

* فهرست الجزء الاول من تفسير الفخر الرازي *

مصحفة

- ١ الفصل الاول في التنبيه على علوم سورة الفاتحة اجمالاً
- ٤ حكاية عن جالينوس تتضمن ذم الخجل بالعلم
- ٦ الفصل الثاني يتضمن امكان استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة
- ٧ الفصل الثالث في تقرير مخرج آخر لتصحيح ما ذكر من استنباط المسائل الكثيرة من سورة الفاتحة
- ٧ الباب الاول في العلوم المستنبطة من الاستعاذة وهو قسمان
- ٧ القسم الاول في المباحث الادبية المتعلقة بكلمة الاستعاذة وفيه أبواب
- ٧ الباب الاول في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها
- ١٦ الباب الثاني في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامهما
- ١٨ الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف
- ٢٢ الباب الرابع في تقسيمات الاسم الى أنواعه
- ٢٤ الباب الخامس في أحكام أسماء الاجناس والاسماء المشتقة
- ٢٥ الباب السادس في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني والاحكام المفردة على هذين القسمين
- ٣١ الباب السابع في اعراب الفعل
- ٣٣ القسم الثاني فيما يشتمل على تفسير الاستعاذة من المباحث العقلية والنقلية وفيه أبواب
- ٣٣ الباب الاول في المسائل الفقهية المستنبطة من الاستعاذة
- ٣٥ الباب الثاني في المباحث العقلية المستنبطة من الاستعاذة
- ٣٥ الباب الثالث في اللطائف المستنبطة من الاستعاذة
- ٥٢ الباب الرابع في المسائل المتحققة بالاستعاذة
- ٥٦ الكتاب الثاني في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه أبواب
- ٥٦ الباب الاول في مسائل جارية مجرى المقدمات
- ٥٧ الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة
- ٥٩ الباب الثالث من هذا الكتاب في مباحث الاسم
- ٦٤ الباب الرابع في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية
- ٧٤ الباب الخامس في الاسماء الدالة على الصفات الضافية
- ٧٥ الباب السادس في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية
- ٧٦ الباب السابع في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الضافية وفيه فصول
- ٧٦ الفصل الاول في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة
- ٧٧ الفصل الثاني في الاسماء الحاصلة بسبب العلم
- ٧٧ الفصل الثالث في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه
- ٧٧ الفصل الرابع في الارادة وما يقرب منها
- ٧٨ الفصل الخامس في السمع والبصر
- ٧٨ الفصل السادس في الصفات الضافية مع السلبية
- ٧٨ الفصل السابع في الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والضافية والسلبية
- ٧٩ الفصل الثامن في بيان الاسماء المختلف في انها من أسماء الذات أو من أسماء الصفات

الفصل التاسع في الاسماء الحاملة لآية زكاة من باب الاسماء المضمرة	٧٩
الباب الثامن في بشية المباحث عن أسماء الله تعالى	٨٣
الباب التاسع في المباحث المتعلقة بقولنا الله	٨٥
الباب العاشر في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم	٩٠
الباب الحادي عشر في بعض النكت المستخرجة من قوله بسم الله الرحمن الرحيم	٩١
الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر أسماءها وفيه أبواب	٩٤
الباب الاول في بيان حكمة تسميتها بتلك الاسماء	٩٤
الباب الثاني في بيان فضائل هذه السورة	٩٦
الباب الثالث في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة	٩٧
الباب الرابع في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة	١٠٢
الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول	١١٩
الفصل الاول في تفسير قوله تعالى الحمد لله	١١٩
الفصل الثاني في تفسير قوله رب العالمين	١٢٤
الفصل الثالث في تفسير قوله الرحمن الرحيم	١٢٧
الفصل الرابع في تفسير قوله مالك يوم الدين	١٢٩
الفصل الخامس في تفسير قوله اياك نعبد	١٣٢
الفصل السادس في تفسير قوله اياك نستعين	١٣٨
الفصل السابع في تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم	١٣٩
الفصل الثامن في تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم	١٤١
الفصل التاسع في تفسير قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين	١٤٢
القسم الثاني الكلام في تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول	١٤٤
الفصل الاول في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة	١٤٤
الفصل الثاني في مداخل الشيطان	١٤٥
الفصل الثالث في تقرير أن سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ	١٤٦
والوسط والمعاد	
الفصل الرابع يتضمن بيان فوائدها قوله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين	١٤٧
الفصل الخامس في بيان أن الصلاة معراج العارفين	١٥٠
الفصل السادس في الكبرياء والعظمة	١٥٢
الفصل السابع في لطائف قوله الحمد لله وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة	١٥٥
الفصل الثامن في السبب المقتضى لاشتمال التسمية على الاسماء الثلاثة	١٥٧
الفصل التاسع في سبب اشتمال سورة الفاتحة على الاسماء الخمسة	١٥٩
الفصل العاشر يتضمن معنى الاضافة في قوله بسم الله والحمد لله	١٥٨
المسئلة الثانية تتضمن معنى فوائدها السور وبيان المراد منها وحكمة الايمان بها	١٥٩
المسئلة الثالثة تتضمن بيان أسماء القرآن وبيان معنى كل اسم منها وبيان حكمة تسميته بها	١٦٦
المسئلة الرابعة تتضمن بيان مذاهب المخالفين في معنى الايمان	١٧٢
المسئلة الخامسة تتضمن بيان احتجاج أهل السنة والمعتزلة على ان الله هل يكاف ما لا يطاق	١٨٥

المسئلة الاولى في بيان حقيقة النفاق	١٩٦
المسئلة الثانية في بيان أن كفر الكافر الاصلى أقبح أم كفر المنافق	١٩٧
المسئلة الاولى في بيان أن علم التوحيد أشرف العلوم	٢١٤
المسئلة الثالثة في بيان الطريق الى اثبات الصانع وكيفية الاستدلال عليه	٢٢١
المسئلة الخامسة في بيان منافع الارض وصفاتها	٢٢٦
المسئلة الثانية في بيان فضائل السماء	٢٢٧
المسئلة الرابعة في بيان كون السماء بناء	٢٢٩
المسئلة الاولى في بيان فرق أهل الاديان ومزج كل فرقة	٢٣١
المسئلة الاولى في بيان كون القرآن معجزا	٢٣٣
المسئلة الاولى في بيان اثبات الحشر والنشر	٢٣٨
المسئلة الخامسة عشر في بيان الهداية والاضلال وفي شرح مذاهب الختلفين فيهما	٢٤٨
المسئلة الاولى في بيان قول المعتزلة أن الكفر من قبل العباد وجواب أهل السنة عنه	٢٥٦
المسئلة الخامسة في بيان تبذره من علم الهيئة	٢٦٠
المسئلة الثالثة في بيان حقيقة الملائكة	٢٦٣
المسئلة الرابعة في شرح كثرة الملائكة	٢٦٤
المسئلة السادسة في بيان فضل العلم	٢٧٥
المسئلة الثالثة في بيان أن ابليس من الملائكة أم من الجن وأن الملائكة أفضل أم البشر	٢٩٩
المسئلة الاولى في بيان أقسام الاختلاف في عصمة الانبياء	٣١٩
المسئلة الثامنة في بيان فوائد قوله تعالى انه هو التواب الرحيم	٣٣٠
المسئلة الثانية في بيان حد النعمة	٣٣٤
المسئلة الثالثة في بيان النعم المخصوصة بينى امرائيل	٣٣٧
المسئلة الاولى في بيان الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة في جواز رؤية الله	٣٤٨
المسئلة الثانية في بيان الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة في صحة القول بمحصول الشفاعة	٣٥١
لاهل الكفار	
المسئلة الاولى في الكلام على الوعيد عند أهل السنة والمعتزلة والمرجئة وبيان دلائل كل منهم	٤٠٨
المسئلة الثانية في بيان حقيقة السحر وأقسامه	٤٤٤
المسئلة السادسة والسابعة في بيان انه هل يكفر الساحر أم لا وهل يجب قتله أم لا	٤٥١
المسئلة الخامسة في بيان الاستدلال على جواز النسخ على مذهب الجمهور وعدم الجواز على قول غيرهم	٤٥٩
المسئلة الاولى في بيان الاخبار الدالة على ذم الحسد	٤٦٥
المسئلة الثانية في بيان حقيقة الحسد	٤٦٦
المسئلة الثالثة والرابعة في بيان مراتب الحسد وأسبابه	٤٦٧
المسئلة الخامسة والسادسة في بيان سبب كثرة الحسد وقلة وقوته وضعفه وفي بيان الدواء المزيلة له	٤٦٨
المسئلة الاولى في بيان أحكام المساجد وفضلها	٤٧٧
المسئلة الرابعة في بيان فضائل البيت الحرام	٥٠١

المسئلة الثانية في بيان احتياج أهل السنة على أن فعل العبد بخلق الله	٥١١
المسئلة الخامسة في بيان حكمه تحويل القبلة من جهة الى جهة	٥٣٠
المسئلة الرابعة في بيان دلائل القبلة	٥٤٤
المسئلة الثالثة في بيان أن الروح مغاير هذا الهيكل	٥٦٢
المسئلة الثالثة والرابعة في بيان أن الصبر من خواص الانسان وفي بيان فضائله	٥٦٦
المسئلة الرابعة في بيان أنه سبحانه وتعالى واحد	٥٧٧
المسئلة الثامنة في بيان معنى قوله تعالى والهكم الله واحد	٥٨٠
المسئلة الاولى في بيان أن الخلق عين المخلوق أم غيره	٥٨٣
النوع الاول من الدلائل على وجود المصانع الاستدلال بأحوال السموات وفيه اصول	٥٨٤
الفصل الاول في بيان ترتيب الافلاك	٥٨٤
الفصل الثاني في معرفة الافلاك	٥٨٦
الفصل الثالث في مقادير الحركات	٥٨٧
الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود المصانع	٥٨٨
النوع الثاني من الدلائل أحوال الارض وفيه فصلان	٥٩٠
الفصل الاول في بيان أحوال الارض	٥٩٠
الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود المصانع	٥٩٢
النوع الثالث من الدلائل اختلاف الليل والنهار	٥٩٣
النوع الرابع من الدلائل جريان الفلك في البحر	٥٩٤
المسئلة الثالثة في بيان مواضع الجود	٥٩٤
المسئلة الرابعة في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود المصانع	٥٩٥
النوع الخامس من الدلائل انزال الماء من السماء	٥٩٥
النوع السادس من الدلائل بث الدواب في الارض	٥٩٦
النوع السابع من الدلائل تصريف الرياح	٥٩٧
النوع الثامن من الدلائل تسخير السحاب بين السماء والارض	٥٩٨
المسئلة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد لله	٦٠٠
المسئلة الثانية في بيان معنى الشوق الى الله	٦٠١
المسئلة الاولى في بيان خواطر الشيطان ووساوسه	٦٠٦
النوع الاول في بيان تفسير قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الى آخرها	٦٠٩
النوع الثاني في بيان المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الآية وفيه فصول	٦١١
الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة	٦١١
الفصل الثاني في بيان تحريم الدم	٦١٥
الفصل الثالث في بيان تحريم الخنزير	٦١٦
الفصل الرابع في بيان تحريم ما أهل به لغير الله	٦١٦
الفصل الخامس في بيان أن لفظ انما يفيد الحصر أم لا	٦١٦
الفصل السادس في بيان معنى المظطر وأحكامه	٦١٦
المسئلة الاولى في حقيقة التعجب وفي اللفاظ الدالة عليه في اللغة	٦٢٠

المسئلة الثانية في بيان الخلاف في أن المدعى هل يتفع أم لا وفي بيان فضله	٦٦١
المسئلة الثانية في بيان تقسيم الزمان الى ساعة ويوم وشهر وسنة وفي بيان كل قسم	٦٧٥
المسئلة الرابعة في بيان الآداب المعتبرة للمعاج قبل الخروج من المنزل	٦٨٨
المسئلة الرابعة في بيان ترتيب أعمال الحج	٧٠٧
المسئلة الثانية في بيان أن الناس كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل	٧٢٨
المسئلة الثانية في بيان القول بالثبوت الاحباط ونفيه وفي بيان حقيقته	٧٥٤
المسئلة الثانية في بيان أنواع الاستدلالات على تحريم الخمر	٧٥٥

تم فهرست الجزء الاول



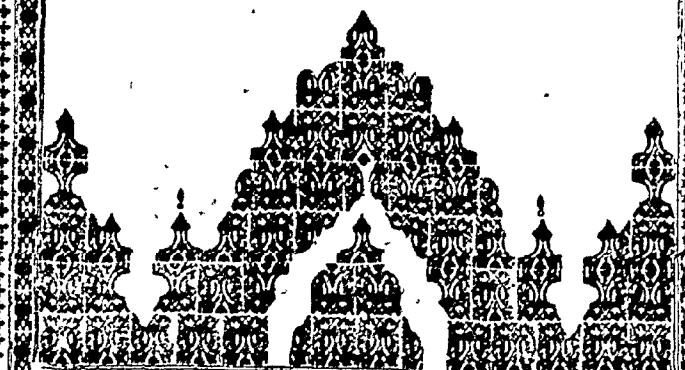
الجزء الاول من كتاب مفاتيح الغيب المشتمل
 بالتفسير الكبير لادامام الفخر الرازي محمد بن
 الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر
 المشتمل بخطيب الرى نفع
 الله به المسلمين
 آمين

٢



District Library
 TONK (Rajasthan)

Handwritten notes in Urdu script, including the number '404' and various phrases such as 'کتاب مفاتیح الغیب', 'تفسیر الفخر الرازی', 'ابن العلامہ ضیاء الدین عمر', 'خطیب الری', 'نفع الله به المسلمين', and 'آمین'.



بسم الله الرحمن الرحيم

(الحمد لله) الذي وفقنا لاداء افضل الطاعات * ووفقنا على كيفية اكتساب أكل السعادات *
وهذا نال قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات * (بسم الله الرحمن الرحيم)
نشرع في أداء كل الخير والمأمورات * (الحمد لله) الذي له ما في السموات * (رب العالمين) بحسب
كل الذوات والصفات * (الرحمن الرحيم) على أصحاب الحاجات وأرباب الضرورات * (مالك يوم
الدين) في إيصال الأبرار إلى الدرجات * وادخال الفجار في الدرجات * (إياك نعبد وإياك نستعين)
في القيام بأداء جملة التكليفات * (اهدنا الصراط المستقيم) بحسب كل أنواع الهدايات * (صراط
المبين أنعمت عليهم) في كل الحالات والمقامات * (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) من أهل الجاهلات
والضالات * والصلاة على محمد وآله بأفضل المعجزات والآيات * وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب
الآيات * وسلم تسليما

(أما بعد) فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة الفاتحة ونسأل الله العظيم أن يوفقنا لإتمامه * وأن يجعلنا في الدارين أهل لآلائه وكرامته وأنعمائه * أنه خير موفق ومعين * وبأسعاف الطالبين * وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب
أما المقدمة ففيها فصول

(الفصل الاول في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال)

اعلم انه موعلي لسانى في بعض الاوقات ان هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائدها عشرة الاف مسألة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من أهل الجهل والغبى والعناد وجلاؤك على ما أفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني * والكلمات الخالية عن تحقيق المعاني والمباني * فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدّمت هذه المقدمة لتبصير كاتبه على ان اذكرناه أمر ممكن الحصول قريب الوصول فنقول وبالله التوفيق ان قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لاشك ان المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنيات والمحظورات * ولاشك ان المنيات اتما ان تكون من باب الاعتقادات أو من باب اعمال الجوارح * اتما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وسلم ستمترق أمتي

۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱
 ۴۷۲
 ۴۷۳
 ۴۷۴
 ۴۷۵
 ۴۷۶
 ۴۷۷
 ۴۷۸
 ۴۷۹
 ۴۸۰
 ۴۸۱
 ۴۸۲

قوله في ايهال الخ الظاهر رآه
هذه على عيالنا بتعني به معنى
المتصرف وهو يتبعه تدى بنى كذا
قرر شيوخنا البيجورى في درسه
وكان الاتفاق في جانب الدرست
التعير بالانزال الى بدل الادخال
الذى لا يتعدى الى الامكنة
فالظانية فافهم قاله نصر الهوى بنى

على ثلاث وسبعين فرقة كما هم في النار لا فرقة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين والسبعين موصوفون بالعقائد
الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم ان ضلال كل واحدة من أولئك الفرق غير محتصر بمسئلة واحدة بل هو
حاصل في مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وبصفاته وبأحكامه وبأفعاله وبأسمائه
وبمسائل الجبر والقدر والتعديل والتجوز والثواب والمعاد والوعد والوعيد والاسماء والاحكام
والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة وهو الاثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل
مبلغا عظيما وكل ذلك أنواع الضلالات الحاصلة في فرق الامة وبإضافته المشهور أن فرق الضلالات
من الخارجين عن هذه الامة يقربون من سبع مائة فاذا ضمت أنواع ضلالا تسمى الى أنواع الضلالات
الموجودة في فرق الامة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالالهيات والمتعلقة بأحكام الذوات والصفات
بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد ولا شك ان قولنا أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الأنواع
والاستعاذة من الشيء لا تمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقبيحا
فظهر بهذا الطريق ان قولنا أعوذ بالله مشتمل على الألوف من المسائل الحقيقية اليقينية * وأما الأعمال
الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النبي عنه أما في القرآن أو في الاخبار المتواترة أو في أخبار الآحاد
أو في اجتماع الامة أو في القياسات الصحيحة ولا شك ان تلك المنهيات تزيد على الألوف وقولنا أعوذ بالله
متناول لجميعها واجلها فثبت بهذا الطريق ان قولنا أعوذ بالله مشتمل على عشرة آلاف مسألة أو تزيد
أو أقل من المسائل المهمة المعبرة * وأما قوله جل جلاله (بسم الله الرحمن الرحيم) ففيه نوعان من البحث *
النوع الأول قد اشتهر عند العلماء ان الله تعالى أفاضوا واحدا من الاسماء المقدسة المظهرة وهي موجودة
في الكتاب والسنة ولا شك ان البحث عن كل واحد من تلك الاسماء مسألة شريفة عالية وأيضا فالعلم بالاسم
لا يتحصل الا اذا كان مسبوقا بالعلم بالسمى وفي البحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلائل الدالة على ثبوتها
وعن أجوبة الشبهات التي تذكر في نفها مسائل كثيرة ويجوزها يزيد على الألوف * النوع الثاني من
مباحث هذه الآية ان الباء في قوله بسم الله باء الاتصال وهي متعلقة بفعل والتقدير باسم الله أشمرع في أداء
الطاعات وهذا المعنى لا يصير مخلصا معلوما الا بعد الوقوف على أقسام الطاعات وهي العقائد الحقة
والاعمال الصافية مع الدلائل والبيانات ومع الاجوبة عن الشبهات وهذا المجموع ربما زاد على عشرة
آلاف مسألة ومن اللطائف ان قوله أعوذ بالله اشارة الى ثني ما لا ينبغي من العقائد والاعمال وقوله بسم الله
اشارة الى ما ينبغي من الاعتقادات والعمليات فقوله بسم الله لا يصير معلوما الا بعد الوقوف على جميع
العقائد الحقة والاعمال الصافية وهذا هو الترتيب الذي يشهد بصحته العقل الصحيح والحق المبرح * أما
قوله جل جلاله (الحمد لله) فاعلم ان الحمد انما يصح كون حمدا على النعمة والحمد على النعمة لا يمكن الا بعد
معرفة تلك النعمة لكن أقسام نعم الله خارجة عن التحديد والاحصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها ولما كنتم في مثال واحد وهو ان العاقل يجب ان يعتبر بذاته وذلك لانه مؤلف من نفس وبدن
ولا شك ان أدون الجزئين وأقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ثم ان أصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة
آلاف نوع من المنافع والمصالح التي دبرها الله عز وجل بحكمته في تخليق بدن الانسان ثم ان من وقف على
هذه الاصناف المذكورة في كتب التشريح عرف ان نسبة هذا القدر المعلوم المذكور الى ما لم يعلم وما لم يذكر
كالقطرة في البحر المحيط وعند هذا يظهر ان معرفة أقسام حكمه الرحمن في خلق الانسان تشتمل على عشرة
آلاف مسألة أو أكثر ثم اذا ضمنت الى هذه الجملة آثار حكم الله تعالى في تخليق العرش والكرسي وأطباق
السموات وأجرام النيرات من الثواب والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص
وغير مخصوص ثم يضم اليها آثار حكم الله تعالى في تخليق الائمة والمولدات من الجمادات والنباتات
والحيوانات وأصناف أقدامها وأحوالها علم ان هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسألة أو أكثر
أو أقل ثم انه تعالى نبه على ان أكثرها مخلوق لمنفعة الانسان كما قال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما

قوله الى ما ينبغي أي اثبات ما يليق
وغيره بقوله ومن اللطائف الخ
بيان السر في تقديم الاستعاذة
على البسملة وان هذا الترتيب
من تقديم الخلقة على التحلية
ونظير هذا طبيب القلوب سيدنا
أولا بتقوية من العقائد الزائفة
والاخلاق القبيحة الممكدة
للقلوب ثم يعالجها بما يتوهم على
الطاعات وكذلك طبيب
الاجسام أيضا اه

في الارض وغيره ينظر أن قوله جل جلاله الحمد لله مشتمل على ألف ألف مسألة أو أكثر أو أقل وأما قوله جل جلاله (رب العالمين) فاعلم أن قوله رب مضاف وقوله العالمين مضاف اليه وإضافة الشيء إلى الشيء تنوع معرفته لا بعد حصول العلم بالتضيقين فمن الحال حصول العلم بكونه تعالى رب العالمين لا بعد معرفة رب العالمين * ثم إن العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهي على ثلاثة أقسام التحيزات والمقارقات والصفات * أما التحيزات فهي أمابسات أو مركبات * أما البسات فهي الافلاك والكواكب والامتهات * وأما المركبات فهي المواليد الثلاثة واعلم أنه لم يقم دليل على أنه لا جسم الا هذه الاقسام الثلاثة وذلك لانه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلا لا نهاية له وثبت بالدليل انه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسام من هذا العالم ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والارضين والشمس والقمر ودلائل الفلاسفة في اثبات أن العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية قال أبو العلاء المعري

يا أيها الناس كم لله من ذلك * تجري النجوم به والشمس والقمر
هين على الله ماضينا وغابرا * فبالنار في نواحي غيره خطر

ومعلوم أن البحث عن هذه الاقسام التي ذكرناها للتحيزات مشتمل على ألوف ألوف من المسائل بل الإنسان لو ترك الدكل وأراد أن يحيط عليه بعجائب المعادن المتولدة في أرحام الجبال من الفلزات والاحجار الصافية وأنواع البكاريب والزرائج والاملاح وأن يعرف عجائب أحوال النبات مع ما فيها من الازهار والانوار والثمار وعجائب أقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات لنفد عمره في أقل القليل من هذه المطالب ولا ينتهي إلى غورها كما قال تعالى ولو أن ما في الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كتابت الله وهي بأسرها وأجمعها داخل تحت قوله رب العالمين * وأما قوله تعالى (الرحمن الرحيم) فاعلم أن الرحمة عبارة عن التخليص من أنواع الآفات وعن إيصال الخبرات إلى أصحاب الحاجات أما التخليص عن أقسام الآفات فلا يمكن معرفته الا بعد معرفة أقسام الآفات وهي كثيرة لا يعجزها الا الله تعالى ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقده على أقسام الاسقام التي يمكن تولدها في كل واحد من الاعضاء والاجزاء ثم يتأمل في انه تعالى كيف هدى عقول الخلق إلى معرفة أقسام الاغذية والادوية من المعادن والنبات والحيوان فانه اذا خاض في هذا الباب وجد بحر الاساحل له (وقد حكى جالينوس) انه المصنف كتابه في منافع أعضاء العين قال بجات على الناس بذلك رحمة الله تعالى في تخليق العصيين المجوفين ملتصقين على موضع واحد فرأيت في النوم كأن ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم يجلب على عبادي بذلك رحمتي قال فانتبهت فصنفت فيه كتابا * وقال أيضا ان طحايا قد غلطوا جلته بكل ما عرفت فلم تنفع فرأيت في الهيكل كأن ملكا نزل من السماء وأمرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والبصر * وأكثر علامات الطب في أوائها تنتهي إلى أمثال هذه التبيينات والالهامات فاذا وقف الإنسان على أمثال هذه المباحث عرف أن أقسام رحمة الله تعالى على عبادته خارجة عن الضبط والاحصاء * وأما قوله تعالى (ملك يوم الدين) فاعلم أن الإنسان كالمسافر في هذه الدنيا وسنوه كالقراخ وشهوره كالامال وأنفاسه كالخطوات ومقصده الوصول إلى عالم آخر لان هنالك يحصل الفوز بالباقات الصالحات فاذا شاهد في الطريق أنواع هذه الجباب في ملكوت الارض والسموات فليستظر أنه كيف يكون بجباب حال عالم الآخرة في الغبطة والبهجة والسعادة اذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين إشارة إلى مسائل المعاد والحشر والنشر وهي قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها سمعية أما العقلية المحضة فكقولنا هذا العالم يمكن تخريبه واعدامه ثم يمكن اعادته مرة أخرى وإن هذا الإنسان بعد موته يمكن اعادته وهذا الباب لا يتم الا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية أحوالها وصفاتها وكيفية بقائها بعد البدن وكيفية سعادتها

قوله على ثلاثة أقسام سبأ في
توضيحها أبسط مما خاف في الفصل
الثاني من تفسير النسخة فانظره

قوله هين على الله في بعض النسخ
هنا بضم الهاء وتشديد الذن فعلى
ماض فتعظر الرواية اه
الفلزات جمع فلز بضم الفاء
واللام وتشديد الزاي ماني
الارض من الجواهر المعدنية
الذهب والفضة والخناس
والرماس اه من حاشية
السيوطي على البيضاوي في سورة
الرعد

وشقاوتها وبيان قدرة الله عز وجل على ايجادها وهذه المباحث لا تتم الا بما يقرب من خمسة مائة مسألة من
المباحث الدقيقة العقلية وأما السمعيات وهي على ثلاثة أقسام * أحدها الاحوال التي توجد عند قيام
القيامة وتلك العلامات منها صغيرة ومنها كبيرة وهي العلامات العشرة التي سندها نذكرها ونذكرها ونذكرها
الاحوال التي توجد عند قيام القيامة وهي كيفية النفخ في الصور ووث الخلائق وتخريب السموات
والكواكب وموت الروحانيين والجسمانيين * وثالثها الاحوال التي توجد عند قيام القيامة وشرح احوال
أهل الموقف وهي كثيرة يدخل فيها كيفية وقوف المطلق وكيفية الاحوال التي يشاهدونها وكيفية حضور
الملائكة والانبيا عليهم السلام وكيفية الحساب وكيفية وزن الاعمال وذهاب فريق الى الجنة وفريق
الى النار وكيفية صفات أهل الجنة وصفة أهل النار ومن هذا الباب نشرح احوال أهل الجنة وأهل النار
بعد وصولهم اليها ونشرح النكاحات التي يذكرونها والاعمال التي يشارفونها ولعل مجموع هذه المسائل
العقلية والنقلية يبلغ الألوف من المسائل وهي بأسرها داخل تحت قوله ملك يوم الدين * وأما قوله تعالى
(اياك نعبد واياك نستعين) فاعلم ان العبادة عبارة عن الايمان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم لا أمر فإلما
يثبت بالدليل ان هذا العالم الهواحد قادر على مقدورات لانهاية لها عالمات لانهاية لها غنيان
كل الحاجات فانه أمر عباده ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها والله يحب على الخلائق طاعته والافتقار
لشكائفه فانه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى اياك نعبد * ثم ان بعد الفراغ من المقام المذكور لابد من
تفصيل أقسام تلك التكاليف وبيان أنواع تلك الاوامر والنواهي وجميع ما صنف في الدين من كتب الفقه
يدخل فيه تكاليف الله ثم كما يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه
تكاليف الله تعالى بحسب الشرائع التي قد كان أنزلها الله تعالى على الانبياء المتقدمين وأيضاً يدخل فيه
الشرائع التي كلف الله بها عباده في السموات من خلق الملائكة وأمرهم بالاستغفار بالعبادات
والطاعات وأيضاً كتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة في اعمال الجوارح أما أقسام
التكاليف الموجودة في اعمال القلوب فهي أكبر وأعظم وأجل وهي التي تشتمل عليها كتب الاخلاق
وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة والامم المتباينة واذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث وعلم انها
بأسرها داخل تحت قوله تعالى اياك نعبد علم حينئذ ان المسائل التي اشغلت هذه الآية عليها كالجوارح المحيط
الذي لا تنصل العقول والافكار الى القليل منها * أما قوله جل جلاله (احدنا الصراط المستقيم) فاعلم انه
عبارة عن طلب الهداية وتكميل الهداية طريقان * أحدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة * والثاني
بتصفية الباطن والرياسة اما طرق الاستدلال فانها غير متناهية لانه لا ذرة من ذرات العالم الاعلى
والاسفل الا وتلك الذرة شاهدة بنكال الهيته وبعزة عزته وبجلال سمه بته بما قيل * وفي كل شيء آية * تدل
على انه واحد * وتقريره ان أجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات وهي الألوان
والامكنة والاحوال ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لأجل الجسمية أو لوازم
الجسمية والارم حصول الاستواء فوجب أن يكون ذلك لتخصيص بخصيص وتدبير مدبر وذلك المخصص
ان كان جسمه عايد الكلام فيه وان لم يكن جسمه فهو المطلوب ثم ذلك الموجود ان لم يكن حياً عالماً قادراً بل
كان تائيداً بالفيض والطبع عاد الارام في وجوب الاستواء وان كان حياً عالماً قادراً فهو المطلوب اذا
عرفت هذا فقد ظهر ان كل واحد من ذرات السموات والارض شاهد صادق ومخبر ناطق بوجود الاله
القادر الحكيم العليم وكان الشيخ الامام الوالد في الدين عمر رحمه الله يقول ان الله تعالى في كل جوهر فرد
أنواعاً غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة وذلك لان كل جوهر فرد فانه يمكن
وقوعه في أحوال غير متناهية على البذل ويمكن أيضاً اتصافه بصفات غير متناهية على البذل وكل واحد من
تلك الاحوال المتعددة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بما ذكرنا
ان هذا النوع من المباحث غير متناه. وأما تحصيل الهداية بطريق الرياسة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له

قوله منها كان المناسب في العائدا
على الموصول أن يقول منه اه

ولكل واحد من السائرين الى الله تعالى شهاب خاص وشرب معين كما قال ولكل وجهة هو موليها
ولا وقوف للعقول على تلك الامرار ولا خبر عند الافهام من مبادئ مبادئ تلك الانوار والعارفون
الحقرون لحظوا فيها مباحث عميقة وأسرار دقيقة فلما ترقى اليها أفهام الاكثرين * وأما قوله جل جلاله
(صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فإجل هذه المقامات وأعظم مراتب هذه
الدرجات ومن وقف على ما ذكرناه من البيانات أمكنه أن يطالع على مبادئ هذه الحالات فقد ظهر بالبيان
الذي سبق أن هذه السورة مشتملة على مباحث لانهاية لها وأسرار لا غاية لها وإن قول من يقول هذه السورة
مشتملة على عشرة آلاف مسألة كلام خرج على ما يليق بفهام السامعين *

* الفصل الثاني في تقرير مشروع آخر يدل على أنه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة *
ولنتكلم في قوائم أعوذ بالله فقول أعوذ بنوع من أنواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع من أنواع
الفعل وأما الداء في قوله بالله فهي باء الاصلاق وهي نوع من أنواع حروف الجر وحروف الجر نوع من أنواع
الحروف وأما قولنا الله فهو اسم معين مامن أسماء الاعلام أو من الاسماء المشتقة على اختلاف
القوانين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم
العقلية أن معرفة النوع يمنع حصولها الابدع معرفة الجنس لأن الجنس جزء من ماهية النوع والعلم
بالبسيط مقدم على العلم بالمركب لا محالة فقولنا أعوذ بالله لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الابدع معرفة
الاسم والفعل والحرف أولاً وهذه المعرفة لا تحصل الابدع كحدودها وخواصها ثم بعد الفراغ منه لا بد
من تقسيم الاسم الى الاسم العلم والاسم المشتق والى اسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الاقسام
بحدوده وخصه وخواصه ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام في أن لفظة الله اسم علم أو اسم مشتق وبتقدير أن
يكون مشتقاً فهو مشتق من ماذا ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل بكل واحد منها وأيضاً يجب البحث
عن حقيقة الفعل المطلق ثم يذكر بعده أقسام الفعل ومن جملتها الفعل المضارع ويذكر بعده وخواصه
وأقسامه ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا أعوذ على التخصيص وأيضاً يجب البحث عن حقيقة الحرف
المطلق ثم يذكر بعده حرف الجر وحدته وخواصه وأحكامه ثم يذكر بعده باء الاصلاق وحدته وخواصه وعند
الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على تمام المباحث اللفظية المتعلقة بقوله أعوذ بالله
ومن المعلوم أن المباحث التي أشرنا الى معاقدها كثيرة جداً ثم نقول والمرتبة الرابعة من المراتب أن يقول
الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخل تحت جنس الكلمة فيجب البحث أيضاً عن ماهية الكلمة وحدتها
وخواصها وأيضاً فهنا ألفاظ أخرى شبيهة بالكلمة وهي الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب
البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة أو من الالفاظ المتباينة وبتقدير أن
تكون ألفاظاً متباينة فإنه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل ثم نقول والمرتبة الخامسة من
البحث أن نقول لاشك أن هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن
حقيقة الصوت وعن أسباب وجوده ولا شك أن حدوث الصوت في الحيوان انما كان بسبب خروج النفس
من الصدر فعند ما يجب البحث عن حقيقة النفس وانه ما الحكمة في صكون الانسان متنفساً على سبيل
الضرورة وأن هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس أو بسبب اخراجه وعند هذا تحتاج هذه المباحث
الى معرفة أحوال القلب والرئة ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الأول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات
الحركة للبطن والحجرة واللسان والشفيتين وأما الحرف فيجب البحث انه هل هو نفس الصوت أو هيئة
موجودة في الصوت مغايرة له وأيضاً لا شك أن هذه الحروف انما تولد عند تقطيع الصوت وهي مخارج
مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفيتين فيجب البحث عن أحوال تلك المخارج ويجب أيضاً البحث
عن أحوال العضلات التي باعتبارها تتمكن الحيوانات من ادخال الانواع الكثيرة من الجنس في الوجود
وهذه المباحث لا يتم دلائلها الا عند الوقوف على علم التشریح ثم نقول والمرتبة السادسة من البحث هي أن

الحرف والصوت كصفات محسوسة بحاسة السمع وأما الألوان والاضواء فهي كصفات محسوسة بحاسة البصر والطعوم كصفات محسوسة بحاسة الذوق وهكذا القول في سائر الكيفيات المحسوسة فهل يصح أن يقال هذه الكيفيات أنواع داخل تحت جنس واحد وهي متباينة بتمام الماهية وأنه لا مشاركة بينها إلا بالوازم الخارجية أم لا ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث أن الكيفيات المحسوسة نوع واحد من أنواع الجنس الكيف في المشهور ويجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ثم يجب البحث أن وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الأنواع أم لا ثم نقول والمرتبة الثامنة أن مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض فيجب البحث عن مقولة العرض وأقسامه وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه ثم نقول والمرتبة التاسعة أن العرض والوجود يشتركان في الدخول تحت الممكن والممكن والواجب مشتركان في الدخول تحت الموجود فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم وهي كيفية وقوع الموجود على الواجب والممكن أنه هل هو قول الجنس على أنواعه أو هو قول الوازم على موصوفاتها وسائر المباحث المتعلقة بهذا الباب ثم نقول والمرتبة العاشرة أن نقول لاشتراك المعلوم والمذكور والخبر عنه بدخل فيها الموجود والمعدوم فكيف يستقل حصول أمر أعم من الموجود ومن الناس من يقول المظنون أعم من المعلوم وأيضا فيجب أن أعم الاعتبارات هو المعلوم ولا شأن أن المعلوم مقابلة غير المعلوم لكن الشيء ما لم تعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم وجب أن يكون غير المعلوم معلوما فحينئذ يكون المقابل للمعلوم معلوما وذلك محال واعلم أن من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتحت عليه أبواب مباحث لا نهاية لها ولا يحيط عقله بأقل القليل منها فظهر بهذا كيفية الاستنباط للعلوم الكثيرة من الالفاظ القليلة

الفصل الثالث في تقرير مشروع آخر لتبصير ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة

اعلم أنا إذا ذكرنا مسألة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسألة بنفسها ثم إذا كينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها أيضا مسألة مستقلة بنفسها ثم إذا جئنا عن كل واحد منها بجوابين أو ثلاثة فتلك الأجوبة الثلاثة أيضا مسائل ثلاثة وإذا قلنا مثلا الالفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها وفصلنا تلك الوجوه فهذا الكلام في الحقيقة يستون مسألة وذلك لأن المسئلة لا معنى لها إلا بوضع السؤال والتقرير فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسألة على حدة وإذا وقفت على هذه الحقيقة فنقول إننا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالاسم والفعل ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بتقسيم الأفعال بالمعلوم والمذكور والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالوجود والعرض والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه إلى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوده وكيفية العضلات المحدثة للأصوات والحروف وعظم الخطب واتساع الباب والكتابة في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بتقسيمات الأسماء والأفعال والحروف حتى تنتهي إلى الأنواع الثلاث الموجودة في قوله أعوذ بالله ونرجو من فضل الله العليم أن يوفقنا للوصول إلى هذا المطلوب الكريم

* (الكتاب الأول في العلوم المستنبطة من قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) *

اعلم أن العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان أحدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني المباحث المتعلقة بعلم الأصول والفروع

القسم الأول من هذا الكتاب في المباحث الأدبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيه أبواب

* (الباب الأول في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها وفيه مسائل) *

قوله الالفاظ يعنى اللغات كفى
نتيجة اه

(المسئلة الاولى) اعلم ان لكل الطرق في تعريف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما الاشتقاق الاصغر فكل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه واما الاشتقاق الاكبر فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لاجل انقلوب اول حرفها من هذا التركيب ان تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الانواعين من التقلب كقولنا من قلبه ثم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من ثلاثة احرف كقولنا جاد وهذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقلبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من التقديرات الثلاث فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة في اثنين بسمة فهذه التقلبات الواقعة في الكلمات الثلاث يمكن وقوعها على ستة اوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وتغلب وهي تقبل اربعة وعشرين وجهها من التقلبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من تلك التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة انواع من التقلبات وضرب اربعة في ستة يفيده اربعة وعشرين وجهها ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة خماسية كقولنا سقر جل وهي تقبل مائة وعشرين نوعا من التقلبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على اربعة وعشرين وجهها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في اربعة وعشرين بمائة وعشرين والضابط في الباب انك اذا عرفت التقاليد الممكنة في العدد الاقل ثم اردت ان تعرف عدد التقاليد الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقاليد الممكنة في العدد الفوقاني والله اعلم

(المسئلة الثانية) اعلم ان اعتبار رجال الاشتقاق الاصغر من معتماده األوف اما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعبة وكأنه لا يمكن رعايته الا في الكلمات الثلاثية لان تقاليد الاربعة على الستة اما الرباعيات والخماسيات فانهما كثيرة جدا وكثير تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعايتها هذا النوع من الاشتقاق فيهما الاعلى سبيل النذرة وايضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليدها الممكنة معتبرة بل يكون في الاكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية (المسئلة الثالثة في تفسير الكلمة) اعلم ان تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليدها الممكنة الستة تفيد القوة والشدة خمسة منها معتبرة وواحد ضائع فالاول ل ل م فقه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر فيه وايضا يؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلام للجرح وفيه شدة والكلام ما غلظ من الارض وذلك لشدة الثاني ل ل م لان الكامل اقوى من الناقص الثالث ل ل م ومعنى الشدة في السكم ظاهر والرابع م ل ل ومنه يترمكول اذا قل ماؤها واذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها الخامس م ل ل يقال ملكك الخجين اذا اعمت بجنه فاشدة وقوى ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة وأملكك الجارية لان بعلمها يقدر عليها

(المسئلة الرابعة) لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة ويراد به الكلام الكثير الذي قد ارتبط بعضهم ببعض كسميتهم القصيدة بأمرها كلمة ومنها يقال كلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة صدقة ولما كان الجواز اولي من الاشتراك علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب من المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون اطلاقا لا اسم الجزء على الكل والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصار شيئا بالمفرد في تلك الوجوه والمشاركة سبب من اسباب حسن الجواز فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

(المسئلة الخامسة) لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومي آخرين أحدهما ما يقال لعيسى كلمة الله

قوله ضائع غيره لم فانه موجود في القاموس اه

اما لانه حدث بقوله كن اولانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثاني انه تعالى سمي أفعاله
 كلمات كما قال تعالى في الآية السكينة قل لو كان البحر مدادا للكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي
 والباب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله أعلم (المسئلة السادسة) في القول هذا التركيب بحسب
 تقاليد الستة يدل على الحركة والخفة فالاول ق و ل فلهذا القول لان ذلك أمر سهل على اللسان الثاني
 ق ل و ومنه الله هو جوار الوحش وذلك لخفة في الحركة ومنه ق لوت البر والسويق فهم مامقلاون لان
 الشيء اذا قل جف وخف فكان أسرع الى الحركة ومنه القلوي وهو الخفيف الطائش والثالث و ق ل
 الوقل الوعل وذلك لحركته ويقال توقل في الجبل اذا صعد فيه والرابع و ل ق يقال ولق باني اذا أسرع
 وقرئ اذا ثاقره بأستسكم أي تخفون وتسرعون والخامس ل و ق كما جاء في الحديث لا أكل الطعام
 الا ما رقى أي أعلمت اليد في تحريكه وتليقه حتى يصلح ومنه اللقوة وهي الزدة قيل لها ذلك لخفتها واسراع
 حركتها لانه ليس بها مسكة الجبين والمصل والسادس ل ق و ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها ذلك لخفتها
 وسرعة طيرانها ومنه اللقوة في الوجه لان الوجه اضطرب شكاه فكانه خفة فيه وطيش واللقوة النفاقة
 السريعة اللقاح (المسئلة السابعة) قال ابن جنى رحمه الله تعالى اللغة فعلة من لغوت أي تكلمت
 وأصلها لغوة ~~م~~ ككرة وقلة فان لا مامتا كماها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقولت بالقلة وقيل فيه لغى
 يلغى اذا هذى ومنه قوله تعالى واذا مرر بالغمومزواكراما قلت ان ابن جنى قد اعتبر الاشتقاق ~~الاست~~
 في الكلمة والقول ولم يعتبره هاهنا وهو حاصل فيه فالاول ل غ و ومنه اللغة ومنه أيضا الكلام اللغو
 والعمل اللغو والثاني ل و غ ويبحث عنه والثالث غ ل و ومنه يقال لغلان غلوقي كذا
 ومنه الغلوة والرابع غ و ل ومنه قوله تعالى لا فيما غول والخامس و غ ل ومنه يقال فلان
 أوغل في كذا والسادس و ل غ ومنه يقال ولغ الكلب في الاناء ويشبه أن يكون القدر المشترك بين الكل
 هو الامعان في الشيء والخوض التام فيه (المسئلة الثامنة) في اللفظ وأقول أظن ان اطلاق اللفظ
 على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر
 الى الخارج فالانسان عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبسها في الحجابيس المعينة ثم يزيل
 ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس وأول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو
 الرمي وهذا المعنى حاصل في هذه الاصوات والحروف من وجهين الاول ان الانسان يرى ذلك النفس من
 داخل الصدر الى خارجه ويلفظه وذلك هو الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات فاطلق اسم اللفظ
 على هذه الكلمات لهذا السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل
 الى الخارج صار ذلك شبيها بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة
 احدي أسباب المجاز (المسئلة التاسعة) العبارة وتركيبها من ع ب ر وهي في تقاليد الستة
 الستة تفيد العبور والانتقال فالاول ع ب ر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه أن يتكلم بها الا اذا
 انتقل من حرف الى حرف آخر وأيضا كانه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع
 ومنه العبارة لان تلك الدفعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبارة لان الانسان ينتقل فيه من الشاهد
 الى الغائب ومنه العبارة لان الانسان ينتقل بواسطته من احد طرفي البحر الى الثاني ومنه العبارة لانه
 ينتقل بمأراه في النوم الى المعاني الغائبة والثاني ع ر ب ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالهم
 بسبب رحله الشتاء والصيف ومنه فلان أعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا
 دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان الثالث ب ر ع ومنه فلان برع في كذا اذا تكامل وتزايد
 الرابع ب ع ر ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس ر ع ب ومنه يقال
 للخوف رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال أخرى والسادس ر ب ع ومنه الربيع
 لان الناس ينتقلون منها واليها (المسئلة العاشرة) قال أكثر النحويين الكلمة غير الكلام فالكلمة

هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المقيدة وقال أكثر الأصوليين انه لا فرق بينهم ما فكل واحد منهما
يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق الخوئين واستبعد قول المنكهمين وما رأيت في كلامه حجة قوية
في الفرق سوى انه نزل عن سيديه كلاما مشعرا بأن لفظ الكلام مختص بالجملة المقيدة وذكر كلمات أخرى الا
أنهم في غاية الضعف أما الأصوليون فقد استجوا على صحة قولهم بوجوده الأول ان العقلاء قد اتفقوا على
ان الكلام ما يصاد الخرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يصاد الخرس والسكوت فكان كلاما الثاني
ان اشتقاق الكلمة من التكلم وهو الجرح والتأثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها فها هنا
قد حصل معنى التأثير فوجب أن يكون كلاما الثالث يصح أن يقال ان فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة
ويصح أن يقال أيضا انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكل ذلك يدل على ان الكلمة الواحدة كلام والا
لم يصح أن يقال تكلم بالكلمة الواحدة الرابع انه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على أن
حصول الافادة التامة غير معتبرة في اسم الكلام (المسئلة الحادية عشر) تفرع على الاختلاف المذكور
مسئلة فقهية وهي أول مسائل أعيان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمه الله تعالى وهي ان الرجل اذا قال
لامرأة التي لم يدخل بها ان كلمتك فأنت طالق ثلاث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة الثانية
طلعت طلاق واحدة وهل تنعقد هذه الثانية طلاقه قال أبو حنيفة وصاحباها تنعقد وقال زفر لا تنعقد
وحجة زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك فعنده هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام اسم
لكل ما أفاد شيئا سواء أفاد فائدة تامة أو لم يكن كذلك واذا حصل الشرط حصل الجزاء وطلعت عنده قوله ان
كلمتك فوقع تمام قوله أنت طالق خارج تمام ملك التناكح وغير مضاف اليه فوجب أن لا تنعقد وحجة أبي حنيفة
ان الشرط وهو قوله ان كلمتك غير تام والكلام اسم للجملة التامة فلم يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كلمتك
فأنت طالق وحاصل الكلام انانا قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر وان
قلنا انه لا يتناول الالجملة فالقول قول أبي حنيفة ومما يقوى قول زفر انه لو قال في المرة الثانية ان كلمتك
وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فأنت طالق طلعت ولو لان هذا القدر كلام والامساك طلعت ومما يقوى قول
أبي حنيفة انه لو قال كل كلمتك فأنت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمة كلنا توجب التكرار
فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية كلنا
كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فأنت طالق لان هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة
وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق وأقول لعل زفر يلتزم ذلك (المسئلة الثانية عشر) محل الخلاف
المذكور بين أبي حنيفة وزفر ينبغي أن يكون مخصوصا بما اذا قال ان كلمتك فأنت طالق اما لو قال ان
تكلمت بكلمة فأنت طالق أو قال ان نطقت أو قال ان تلفظت بلفظة أو قال ان قلت قولاً فأنت طالق وجب
أن يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولاً واحدا والله أعلم (المسئلة الثالثة عشر) لفظ الكلمة
والكلام هل يتناول المهمل أم لا منهم من قال يتناوله لانه يصح أن يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل
ولانه يصح أن يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصل
فيه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد اذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجوز تسمية أصوات
الطهور بالكلمة والكلام (المسئلة الرابعة عشر) اذا حصلت أصوات مترتبة تر كيا يدل على المعاني
الا أن ذلك التركيب كان تركيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الأصوات كلمة وكلاما مثل أن الانسان
عند الراحة أو الوجد قد يقول أخ وعند السعال قد يقول أح أح فهذه أصوات مركبة وحروف مؤلفة
وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع فهل تسمى أمثالها كلمات
وكذلك صوت القطا يشبه كأنه يقول قطا وصوت اللقلق يشبه كأنه يقول اق اق فأمثال هذه الأصوات هل
تسمى كلمات اختلافا فيه وما رأيت في الجاهل حجة معتبرة وفائدة هذا البحث تظهر فيما اذا قال ان سمعت كلمة
فعمدي - ترهني لترتب الحنث والبر على سماع هذه الالفاظ أم لا (المسئلة الخامسة عشر) قال ابن جني

انظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة أما لفظ الكلام فمختص بالجملة
 التامة ولفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين أنا إذا بينا ان تركيب القول يدل على
 الخفة والسهولة فوجب أن يتناول الكلمة الواحدة أما تركيب الكلام فيفيد التأثير وذلك لا يحصل الا من
 الجملة التامة الآن هذا بشكل بلفظ الكلمة وعما يقوى ذلك قول الشاعر * قلت لها فني فقالت قاف *
 سمى ثمة بما يجرد القاف قولاً (المسئلة السادسة عشر) قال أيضاً ان لفظ القول يصح جعله مجازاً عن
 الاعتقادات والآراء كقولك فلان يقول بقرول أبي حنيفة ويذهب الى قول مالك أى به متقدماً كما نرى بانه
 ويقولان به ألا ترى انك لو سألت رجلاً عن صحة رؤية الله تعالى فقال لا تجوز رؤيته فمقول هذا قول المعتزلة
 ولا نقول هذا كلام المعتزلة الا على سبيل التعريف وذكر ان التعريف في حسن هذا المجاز ان الاعتقاد لا يفهم
 الا بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لاجرم حصل سبب جعله مجازاً عنه (المسئلة السابعة عشر)
 لفظ قال قد يستعمل في غير النطق قال أبو النجم

قالت له الطير تقدم راشدا * انك لا ترجع الاحامدا

(وقال آخر)

وقالت له العينان معاً وطاعة * وحدرتنا كالدرا لما يشق

وقال * امتلا الحوض وقال قطني * مهلا رويدا قد ملأت بطني * ويقال في المثل قال الجدار للوئد
 لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي وراي ما خلاني وراي ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه
 أن نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها ولارض اثباتاً طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين (المسئلة
 الثامنة عشر) الذين يشكرون كلام النفس اتفقوا على ان الكلام والقول اسم لهذه الالفاظ والكلمات
 اما مبتدو كلام النفس فقد اتفقوا على ان ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقرآن
 والاثروا الشعر أما القرآن فقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وظاهر انهم ما كانوا كاذبين في اللفظ
 لانهم أخبروا أن محمد رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب أن يقال انهم كانوا كاذبين في كلام آخر سوى
 اللفظ وما هو الا كلام النفس ولقائل أن يقول لانسلم انهم ما كانوا كاذبين في القول المساني قوله أخبروا
 أن محمد رسول الله قلنا لانسلم بل أخبروا عن كونهم شاهدين بأن محمد رسول الله لانهم كانوا قالوا انشهد انك
 لرسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهم ما كانوا عالمين به فثبت انهم كانوا كاذبين فيما أخبروا عنه
 بالقول المساني وأما الاثر فانقل أن عمر قال يوم السقيفة كنت قد زورت في نفسي كلاماً فسمعتني اليه أبو بكر
 وأما الشعر فقول الاخط

ان الكلام لني الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد ذليلاً

وأما الذين أنكروا كون المعنى النفساني بالكلام فقد احتجوا عليه بأن من لم ينطق ولم يتلفظ
 بالحروف يقال انه لم يتكلم وأيضاً الخفت والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن أخصبنا من قال اسم القول
 والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ المساني (المسئلة التاسعة عشر) هذه الكلمات
 والعبارة قد تسمى أحاديث قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله والسبب في هذه التسمية ان هذه
 الكلمات انما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية فكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه
 فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن أيضاً أن يكون السبب في هذه التسمية ان سماعها يحدث في القلوب
 العلوم والماني والله أعلم (المسئلة العشرون) ههنا ألفاظ كثيرة فأحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها
 القول ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها الحديث وقد شرحتها بأسرها وسابعها النطق
 ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه والله هل هو مرادف لبعض تلك الالفاظ المذكورة أو مبين لها وب تقدير
 حصول المباينة فما الفرق (المسئلة الحادية والعشرون) في حد الكلمة قال الزجاج شري في أول المتصل
 الكلمة هي اللفظة المدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف ليس بجيد لان صيغة الماضي كلمة مع انها

لا تدل على معنى مفرد بالوضع فهذا التعريف غلط لانهم ادال على امرين حدث وزمان وكذا القول
 في أسماء الأفعال كقولنا منه وسبب الغلط انه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ فغلط
 وجعله صفة للمعنى (المسئلة الثانية والعشرون) اللفظ اما أن يكون مهملا وهو معلوم أو مستعملا
 وهو على ثلاثة أقسام أحدها أن لا يدل شئ من أجزائه على شئ من المعاني البتة وهذا هو اللفظ المفرد
 كقولنا فرس وجل وثانيها أن لا يدل شئ من أجزائه على شئ أصلا حين هو جزؤه اما باعتبار آخر فانه
 يحصل لأجزائه دلالة على المعاني كقولنا عبد الله فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشئ من
 أجزائه دلالة على شئ أصلا أما اذا جملناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على
 شئ آخر وهذا القسم نسميه بالمركب وثالثها أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع
 الاعتباران وهو كقولنا العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق وهذا نسميه بالمؤلف (المسئلة الثالثة
 والعشرون) المسموع المقيد ينقسم الى أربعة أقسام لانه اما أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا
 كقولنا الانسان حيوان وغلام زيد واما أن يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوحدة
 والنقطة بل قولنا الله سبحانه وتعالى واما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولنا انسان فان
 اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من أمور كثيرة واما أن يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو محال
 (المسئلة الرابعة والعشرون) الكلمة هي الالفاظ المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى وهذا التعريف
 مركب من قيود أربعة فالقيود الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد عرفتم ما والثالث كونه دالا
 وهو احتراز عن المبهملات والرابع كونه دالا بالاصطلاح وسنقيم الدلالة على ان دلالات الالفاظ وضعية
 لا ذاتية (المسئلة الخامسة والعشرون) قيل الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع قال أبو علي بن
 سينا في كتاب الاوسط وهذا غير جائز لان الصوت مادة واللفظ جنس وذكر الجنس أولى من ذكر المادة وله
 كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس ومع دقتها فهي ضعيفة قدينا وجه ضعفها في العتليات وأقول
 السبب عندى في أنه لا يجوز ذكر الصوت أن الصوت ينقسم الى صوت الحيوان والى غيره وصوت الانسان
 ينقسم الى ما يحدث من حلقه والى غيره والصوت الحادث من الخلق ينقسم الى ما يكون حدوته مخصوصا
 بأحوال مخصوصة مثل هذه الحروف والى ما لا يكون كذلك مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع والراجات
 والسعال وغيرها فالصوت جنس بعيد واللفظ جنس قريب وايراد الجنس القريب أولى من الجنس البعيد
 (المسئلة السادسة والعشرون) قالت المعتزلة الشرط في كون الكلمة مفيدة أن تكون مركبة من حرفين
 فصاعدا فنقضوه بقولهم في وع وأجيب عنه بأنه مركب في التقدير فان الاصل أن يقال في وعى
 بدليل أن عندا التثنية يقال قيا وعيا وأجيب عن هذا الجواب بأن ذلك مقتدر أما الواقع فحرف واحد وأيضا
 نقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وبالإضافة قائم بأبسطها حروف مفيدة والحرف نوع داخل تحت
 جنس الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس فهذه الحروف كلمات مع انها غير مركبة (المسئلة
 السابعة والعشرون) الاولى أن يقال كل منطوق به أفاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل
 فيه المفرد والمركب وبقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارة (المسئلة الثامنة والعشرون)
 دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقة خلافا لعباد لسانها بتغير باختلاف الامكنة والازمنة
 والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد أنه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعاني المعينة
 والالزم أن يكون تخصيص كل واحد منها باسمه ترجيحاً للممكن من غير مرجح وهو محال وجوابنا انه يتنقض
 باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده والالزم رجحان أيضاً باختصاص كل انسان
 باسم علمه المعين (المسئلة التاسعة والعشرون) وقد يتفق في بعض الالفاظ كونه مناسباً للمعناه مثل
 تسميتهم القطا بهذا الاسم لان هذا اللفظ يشبه صوته وكذا القول في اللقلق وأيضا وضعا لفظ الخضم
 لا كل الرطب نحو البطيخ والقياء ولفظ الخضم لا كل السائس نحو قضمت الدابة شعيرها لان حرف الخاء

يشبه صوت أكل الشيء الرطب وحرف القاف يشبه صوت أكل الشيء اليابس ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص (المسئلة الثلاثون) لا يمكننا القطع بأن دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والنقل أما العقل فهو أن وضع الالفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن إلا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوقا بوضع آخر إلى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى وأما النقل فقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وأجيب عن الاول بأنه لم لا يجوز أن يكون وضع الالفاظ للمعاني يحصل بالإشارات وعن الثاني لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم الإلهام وأيضا لعل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام ثم إنه تعالى علمها لآدم عليه السلام (المسئلة الحادية والثلاثون) لا يمكن القطع بأنها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا بأن العلم بالصفة إذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف أيضا ضروريا فلو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضروريا وذلك بقدر في صحة التكليف وأجيب عنه بأنه لم لا يجوز أن يقال إنه تعالى يخلق علما ضروريا في القلب بأن واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير أن يخلق العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال (المسئلة الثانية والثلاثون) لما ضعف هذه الدلائل جوزنا أن تكون كل اللغات توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحية وأن يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا (المسئلة الثالثة والثلاثون) اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لانه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال وأجيب عنه بأنه يحتمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى وحينئذ يندفع الدور (المسئلة الرابعة والثلاثون) والاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب لأن إفادة الالفاظ المفردة لمعانيها إفادة وضعية أما التركيبات فعملية فلا جرم عند سماع تلك المقدرات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق (المسئلة الخامسة والثلاثون) للالفاظ دلالات على ما في الأذهان لأعلى ما في الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عنهاها المعاني وهي أمور ذهنية والدليل على ما ذكرناه من وجهين الاول أنا إذا رأينا جسما من البعد وطيننا صخرة قلنا انه صخرة فإذا قربت منه وشاهدنا حركته وطيننا طيرا قلنا انه طير فإذا ازداد القرب علمنا انه انسان فقلنا انه انسان فاختلف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجية الثاني ان اللفظ لودل على الوجود الخارجي لكان إذا قال انسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال أما إذا قلنا انه ادلة على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين وذلك لا يتناقض (المسئلة السادسة والثلاثون) لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالالفاظ لأن الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل وما لا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه (المسئلة السابعة والثلاثون) كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم مكان وضع اللفظ بازائه أولى مثل صيغ الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه ان الحاجة إلى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي إلى ذلك الوضع كاملا والممانع زائلا وإذا كان الداعي قويا والممانع زائلا كان الفعل به واجب الحصول (المسئلة الثامنة والثلاثون) المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور عتيق كونه مسمى باللفظ المشهور ومثاله لفظ الحركة لفظ مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب إلى جانب أمر معلوم لكل أحد أما الذي يقول به بعض المتكلمين وهو المعنى الذي يوجب ذلك الانتقال فهو أمر خفي

لا يتصوره الا انطواص من الناس واذا كان كذلك وجب أن يقال الحركية اسم لنفس هذا الانتقال
 لا للمعنى الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب أن يكون العلم اسما للنفس العالمية والقدرة اسما للقادرية
 لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية (المسئلة التاسعة والثلاثون) في المعنى المعنى اسم للصورة الذهنية
 لا للموجودات الخارجية لان المعنى عبارة عن الشيء الذي عناء العاني وقصده القاصد والنباتات هو
 الامور الذهنية وبالعرض الاشياء الخارجية فاذا قيل ان القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد أنه
 قصد بذلك اللفظ تعريف ذلك الامر المتصور (المسئلة الاربعون) قد يقال في بعض المعاني انه
 لا يمكن تعريفها بالافاظ مثل ان اندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من
 الطير وقد يقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وأيضاً بما اتفق حصول أحوال في نفس
 بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا فنقول اما القسم
 الاول فالسبب فيه ان ما به يمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطير وما وضعوا له في اللغة لفظة معينة بل
 لا يمكن ذكرها الا على سبيل الاضافة مثل أن يقال حلاوة النبات وحلاوة الطير فبالموضع لذلك التفرقة
 لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على
 ذلك التقدير وأما القسم الثاني وهو ان الانسان اذا أدرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس
 ما أدركوا تلك الحالة مخصوصة استحالة لهذا المدرك وضع لفظ تعريفه لان السامع ما لم يعرف المسمى
 أو لم يمكنه أن يفهم كونه هذا اللفظ موضوعا له فبالم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم
 أن يتصوروا كون هذه الافات موضوعا لها فلا جرم امتنع تعريفها اما لو فرضنا أن جماعة تصوروا
 تلك المعاني ثم وضعوا لها ألفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الاحوال بالبيانات
 اللفظية فهكذا يجب أن يتصور معنى ما يقال ان كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها بالافات (المسئلة
 الحادية والاربعون) في الحكمة في وضع الافات للمعاني وهي ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصل
 جميع مهماته فاحتاج الى أن يعرف غيره ما في ضميره ليتمكنه التوصل به الى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك
 التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصديق باليد والحركة بسائر الاعضاء الا ان
 أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الافات ويدل عليه وجوه أحدها ان النفس عند
 الانحارج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعها عن أسباب لحدوث الحروف المختلفة وهذه المعاني
 تحصل من غير كلفة ومعونة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرها والثاني ان هذه الاصوات كما توجد تفنى
 عقيبها في الحال فعند الاحتياج اليه تحصل وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضى والثالث أن الاصوات
 بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة وتلك الحروف الكثيرة بحسب
 تركيبات الكثيرة تتولد منها كلمات تكاد أن تصبح غير متناهية فاذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدا
 من تلك الكلمات توزعت الافات على المعاني من غير التباس واشباه ومثل هذا لا يوجد في الاشارة
 والتصديق فلهذه الاسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بان أحسن التعريفات لما في القلوب هو الافات
 (المسئلة الثانية والاربعون) كمال الانسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وجوهر النفس
 في أصل الخلقة عار عن هذين الكمالين ولا يمكنها اكتساب هذه الكالات الا بواسطة هذا البدن فصارت تخليق
 هذا البدن مطلوباً بهذه الحكمة ثم ان مصالح هذا البدن ما كانت تتم الا اذا كان القلب ينبوع الحرارة
 الغريزية ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لاجل التعديل فدفبر الخالق الرحيم الحكيم
 هذا المقصود بأن جعل للقلب قوة انبساطها يجذب الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ثم اذا بقي ذلك
 الهواء في القلب لحظة تسخن واحتد وقويت حرارته فاحتاج القلب الى دفعه مرة أخرى وذلك هو
 الانقباض فان القلب اذا انقبض انغصم ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة في جعل
 الحيوان متنبها والمقصود بالقصد الاول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل فوقع تخليق البدن في المرتبة

الثمانية من المطالبية ووقع تخليق القاب وجعله منبعاً للحرارة الغربية في المرتبة الثالثة ووقع اقدار القاب
 على الانبساط الموجب لانجذاب الهواء الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقدار
 القاب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة الخامسة ووقع صرف ذلك الهواء
 الخارج عند انقباض القاب الى مادة الصوت في المرتبة السادسة ثم ان المقدّر الحكيم والمدير الرحيم جعل
 هذا الامر المطلوب على سبيل الغرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت وخلق محاسن ومقاطع
 للصوت في الحلق واللسان والاسنان واشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث
 من تركيبات الكلمات التي لانهاية لها ثم أودع في هذا النطق والكلام حكماً عابدية وأمر اربابها بجز
 عقول الاولين والآخرين عن الاحاطة بقطرة من بحر هار شعله من شمسها فسبحان الخالق المدير بالحكمة
 الباهرة والقدرة الغير المتناهية (المسئلة الثالثة والاربعون) ظهر بما قلناه أنه لا معنى للكلام اللساني
 الا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الاصوات المقطعة والحروف المركبة معارف لما في الضمائر ولو قدرنا
 انهم كانوا قد نواضعوا على جعل أشياء غير ما معارف لما في الضمائر لكنا تلك الأشياء كلاماً أيضاً وإذا
 كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة بل أمر اوضاع اصطلاحية والتحقيق
 في هذا الباب ان الكلام عبارة عن قول مخصوص يفعله الحيوان لقادر لاجل أن يعرف غيره ما في ضميره
 من الارادات والاعتقادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متمكماً بهذه الحروف مجرد كونه
 فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص فأما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلوم
 والقدرة والارادات (المسئلة الرابعة والاربعون) لما ثبت ان الانبساط دلائل على ما في الضمائر والقلوب
 والمدلول عليه بهذه الالفاظ هو الارادات والاعتقادات أو نوع آخر قالت المعتزلة صيغة افعل لفظة
 موصوعة لارادة الفعل وصيغة الخبر لفظة موصوعة لتعريف ان ذلك القائل يعتقد ان الامر الفلاني كذا
 وكذا وقال أصحابنا الطلب النفساني مغاير للارادة والحكم الذهني أمر مغاير للاعتقاد * أما بيان ان
 الطلب النفساني مغاير للارادة فالدليل عليه انه تعالى أمر الكافر بالايمان وهذا متفق عليه ولكن لم يرد منه
 الايمان ولو أراد لموقع ويدل عليه وجهان الاول ان قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك
 القدرة مريداً للكفر لا مريداً للعلم مريداً للمعول وان كانت سالحة لا مريداً للايمان امتنع رجحان
 أحدهما على الآخر لا يرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان من الله تعالى
 فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجباً للكفر ومريداً للعلم مريداً للمعول فثبت انه تعالى مريد
 الكفر من الكافر والثاني انه تعالى عالم بأن الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد حصول الايمان والجمع بين
 الضدين محال والعالم يكون الشيء ممنوع الوقوع لا يكون مريداً له فثبت انه تعالى أمر الكافر بالايمان وثبت
 انه لا يريد منه الايمان فوجب أن يكون مدلول أمر الله تعالى فعل شيء آخر سوى الارادة وذلك هو المطلوب
 وأما بيان ان الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه ان القائل اذا قال العالم قديم فمدلول
 هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم وقد يقول القائل بلسانه هذا مع انه يعتقد أن العالم ليس بقديم
 فعلنا ان الحكم الذهني حاصل والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد (المسئلة الخامسة
 والاربعون) مدلولات الالفاظ قد تكون أشياء مغايرة للالفاظ كمنظومة السماء والارض وقد تكون مدلولاتها
 أيضاً ألفاظاً كقولنا اسم وفعل وحرف وعام وخاص ومجمل ومبين فان هذه الالفاظ أسماء ومسميات أيضاً
 ألفاظ (المسئلة السادسة والاربعون) طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال وأما النقل
 المتواتر والاحاد وهو صحيح وأما ما يتركب عنهما كما اذا قيل ثبت بالنقل جواز ادخال الاستثناء على صيغة من
 وثبت بالنقل ان حكم الاستثناء اخرج ما لولا له دخل فيه فيلزم من مجموعهما بحكم العقل كون تلك
 الصيغة موضوعة للعموم وعلى هذا الطريق تعويل الاكثرين في اثبات أكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا
 الاستدلال انما يصح لو قلنا ان واضح تينك المقدمتين وجب أن يكون معترفاً بهذه الملائمة والالزام التناقض

لكن الواضع للغات لو ثبت انه هو الله تعالى وجب تنزيهه عن المناقضة امالو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل متذكرا كان ذلك الدليل مثله (المسئلة السابعة والاربعون) اللغات المنقولة اليها بعضها منقول بالتواتر وبعضها منقول بالاتحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال أشهر الالفاظ هو قولنا الله وقد اختلفوا فيها فقبل انهم اليست عربية بل هي عبرية وقيل انها اسم علم وقيل انها من الاسماء المشتقة وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة وبقي الامر في هذه الاختلافات موقوفا الى الآن وأيضا لفظه الايمان والكفر قد اختلفوا فيه ما اختلفا فيه وكذا صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص مع انها أشد الالفاظ شهرة واذا كان الحال كذلك في الاظهر الاقوى فما ظنك بما سواها والحق ان ورود هذه الالفاظ في أصول هذه الموارد معلوم بالتواتر فأما ما هيأنا واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها وذلك لا يقدر في حصول التواتر في الاصل (المسئلة الثامنة والاربعون) منهم من سلم حصول التواتر في بعض هذه الالفاظ في هذا الوقت الا انه زعم ان حال الادوار الماضية غير معلوم فلعل النقل ينتهي في بعض الادوار الماضية الى الاتحاد وليس لقائل أن يقول لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ الى حد التواتر لان هذه المقدمة ان صحت فأنما تصح في الوقائع العظيمة وأما التصرفات في الالفاظ فهي وقائع حقيرة والحق ان العلم الضروري حاصل بأن لفظ السماء والارض والحداد والداركان حالها وحال اشباهاها في الازمنة الماضية كحالها في هذا الزمان (المسئلة التاسعة والاربعون) لاشك ان أكثر اللغات منقول بالاتحاد ورواية الواحد انما تنفذ الظن عند اعتبار أحوال الرواة وتصفح أحوالهم بالجرح والتعديل ثم ان الناس شرطوا هذه الشرائط في رواية الاحاديث ولم يعتبروها في رواية اللغات مع ان اللغات تجري مجرى الاصول للاحاديث ومما يؤكده هذا السؤال ان الادباء طعن بعضهم في بعض بالتجهيل نارة وبالنقص في أخرى والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصرين مشهورة ونسبة أكثر المحدثين أكثر الادباء الى ما لا ينبغي مشهورة واذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق تسقط أكثر اللغات عن درجات القبول والحق ان أكثر اللغات قريب من التواتر وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن (المسئلة الخسون) دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانهم موقوفة على نقل اللغات ونقل الاعراب والتصرفات مع أن أول أحوال تلك الناقين انهم كانوا اتحادا ورواية الاتحاد لا تنفذ الا الظن وأيضا تلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الاجال وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلي فان بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ الى المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الفتن أولى أن يكون ظنا والله أعلم

الباب الثاني في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامها وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) ذكر الرئيس أبو علي بن سينا في تعريف الصوت انه كيفية تحدث من توج الهواء المضغطين فارع ومقروع وأقول ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء أظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به بل هذا الذي ذكره ان كان ولا بد فهو إشارة الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته (المسئلة الثانية) يقال ان النظام المتكلم كان يزعم أن الصوت جسم وابطوله بوجوه منها ان الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ومنها ان الاجسام مبصرة ولموسة أو لا وثانيا وليس الصوت كذلك ومنها ان الجسم باق والصوت ليس كذلك وأقول النظام كان من أذكياء الناس ويبعد أن يكون مذهبه ان الصوت نفس الجسم الا انه لما ذهب الى أن سبب حدوث الصوت توج الهواء ظن الجهال به انه يقول انه عين ذلك الهواء (المسئلة الثالثة) قال بعضهم الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة وهو باطل لان الاصطكاك عبارة عن المماسه وهي مبصرة والصوت ليس كذلك وقيل الصوت نفس القرع أو القلع وقيل انه توج الحركة وكل ذلك باطل لان هذه الاحوال مبصرة والصوت غير مبصر والله أعلم (المسئلة الرابعة) قيل سببه القريب توج الهواء ولا نفي بالتوج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه الى منتهى واحد بعينه بل حالة شبيهة بتوج الهواء فانه أمر يحدث شيئا فشيئا الصدم بعد صدم وسكون بعد سكون

وأما سبب التوحيج فامساس عنيف وهو القرع أو تقريق حنيف وهو القلع ويرجع في تحقيق هذا الى كتبنا العقلية (المسئلة الخامسة) قال الشيخ الرئيس في حقه الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والنقل تميزا في السمع (المسئلة السادسة) الحروف امامصوتة وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين ولا يمكن ان ابتداءها أو صامتة وهي ما عداها اما المصوتة فلا شك انها من الهيئات العارضة للصوت وأما الصوامت فتمها ما لا يمكن تقديره كالبناء والتناء والبدال والطاء وهي لا توجد الا في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس وأول زمان ارساله وهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات وانما هي أمه وتحدث في مبدأ حدوث الاصوات وتسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف أطراف الاصوات ومبادئها ومن الصوامت ما يمكن تقديرها بحسب الظاهر ثم هذه على قسمين منها ما الظن الغالب انها آتية الوجود في نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس مثل الحاء والخاء فان الثاني ان هذه جاءت آتية متوالية كل واحد منها آتى الوجود في نفس الامر لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيعلمنا حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونه ازماني في الحقيقة كالسين والشين فانها هيئات عارضة للصوت مستقرة باستمراره (المسئلة السابعة) الحرف لا بد وأن يكون أماسا كالألف وتحركا ولا يزيد به حلول الحركة والسكون فيه لانهم من صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص (المسئلة الثامنة) الحركات أبعاض المصوتات والدليل عليه ان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان الا هذه الحركات ولان هذه الحركات اذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا (المسئلة التاسعة) الصامت سابق على المصوت المقصور الذي يسمى بالحركة بدليل أن التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت فلو كانت هذه الحركات حادثة على هذه الصوامت لزم الدور وهو محال (المسئلة العاشرة) الكلام الذي هو مركب من الحروف والاصوات فانه يتنوع في بديه العقل كونه قديما لوجهين الاول ان الكلمة لا تكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية فالتسابق المنقضي يحدث لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والا تاتي الحوادث بعد انقضاء الاول لاشك انه حادث والثاني ان الحروف التي منها تألفت الكلمة ان حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التتابع السبعة السبعة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها على سائرهما ولو حصلت على التتابع كانت حادثة واحتج القائلون بعدم الحروف بالعقل والنقل أما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها امتناز عما سواها والماهيات لا تقبل الزوال ولا العدم فكانت قديمة وأما النقل فهو ان كلام الله قديم وكلام الله ليس الا هذه الحروف فوجب القول بعدم هذه الحروف اما ان كلام الله قديم فلا ان الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو لم يكن كلام الله قديما لزم أن يقال انه تعالى كان في الازل ناقصا ثم صار في الازل كاملا وذلك باجماع المسلمين باطل وانما قلنا ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه أحدها قوله تعالى وان أحدم من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه الحروف فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله وثانيها ان من حان على سماع كلام الله تعالى فانه يتعلق بالبر والحنث بسماع هذه الحروف وثالثها انه نقل بالتواتر البناء أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول ان هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله فذكره متكررا لما عرف بالتواتر من دين محمد عليه الصلاة والسلام فيلزمه الكفر والجواب عن الاول ان ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية فيلزمكم تقدم الكل وعن الثاني ان ما ذكرتم من الاستدلال خفي في مقابلة الديدميات فيكون باطلا (المسئلة السادسة عشر) اذا قلنا ان هذه الحروف المتوالية والاصوات المتعاقبة انهم كلام الله تعالى كان المراد انهم أفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز وأما حديث الحنث والبر فذلك لان معنى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله قديم لم نعن به الا تلك الصفة

القدية التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات واذا قلنا كلام الله معجز لمحمد صلى الله عليه وسلم عنينا به
هذه الحروف وهذه الاصوات التي هي حادثة فان القديم كان موجودا قبل محمد عليه الصلاة والسلام فكيف
يكون معجزته واذا قلنا كلام الله سور وآيات عنينا به هذه الحروف واذا قلنا كلام الله فصيح عنينا به هذه
الالفاظ واذا مر عينا في تفسير كلام الله تعالى عنينا به أيضا هذه الالفاظ (المسئلة الثانية عشر) زعمت
الحشوية ان هذه الاصوات التي نسميها من هذا الانسان عين كلام الله تعالى وهذا باطل لانا علم بالبدية أن
هذه الحروف والاصوات التي نسميها من هذا الانسان صفة قائمة بلسانه وأصواته فلو قلنا بأنها عين كلام
الله تعالى لزمنا القول بأن الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الانسان وهذا
معلوم الفساد بالضرورة وأيضاً فهذا عين ما يؤوله النصارى من أن أقنوم الكلمة حات في ناسوت
صريح وزعموا انها حالة في ناسوت عيسى عليه السلام ومع ذلك فهي صفة لله تعالى وغير ذات الله عنه وهذا عين
ما يؤوله الحشوية من أن كلام الله تعالى حال في اسنان هذا الانسان مع انه غير ذات عن ذات الله تعالى ولا
فرق بين القولين إلا أن النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده وهو لا الحق قالوا بهذا القول
الخبث في حق كل الناس من المشرق الى المغرب (المسئلة الثالثة عشر) قالت الكرامية الكلام اسم
للقدرية على القول بدليل أن القادر على النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في الحال مستغلا بالقول وأيضاً
فصد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول فوجب أن يكون الكلام عبارة عن
القدرة على القول واذا ثبت هذا فهم يقولون ان كلام الله تعالى قديم بمعنى أن قدرته على القول قديمة أما
القول فانه حادث هذا تفصيل قولهم وقد أبطلناه (المسئلة الرابعة عشر) قالت الحشوية للاشعرية ان كان
مرادكم من قولكم ان القرآن قديم هو أن هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع الأمور
والخبريات وجب أن يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديماً لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه
وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبراً عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق
بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والهجو في كونه قديماً بهذا التفسير وان كان المراد من كونه قديماً
وجهها آخر سوى ذلك فلا بد من بيانه وال جواب اننا لنلتزم كون كلامه تعالى متعلقاً بجميع الخبرات وعلى
هذا التقدير فيسقط هذا السؤال واعلم اننا لا نقول ان كلامه لا يتعلق بجميع الخبرات لكن كونها كذبا والكذب
في كلام الله محال لانه تعالى لما أخبر أن أقواماً أخبروا عن تلك الكاذب والفحشيات فهذا لا يكون كذباً
وانما يمنع منه لا مريد يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقائص والاخبار عن هذه الفحشيات والسخفيات
تجبرى مجرى النقص وهو على الله محال واعلم ان مباحث الحرف والصوت وتشرى العضلات الفاعلات
للحروف وذكر الاشكال المذكورة في قدم القرآن أمور صعبة دقيقة فالاولى الاكتفاء بما ذكرناه والله
أعلم بالصواب

الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اعلم ان تقسيم الكلمة الى هذه الانواع الثلاثة يمكن ابراده من وجهين الاول ان
الكلمة اما أن يصح الاخبار عنها وبها هي الاسم واما أن لا يصح الاخبار عنها لكن يصح الاخبار بها وهي
الفعل واما أن لا يصح الاخبار عنها ولا بها وهو الحرف واعلم أن هذا التقسيم مبني على أن الحرف والفعل
لا يصح الاخبار عنهم وعلى أن الاسم يصح الاخبار عنه فلذلك ذكر هذين البعثن في مسألتين (المسئلة الثانية)
اتفق الخوليون على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهم ما قالوا لانه لا يجوز أن يقال ضرب قتل ولقتال
أن يقول المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام وأيضاً فانه لا يصح أن يقال جدار سماوي لم يدل ذلك على
ان الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه لا جل ان المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام فكذلك هاهنا تم قيل
الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه الاول أما اذا أخبرنا عن ضرب يضرب اضرب بأنها
أفعال فالخبر عنه في هذا الخبر أمان يكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً فان كان الاول كان هذا الخبر كذباً وليس كذلك

وان كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبر عنه فان قالوا المخبر عنه بهذا الخبر هو هذه الصيغة وهي
 اسماء قلنا هذا السؤال ركيك لانه على هذا التقدير يكون المخبر عنه بأنه فعل اسماء فارجع حاصل هذا السؤال
 الى القسم الاول من القسمين المذكورين في أول هذا الاشكال وقد ابطالناه الثاني اذا أخبرنا عن الفعل
 والحرف بأنه ليس باسم فالتقرير عين ما تقدم الثالث ان قولنا الفعل لا يخبر عنه اخبار عنه بأنه لا يخبر عنه
 وذلك متناقض فان قالوا المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ فقول قد أجبتنا عن هذا السؤال فانما نقول
 المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم مخبر عنه وأقل درجاته أن يخبر عنه بأنه اسم وان
 كان فعلا فقد صار الفعل مخبر عنه الرابع الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية
 معلومة مميزة عما عداها وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره فاذا أخبرنا عن الفعل
 من حيث هو فعل بأنه ماهية ممتازة عن الاسم فقد أخبرنا عنه بهذا الامتياز الخامس الفعل اما أن يكون
 عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى الخصوص واما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى الخصوص الذي هو
 مدلول لهذه الصيغة فان كان الاول فقد أخبرنا عنه بكونه دليلا على المعنى وان كان الثاني فقد أخبرنا عنه
 بكونه مدلولاً لتلك الصيغة فهذه سوالات صعبة في هذا المقام (المسئلة الثالثة) طعن قوم في قولهم
 الاسم ما يصح الاخبار عنه بأن قالوا لفظة أين وكيف واذا اسما مع انه لا يصح الاخبار عنها وأجاب عبد
 القاهر النحوي عنه بانما اذا قلنا الاسم ما جاز الاخبار عنه أردنا به ما جاز الاخبار عن معناه ويصح الاخبار
 عن معنى اذا لانا اذا قلت آتيت اذا طلعت الشمس كان المعنى آتيت وقت طلوع الشمس والوقت يصح
 الاخبار عنه بدليل انك تقول طاب الوقت وأقول هذا العذر ضعيف لان اذا ليس بمعناه الوقت فقط بل
 بمعناه الوقت حال ما نتجه له ظرفا لشيء آخر والوقت حال ما جعل ظرفا لحدث آخر فانه لا يمكن الاخبار
 عنه البتة فان قالوا لما كان أحد أجراء ما هيته اسماء واجب كونه اسما فقول هذا باطل لانه ان كنى هذا
 القدر في كونه اسما واجب أن يكون الفعل اسما لان الفعل أحد أجراء ما هيته المصدر وهو اسم ولما كان
 هذا باطلا فكذلك ما قالوه (المسئلة الرابعة) في تقرير النوع الثاني من تقسيم الكلمة أن تقول الكلمة
 اما أن يكون معناها مستقلا بالعلمية أولا يكون والثاني هو الحرف اما الاول فاما أن يدل ذلك اللفظ
 على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل أولا يدل وهو الاسم وفي هذا القسم سوالات ذكرها في حد الاسم
 والفعل (المسئلة الخامسة) في تعريف الاسم الناس ذكرها فيه وجوها التعريف الاول ان الاسم
 هو الذي يصح الاخبار عن معناه واعلم ان صحة الاخبار عن ماهية الشيء يحكم يحصل له بعد تمام ماهيته
 فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين الاول ان الفعل
 والحرف يصح الاخبار عنهما والثاني ان اذا وكيف وأين لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقريره من
 السؤالين التعريف الثاني ان الاسم هو الذي يصح أن يأتي فاعلا أو مفعولا أو مضافا واعلم ان حاصله يرجع
 الى ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه والتعريف الثالث ان الاسم كلمة تستحق الاعراب في أول الوضع
 وهذا أيضا رسم لان صحة الاعراب حالة طارئة على الاسم بعد تمام الماهية وقولنا في أول الوضع احتراز عن
 شيئين أحدهما المبنيات فانما لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة
 والاقبلت الاعراب والثاني ان المضارع معرب لكن لانه بل بسبب كونه مشابها للاسم وهذا
 التعريف أيضا ضعيف التعريف الرابع قال الزمخشري في المفصل الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة
 مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه الاول انه قال في تعريف الكلمة انها اللفظ
 الدال على معنى منفرد بالوضع ثم ذكر فيما كتب من حواشي المفصل انه انما واجب ذكر اللفظ لاننا قلنا
 الكلمة هي الدالة على المعنى لا تقتضى باللفظ والخط والاشارة فيقال له هذا الكلام ان كان حقا فهو متوجه
 على قولنا الاسم ما دل على معنى في نفسه فان العقد والخط والاشارة كذلك مع انها ليست أسماء والثاني
 ان الضمير في قوله في نفسه اما أن يكون عائدا الى الدال أو الى المدلول أو الى شيء ثالث فان عاد الى الدال

صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل في الاسم فيصير المعنى الاسم ما دل على معنى هو مدلوله وهذا
عبرت بهم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل فإنه لفظ يدل على مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم
ما دل على معنى حاصل في نفس ذلك المعنى وذلك يتخفى كون الشيء حاصل في نفسه وهو محال فان قالوا معنى
كونه حاصل في نفسه انه ليس حاصل في غيره فقول في هذا التفسير ينتقض الحد بأسماء الصفات
والنسب فان تلك المسماة حاصل في غيرها التعريف انما من أن يقال الاسم كلمة دالة على معنى مستقل
بالعلمية من غير أن يدل على الزمان الماهين الذي وقع فيه ذلك المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد
والاشارة فان قالوا لم يقولوا لفظة دالة على كذا وكذا قلنا لا نأجلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنس
للأسم والمذكور في المدح والجنس القريب لا البعيد وأما شرط الاستقلال بالعلمية فقبل انه باطل طردا
وعكسا أما الطرد فحين وجوه الأول ان كل ما كان معلوما فانه لا بد وأن يكون مستقلا بالعلمية لان الشيء
ما لم تتوهمه امتهن أن يتوهم غيره واذا كان تصويره في نفسه متقدما على تصويره مع غيره كان مستقلا
بالعلمية الثاني ان مفهوم الحرف يستقل بأن يعلم كونه غير مستقل بالعلمية وذلك استقلال الثالث
ان الخويعين اتفقوا على ان البناء تفيد الاصاق ومن تفيد التبعية في الاصاق ان كان مستقلا بالعلمية
وجب أن يكون المفهوم من البناء مستقلا بالعلمية فيصير الحرف اسما وان كان غير مستقل بالعلمية كان
المفهوم من الاصاق غير مستقل بالعلمية فيصير الاسم حرفا وأما العكس فهو ان قولنا كم وكيف ومتى
واذا وما الاستفهامية والشرطية كلها أسما مع ان مفهومها غير مستقلة وكذلك الموصولات
الثالث ان قولنا من غير دلالة على زمان ذلك المعنى يشكل بلفظ الزمان والغد واليوم وبالأصطباح
وبالاعتباق والبطواب عن السؤال الأول اننا نذكر تفرقة بين قولنا الاصاق وبين حرف البناء في قولنا
كتبنا بالقلم فنريد بالاستقلال هذا المقدر فأما لفظ الزمان واليوم والغد بخوابه ان معنى هذه الالفاظ
نفس الزمان ولادالة منها على زمان آخر لسماء وأما الاصطباح والاعتباق فجزؤه الزمان والفعل هو الذي
يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل على ما تقدم قولهم اعتبى يعقب فأدخلوا الماضي والمستقبل
على الاصطباح والاعتباق (المسئلة السادسة) علامات الاسم اما أن تكون لفظية أو معنوية فاللفظية اما
أن تحصل في أول الاسم وهو حرف تعريف أو حرف جزا أو في حشوه كياء التصغير وحرف التكسير أو في آخره
كحرف التنبيه والجمع وأما المعنوية فهي كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا اليه ومخبرا عنه
ومستحقا للاعراب بأصل الوضع (المسئلة السابعة) ذكرنا للفعل تعريفات التعريف الأول قال
سبويه انها أمثلة أخذت من لفظا أحداث الاسماء وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول التعريف الثاني انه
الذي أسند الى شيء ولا يستند اليه شيء وينتقض باذ وكيف فان هذه الاسماء يجب استنادها الى شيء آخر فيمتنع
استناد شيء آخر اليها التعريف الثالث قال الزمخشري الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف
لوجهين الأول انه يجب أن يقال كلمة دالة على اقتران حدث بزمان وانما يجب ذكر الكلمة لوجه
أحدها اننا لو لم نقل بذلك لانتقض بقولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الالفاظ دال على اقتران
حدث بزمان مع ان هذا المجموع ليس بفعل اما اذا قيل ان هذه الكلمة اندفع هذا السؤال لان مجموع هذه
الالفاظ ليس كلمة واحدة وثانيها اننا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد والاشارة وثالثها ان الكلمة
ان كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر في الحد الوجه الثاني ما ذكره بعد ذلك
التعريف الرابع الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشي غير معين في زمان معين وانما قلنا كلمة لانها هي الجنس
القريب وانما قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شيء لان المصدر قد يكون أمرا ثابتا كقولنا
ضرب وقتل وقد يكون عدميا مثل في وعدم فان مصدره ما القناء والعدم وانما قلنا لشي غير معين
لأننا نسقيم الدال على أن هذا المقدار معتبر وانما قلنا في زمان معين احتراز عن الاسماء واعلم ان في هذه
القيود مباحثات القيد الأول هو قولنا يدل على ثبوت المصدر لشي فيه اشكالان الأول اننا اذا قلنا

لخلق الله العالم فنقولنا خلق اما أن يدل على ثبوت الخلق لله سبحانه وتعالى أو لا يدل فان لم يدل بطل ذلك القيد
 وان دل فذلك الخلق يجب أن يكون مغاير للمخلوق وهو ان كان محدثا فمقتضى خلقه آخر ولزم التسلسل
 وان كان قديما لزم قدم المخلوق والثاني انا اذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود
 لشيء أو لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لزم أن يكون الوجود حاصلا لشيء غيره وذلك الغير يجب
 أن يكون حاصلا في نفسه لان ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له فيلزم أن يكون حصول
 الوجود له مسبوقا بحصول آخر الى غير النهاية وهو محال والمثال انا اذا قلنا عدم الشيء وفنى فهذا يقتضى
 حصول العدم وحصول الفناء تلك الماهية وذلك محال لان العدم والفناء فني محض فكيف يعقل
 حصولهما لغيرهما. والرابع ان على تقدير أن يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا انه حصل
 الوجود لهذه الماهية فيلزم حصول وجود آخر لتلك الوجود الى غير نهاية وهو محال وأما على تقدير أن
 يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضى حصول وجود ذلك الشيء والالزم
 أن يكون الوجود زائدا على الماهية ونحن الآن انما نتكلم على تقدير أن الوجود نفس الماهية (وأما القيد
 الثاني وهو قولنا في زمان معين فنبينه سوالات أحدها انا اذا قلنا وجد الزمان أو قلنا فنى الزمان فهذا
 يقتضى حصول الزمان في زمان آخر ولزم التسلسل فان قالوا يكفي في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في
 زمان آخر بحسب الوهم الكاذب قلنا الناس أجمعوا على ان قولنا حدث الزمان وحصل بعد ان كان معدوما
 كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذا وثانيها انا اذا قلنا كان العالم
 معدوما في الازل فنقولنا كان فعلا فلا أشعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان في الازل وهو محال
 فان قالوا ذلك الزمان مقدر لا محقق قلنا التقدير الذهني ان طابق الخارج عاد السؤال وان لم يطابق كان
 كذبا ولزم نفي الحد وثالثها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل فهذا يقتضى كون الله زمانيا وهو
 محال ورابعها انه يتقضى بالافعال الناقصة فان كان الناقصة اما أن تدل على وقوع حدث في زمان
 أو لا تدل فان دلت كان تاما لانا نقصا لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا كلاما
 تاما لانا نقصا وان لم يدل وجب أن لا يكون فعلا وخامسها انه يطل باسماء الافعال فانها تدل على أفعال
 دالة على الزمان المعين والدال على الشيء دال على ذلك الشيء فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين
 وسادسها ان اسم الفاعل يتناول اما الحال واما الاستقبال ولا يتناول الماضي البتة فهو دال على الزمان
 المعين والجواب اما السؤالات الاربعة المذكورة على قولنا الفعل يدل على ثبوت المصداق لشيء والثلاثة
 المذكورة على قولنا الفعل يدل على الزمان بخوابها ان اللغوي يكفي في علمه تصور المفهوم سواء كان حقا
 أو باطلا وأما قوله يشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلنا الذي أقول به واذهب اليه ان لفظة كان تامة
 مطلقة لان الاسم الذي يسند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا كان الشيء
 بمعنى حدث وحصل وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفة شيء آخر مثل قولنا كان زيد منطلقا
 فان معناه حدوث موصوفة زيد بالانطلاق فلفظ كان هاهنا معناه أيضا الحدوث والوقوع الا أن هذه
 الماهية لما كانت من باب النسب والنسبة يمنع ذكرها الا بعد ذكر المتنسبين لاجرم وجب ذكرهما هاهنا
 فكما ان قولنا كان زيد معناه انه حصل ووجد فكذلك قولنا كان زيد منطلقا معناه انه حصلت موصوفة
 زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الاولون عنه وقوله خامسها يطل ما ذكرتم باسماء الافعال
 قلنا المعترفى كون اللفظ فعلا دلالة على الزمان ابتداء لا بواسطة وقوله سادسها اسم الفاعل مختص بالحال
 والاستقبال قلنا لا نسلم بدليل انهم قالوا اذا كان بمعنى الماضي لم يعمل عمل الفعل واذا كان بمعنى الحال
 فانه يعمل عمل الفعل (المسئلة الثامنة) الكلمة اما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية أو لا يكون
 وهذا الاخير هو الحرف فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمي ثم نقول والمستقل بالمعلومية اما أن
 يدل على الزمان المعين لذلك المسمى أو لا يدل والذي لا يدل هو الاسم فامتياز الاسم عن الفعل بقيد عدمي وأما

الفعل فان ماهيته مركبة من القيود الوجودية (المسئلة التاسعة) اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما الا ان ذلك الشيء غير مذكور على التعيين بحسب هذا اللفظ فان قالوا هذا محال ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب الثاني انها لو دللت على استناد الضرب الى شيء منهم في نفس الامر وجب أن يمنع اسناده الى شيء معين والالزام التناقض ولو دللت على استناد الضرب الى شيء معين فهو باطل لاننا علم بالضرورة ان مجرد قولنا ضرب ما وضع لاستناد الضرب الى زيد بعينه او عمر وبعينه والجواب عن هذين السؤالين بجواب واحد وهو ان ضرب صيغة غير موضوعه لاستناد الضرب الى شيء منهم في نفس الامر بل وضعت لاستناده الى شيء معين يذكره ذلك القائل فقبل أن يذكره القائل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا لتعديقه والتكذيب وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل (المسئلة العاشرة) قالوا الحرف ما جاء لعني في غيره وهذا لفظ مهم لانهم ان أرادوا ان الحرف ما دل على معنى يكون المعنى حاصل في غيره وحالا في غيره لمهم أن تكون أسماء الاعراض والصفات كلها حروفا وان أرادوا به انه الذي دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد وان أرادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه (المسئلة الحادية عشر) التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة الاسم مع الاسم وهو الجمله الحاصلة من المبتدأ والخبر والاسم مع الفعل وهو الجمله الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق وأما الثالث وهو الاسم مع الحرف فقبل انه يفيد في صورتين الصورة الاولى قولك يا زيد فقبل ذلك انما أفاد لان قولنا يا زيد في تقدير انادى واحتجوا على صحة قولهم بوجهين الاول ان لفظ ياتدخلة الالة ودخول الالة لا يكون الا في الاسم والفعل والثاني ان لام الجزر تتعلق به فيقال يا زيد فان هذه الالة لام الاستغناء وهي حرف جزر ولو لم يكن قولنا يا قائمة مقام الفعل والالماجاز أن يتعلق بها حرف الجزر لان الحرف لا يدخل على الحرف ومنهم من أنكروا أن يكون يا بمعنى أنادى واحتج عليه بوجوه الاول ان قوله أنادى اخبار عن النداء والاختبار عن الشيء مغاير للخبر عنه فوجب أن يكون قولنا أنادى زيدا مغايرا لقولنا يا زيد الثاني ان قولنا أنادى زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملها الثالث ان قولنا يا زيد ليس خطابا بالامع المنادى وقولنا أنادى زيدا غير مختص بالمنادى الرابع ان قولنا يا زيد يدل على حصول النداء في الحال وقولنا أنادى زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال الخامس أنه يصح أن يقال أنادى زيدا قائما ولا يصح أن يقال يا زيد قائما فدللت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين الصورة الثانية قولنا زيدا في الدار فقولنا زيدا مبتدأ والخبر هو ما دل عليه قولنا في الدار ان المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار او في المسجد فاضيفت هذه الظرفية الى الدار لتميز هذه الظرفية عن سائر أنواعها فان قالوا هذا الكلام انما أفاد لان التقدير زيدا مستقر في الدار وزيدا مستقر في الدار فنقول هذا باطل لان قولنا مستقر معناه حصل في الاستقرار فكان قولنا فيه يفيد حصولا آخر وهو انه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفرض الى التسلسل وهو محال فثبت ان قولنا زيدا في الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمرة (المسئلة الثانية عشر) الجمله المركبة اما ان تكون مركبة تركيبا أوليا أو ثانويا أما المركبة تركيبا أوليا فهي الجمله الاسمية أو الفعلية والاشبهه ان الجمله الاسمية أقدم في الرتبة من الجمله الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب فالجمله الاسمية يجب أن تكون أقدم من الجمله الفعلية ويمكن أن يقال بل الفعلية أقدم لان الاسم غير أصيل في أن يستند الى غيره فكانت الجمله الفعلية أقدم من الجمله الاسمية وأما المركبة تركيبا ثانويا فهي الجمله الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان قولك الشمس طالعة جملة وقولك النهار موجود جملة أخرى ثم أدخلت حرف الشرط في احدي الجملتين وحرف الجزاء في الجمله الاخرى فحصل من مجموعهما جملة واحدة والله أعلم

الباب الرابع في تقسيمات الاسم الى أنواعه وهي من وجوه

(التقسيم الاول) أما أن يكون نفس تعور معناه مانعا من الشركة أولا يكون فان كان الاول فأما أن يكون
 ظاهر او هو العلم وأما أن يكون مضمرا او هو معلوم وأما اذ لم يكن مانعا من الشركة فالله هو منه اما أن يكون
 ماهية معينة وهو اسماء الاجناس واما أن يكون مفهوماه انه شئ تمام وصرف بالصفة الفلانية وهو المشتق
 كقولنا اسود فان مذهومه انه شئ ماله اسود ثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحت انواع ثلاثة اسماء
 الاعلام واسماء الاجناس والاسماء المشتقة فلنذكر احكام هذه الاقسام (النوع الاول احكام الاعلام)
 وهي كثيرة الحكم الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فائدة أصلا وأقول حق ان العلم لا يفيد صفة
 في المسمى واما ليس بحق انه لا يفيد شيئا وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة الحكم الثاني اتفقوا
 على ان الاجناس لها اعلام فقولنا أسد اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا أسامة اسم علم لهذه الحقيقة
 وكذلك قولنا أغلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا أغلب اسم علم لها وأقول الفرق بين اسم الجنس وبين علم
 الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمي
 أشخاصا كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا زيد موضوع لفائدة القدر المشترك بين تلك الاشخاص
 بل لاجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه وتعريف تلك من حيث انها تلك على
 سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فتقول اذا قال الواضع وضعت لفظ أسامة لفائدة ذات كل واحد من
 أشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ
 الاسد لفائدة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على
 الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس الثاني انه لم وجدوا
 أسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم انه مالم يحصل في الاسم شيئا لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا
 في هذا اللفظ التأنيث ولم يجدوا شيئا آخر سوى العلمية فاعتمدوا كونه علما لهذا المعنى الحكم الثالث
 اعلم ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختلف نوع بحكم واحتيج الى الاخبار عنه بذلك الحكم
 الخاص ومعلوم ان ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن الابد ذكر الخبر عنه على سبيل الخصوص
 فاحتيج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة الحكم الرابع انه لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لاشخاص الناس
 فوق ثبوتها لساير الحيوانات لاجرم كان وضع الاعلام لاشخاص الانسانية أكثر من وضعها لساير الذوات
 الحكم الخامس في تقسيمات الاعلام وهي من وجوه الاول العلم اما أن يكون اسما كبراهيم وموسى
 وعيسى وألقبا كاسرائيل أو كنية كابي لهب * واعلم ان هذا التقسيم يتفرع عليه احكام الحكم الاول
 الذي اما أن يكون له الاسم فقط أو اللقب فقط أو الكنية فقط أو الاسم مع اللقب أو الاسم مع الكنية
 أو اللقب مع الكنية واعلم أن سبويه أفرد أمثلة الاقسام المذكورة من تركيب الكنية والاسم وهي
 ثلاثة أحدها الذي له الاسم والكنية كالضبع فان اسمه احضاجر وكنيته أتم عامر وكذلك يقال
 للاسد أسامة وأبو الحارث وللغلب نعاله وأبو الحصين وللعقرب شبوة وأتم عريط وثانيه أن يحصل له الاسم
 دون الكنية كقولنا قثم لذكر الضبع ولا كنية له وثالثها الذي حصلت له الكنية ولا اسم له كقولنا
 للحيوان المعين أبو راقش الحكم الثالث الكنية قد تكون بالاضافات الى الأباء والى الاقهار والى البنين
 والى البنات فالكنى بالآباء كما يقال للذئب أبو جعدة وللإيض أبو الجون وأما الاقهار فكما يقال
 للداهية أتم حبو كرى وللحمر أتم لبلى وأما البنين فكما يقال للغراب ابن دأية وللرجل الذي يكون حاله منكشفا
 ابن جلا وأما البنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل وللحصاة بنت الارض الحكم الرابع الاضافة في الكنية
 قد تكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمارة بنان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون
 وابن محاض وبنت محاض لان النسابة اذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير محاضا الا بعد سنة
 والمحاض الحامل المقرب فولدها ان كان ذكر فهو ابن محاض وان كان أنثى فهي بنت محاض ثم اذا ولدت
 وصار لها ابن صارت لبونا فاضيف الولد اليها باضافة معلومة الحكم الخامس اذا اجتمع الاسم واللقب

فالاسم اما أن يكون مضافاً أو لا فان لم يكن مضافاً ضيف الاسم الى اللقب يقال هذا سعيد كزرقيس بطة
 لانه يصير الموضع منزلة الاسم الواحد وأما ان كان الاسم مضافاً فهم يقرءون اللقب فيقولون هذا عبد الله
 بطة الحكم السادس المقتضى حصول الكنية أمور أحدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا أبو طالب فانه
 كفى بآبائه طالب وثانيها التناول والرجاء كقولهم أبو عمر ولبن يرجو ولد ايطول عمره وأبو الفضل لمن يرجو
 ولد اجمعه للفضائل وثانيها الالقاء الى الضد كابي يحيى للموت ورابعها أن يكون الرجل انساناً مشهوراً
 وله أب مشهور فيتقارضان الكنية فان يوسف كنيته أبو يعقوب ويعقوب كنيته أبو يوسف وخامسها
 اشتراك الرجل بخصلة فيكنى بها اما بسبب اتصافه بها أو اتصافه اليها بوجه قريب أو بعيد (التقسيم الثاني
 للاعلام) العلم اما أن يكون مفرداً كزيد او مركباً من كلمتين لاعلاقة بينهما ما كعبدك أو بينهما علاقة وهي اما
 علاقة الاضافة كعبد الله وأبي زيد أو علاقة الاستناد وهي اما جله اسمية أو فعلية ومن فروع هذا الباب
 انك اذا جعلت جله اسم علم تغيرها البتة بل تتركها اجماعاً مثل تأبط شراً ويرق فخره (التقسيم الثالث) العلم
 اما أن يكون منقولاً أو مرئياً أما المنقول فاما أن يكون منقولاً عن لفظ مفيد أو غير مفيد والمنقول من
 المفيد اما أن يكون منقولاً عن الاسم أو الفعل أو الحرف أو ما يتركب منها أما المنقول عن الاسم فاما أن
 يكون عن اسم عين كاشد وفوزا وعن اسم معنى كفضل ونصر او عن صفة حقيقية كالحسن أو عن صفة
 اضافية كالد كور والمرزود والمنقول عن الفعل اما أن يكون منقولاً عن صيغة الماضي كشمز أو عن
 صيغة المضارع كيجي أو عن الامر كاطرقا والمنقول عن الحرف كرجل سميت بصيغة من صيغ الحروف وأما
 المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيداً فهو المذكر في التقسيم الثاني وان كان غير مفيد
 فهو ويقيده وأما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية بطباطبا وأما المرئى فقد يكون قياساً
 مثل عمران وجدان قائم من أسماء الاجناس مثل سرحان ونذمان وقد يكون شاذاً اقلنا بوجه نظيره مثل
 تجيب وموهب (التقسيم الرابع) الاعلام اما أن تكون للذوات أو للمعاني وعلى التقديرين فالأصل أن يكون
 العلم علم الشخص أو علم الجنس فهنا أقسام أربعة وقبل الخوض في شرح هذه الاقسام فيجب أن تعلم ان
 وضع الاعلام للذوات أكثر من وضعها للمعاني لان أشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض بالاخبار عن
 أحوالها على سبيل التعيين أما أشخاص الصفات فليست كذلك في الاغلب وليرجع الى أحكام الاقسام
 الاربعة فالقسم الاول العلم للذوات والشرط فيه أن يكون المسمى بالوفاء للواقع والاصل في المألوفات
 الانسان لان مستعمل أسماء الاعلام هو الانسان وان الشيء بنوعه أتم من الفه بغير نوعه وبعد
 الانسان الاشياء التي يكثر احتياج الانسان اليها وتكثر مشاهدتها وهذا السبب وضعوا اعوج ولاحقا
 علمان لفرسين وشذة او علميا الفحلين وضميران لكاب وكساب لكابة وأما الاشياء التي لا يألفها الانسان
 فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها أما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات وهو مثل أسامة للأسد وفعالة
 للثعلب وأما القسم الثالث فهو وضع الاعلام للأفراد المعينة من الصفات وهو مفقود لعدم الفائدة
 وأما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني والاضابط فيه انما اذا رآنا حصول سبب واحد من الاسباب
 التسعة المانعة من الصرف ثم منعوه الصرف علماً انهم جعلوه علماً لما ثبت ان المنع من الصرف لا يحصل
 الا عند اجتماع سببين وذكر ابن جني أمثلة لهذا الباب وهي تسميتهم التسبيح بسبحان والعدو بكيسان لانهما
 غير منصرفين فالسبب الواحد وهو الالف والنون حاصل ولا بد من حصول العلمية لئتم السببان (التقسيم
 الخامس للاعلام) اعلم ان اسم الجنس قد ينقلب اسم علم كما اذا كان المفهوم من اللفظ أمراً اكلياً صالحاً لان
 يشترك فيه كثيرون ثم انه في العرف يختص بشخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل اسم لكل نجم ثم اختص
 في العرف بالنجم وكذلك السماء اسم مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين
 الباب الخامس في أحكام أسماء الاجناس والاسماء المشتقة وهي كثيرة
 اما أحكام أسماء الاجناس فهي أمور (الحكم الاول) المناهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة وقد ثبت

في العقليات ان المركب قبل البسيط في الجنس وان البسيط قبل المركب في الفصل وثبت بحسب الاستقراء ان قوة الجنس سابقة على قوة الفصل في الشدة والقوة فوجب أن تكون أسماء الماهيات المركبة سابقة على أسماء الماهيات البسيطة (الحكم الثاني) أسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه فلو كان اسمه أيضا مشتقا لزم اما التسلسل أو الدور وهو ما محالان فيجب الاتهام في الاشتقاق الى أسماء موضوعات جامدة فال موضوع غني عن المشتق والمشتق محتاج الى الموضوع فوجب كون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق ويظهر بهذا ان هذا الذي يعتاده اللغويون والنحويون من السعي البليغ في أن يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء آخر سعي باطل وعمل ضائع (الحكم الثالث) الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما متخير او حال في التحيز أو لا متخير ولا حال في التحيز أما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل وانما يحصل الشعور بالقسمين الأولين ثم انه ثبت بالدليل ان المتخيرات متساوية في تمام ذواتها وان الاختلاف بينها انما يقع بسبب الصفات القائمة بها فالأسماء الواقعة على كل واحد من أنواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها وهذا هو الحكم في الاكثر الاغلب وأما أحكام الاسماء المشتقة فهي أربعة الحكم الاول ليس من شرط الاسم المشتق أن يكون الذات موصوفة بالمشتق منه بدليل أن المعلوم مشتق من العلم مع ان العلم غير قائم بالعلم ولوم فكذا القول في المذكور والمرئ والمسموع وكذا القول في الملائق والرامي الحكم الثاني شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال بدليل ان من كان كافرا ثم أسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق الحكم الثالث المشتق منه ان كان ماهية مركبة لا يمكن حصول أجزائها على الاجتماع مثل الكلام والقول والصلاة فان الاسم المشتق انما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء الحكم الرابع المفهوم من الضارب انه شيء مثله ضرب فأما ان ذلك الشيء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف الابدالة الالتزام

الباب السادس في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني وذكر الاحكام المفرعة على هذين القسمين وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) في لفظ الاعراب وجهان أحدهما أن يكون مأخوذا من قولهم أعرب عن نفسه اذا بين ما في ضميره فان الاعراب ايضاح المعنى والثاني أن يكون أعرب منقولاً من قولهم عربت معدة الرجل اذا فسدت فكان المراد من الاعراب ازالة الفساد ورفع الابهام مثل أجمعت الكتاب بمعنى أرلت بحمته (المسئلة الثانية) اذا وضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية موروذا لحوال مختلفة وجب أن يكون اللفظ موروذا لحوال مختلفة لتكون الاحوال المختلفة اللفظية دالة على الاحوال المختلفة المعنوية كما ان جوهر اللفظ لما كان دالا على أصل الماهية كان اختلاف أحواله دالا على اختلاف الاحوال المعنوية فتلك الاحوال المختلفة اللفظية الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية هي الاعراب (المسئلة الثالثة) الافعال والحروف أحوال عارضة للماهيات والعوارض لا تعرض لها عوارض أخرى هذا هو الحكم الاكثري وانما الذي يعرض لها الاحوال المختلفة هي الذات والافعال الدالة عليها هي الاسماء فالمشتق للاعراب بالوضع الاول هو الاسماء (المسئلة الرابعة) انما اختص الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين الاول ان الاحوال العارضة للذات لا توجد الا بعد وجود الذات واللفظ لا يوجد الا بعد وجود الحرف الاخير منه فوجب أن تكون العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد تمام الكلمة الثاني ان اختلاف حال الحرف الاول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف أوزان الكلمة فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة (المسئلة الخامسة) الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبنيات والاعراب غير موجودة فيها بل الاعراب عبارة

عن استحقاقها هذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب
 حالة معقولة لا محسوسة (المسئلة السادسة) اذا قلنا في الحرف انه متحرك أو ساكن فهو مجاز لان الحركة
 والساكن من صفات الاجسام والحرف ليس بجسم بل المراد من حركة الحرف صوت مخفى وحس يوجد
 عقب التلفظ بالحرف والساكن عبارة عن أن يوجد الحرف من غير أن يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى
 بالحركة (المسئلة السابعة) الحركات اما سرية أو محتلة والصريحة امام مفردة أو غير مفردة فالمفردة
 ثلاثة وهي الفتحة والكسرة والضمة وغير المفردة ما كان بين بين وهي ستة لكل واحدة قسمان فالفحة
 ما بين ما بين الكسرة أو ما بين ما بين الضمة ولا كسرة ما بين ما بين الضمة أو ما بين ما بين الفتحة والضمة على هذا
 القياس فالجاء وع تسعة وهي امام شبعة أو غير شبعة فهي ثمانية عشر والتاسعة عشر المحتلة وهي
 ما تكون حركة وان لم يتميز في الحس لها مبدأ وتسمى الحركة المجهولة وبها قرأ أبو عمرو وقربوا الى بارئكم محتلة
 الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها (المسئلة الثامنة) لما كان المرجع بالحركة والساكن في هذا الباب
 الى أصوات مخصوصة لم يجب القطع بانحصار الحركات في العدد المذكور قال ابن جني اسم المفتح
 بالفارسية وهو كيد لا يعرف ان أوله متحرك أو ساكن قال وحديثي أبو علي قال دخلت بلدة فسمعت أهلها
 ينطقون بفتحة غريبة لم أسمعها قبل فتعجبت منها وأتت هناك أيا ما قمت كلمت أيضا بها فلما فارقت تلك البلدة
 نسيها (المسئلة التاسعة) الحركة الاعرابية متأخرة عن الحرف تأخر ابا الزمان ويدل عليه وجهان الاول
 ان الحروف الصلبة كالباء والتاء والذال وأمثالها انما تحدث في آخر زمان حبس النفس وأول ارساله وذلك
 ان فاصل ما بين الزمانين غير منقسم والحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الآن متقدم
 على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة الثاني ان الحروف الصلبة لا تقبل التثنية والحركة قابلة للتثنية
 فالحرف والحركة لا يوجدان معا لكن الحركة لا تتقدم على الحرف فبقي أن يكون الحرف متقدما على الحركة
 (المسئلة العاشرة) الحركات أبعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه الاول ان حروف المد واللين
 قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف لها في النقصان الا هذه الحركات
 الثاني ان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلنا ان هذه الحركات ليست الا وائل
 تلك الحروف الثالث لو لم تكن تلك الحركات أبعاضا لهذه الحروف لما جازا لا كفاء منها بها لانها اذا كانت
 مخالفة لها لم تستد مسدا فلم يصح الا كفاءها منها بدليل استقرار القرآن والنثر والعظم وبالجمله فهم ان
 ابدال الشيء من مخالفه القريب منه جائز الا ان ابدال الشيء من بعضه أولى فوجب حمل الكلام عليه
 (المسئلة الحادية عشر) الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم وجائز عند آخرين لان الحركة عبارة
 عن الصوت الذي يحصل التلغظ به بعد التلفظ بالحرف وتوقيف الشيء على ما يحصل بعده محال (المسئلة
 الثانية عشر) أقل الحركات الضمة لانها لاتتم الا بضم الشفتين ولا يتم ذلك الا بعمل العضلة بين الصليتين
 الواصلتين الى طرفي الشفة وأما الكسرة فانه يمكن في تحصيلها العضلة الواحدة الجارية ثم الفتحة يمكن فيها
 عمل ضعيف لتلك العضلة وكادلت هذه المعالم النشر بجمعة على ما ذكرناه فالتجربة تظهره أيضا واعلم ان الحال
 فيما ذكرناه يختلف بحسب أحرارة البلدان فان أهل اذربيجان يغلب على جميع ألقاظهم اشمام الضمة
 وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم اشمام الكسرة والله أعلم (المسئلة الثالثة عشر) الحركات الثلاثة مع
 الساكن كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وان كانت بنائية سميت بالفتح
 والضم والكسر والوقف (المسئلة الرابعة عشر) ذهب قطرب الى ان الحركات البنائية مثل الاعرابية
 والساكنون خالفوه وهذا الخلاف لفظي فان المراد من التماثل ان كان هو التماثل في الماهية فالجزم يشهد
 بأن الامر كذلك وان كان المراد حصول التماثل في كونه مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد
 انه ليس كذلك (المسئلة الخامسة عشر) من أراد أن يتلغظ بالضمة فانه لا بد له من ضم شفتيه أولا
 ثم رفعهما ثانيا ومن أراد التلغظ بالفتحة فانه لا بد له من فتح الفم بحيث تنتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح

ومن أراد التلطف بالكسرة فانه لا بد له من فتح الغم فتحا قويا والفتح القوي لا يحصل الا بانحرار اللحي
الاسفل وانخفاضه فلا جرم يسمى ذلك جزا وخفضا وكسرا لان انحرار القوي يوجب الكسر وأما الجزم
فهو القطع وأما أنه لم يسمى وقفا وسكونا فاعلمنا ظاهرا (المسئلة السادسة عشر) منهم من زعم ان الفتح
والضم والكسر والوقف أسماء للاحوال البنائية كما ان الاربعة الثمانية أسماء للاحوال الاعرابية ومنهم
من جعل الاربعة الاول أسماء لتلك الاحوال سواء كانت بنائية أو اعرابية وجعل الاربعة الثمانية أسماء
للاحوال الاعرابية فتكون الاربعة الاولى بالنسبة الى الاربعة الثانية كالجنس بالنسبة الى النوع
(المسئلة السابعة عشر) ان سيبويه يسميها بالجمازي ويقول الجمازي ثمانية وفيه سؤالان الاول لم يسمى
الحركات بالجمازي فان الحركة نفسها الجري والجري موضع الجري فالحركة لا تكون مجرى وجوابه اني انان
الذي يسمى هاهنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة انما هو صوت يتلفظ به بعد التماثل بالحرف الاول فالتكلم
لما انتقل من الحرف الصامت الى هذا الحرف فهذه الحرف المصوت انما حدث لجريان نفسه وامتداده
فلهذا السبب سميت بالجري السؤال الثاني قال المازني غلط سيبويه في تسميته الحركات البنائية
بالجمازي لان الجري انما يكون لما يوجد تارة وبعدم تارة والمبني لا يزول عن حاله فلم يجز تسميته بالجمازي بل
كان الواجب أن يقال الجمازي اربعة وهي الاحوال الاعرابية والجواب ان المبنيات قد تحرك عند الارج
ولا تحرك عند الوقف فلم تكن تلك الاحوال لازمة لها مطلقا (المسئلة الثامنة عشر) الاعراب اختلاف
آخر الكلمة باختلاف العوامل بحركة أو حرف تحقيقا أو تقديرا أما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية
آخر تلك الكلمة بحركة أو سكون بعد ان كان موصوفا بغيرها ولا شك ان تلك الموصوفية حالة معقولة
لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر النحوي الاعراب حالة معقولة لا محسوسة وأما قوله باختلاف
العوامل فاعلم ان اللفظ الذي تلزمه حالة واحدة أبدا والمبني وأما الذي يختلف آخره فقسمان أحدهما
أن لا يكون معناه قابلا للاحوال المختلفة كقولك أخذت المال من زيد فتكون من ساكنة ثم تقول أخذت
المال من الرجل فتفتح النون ثم تقول أخذت المال من ابنك فتكون مكسورة فهاهنا اختلاف آخر هذه
الكلمة الا انه ليس بأعراب لان المفهوم من كلمة من لا يقبل الاحوال المختلفة في المعنى وأما القسم الثاني
وهو الذي يختلف آخر الكلمة عند اختلاف احوال معناها فذلك هو الاعراب (المسئلة التاسعة عشر)
أقسام الاعراب ثلاثة الاول الاعراب بالحركة وهي في أمور ثلاثة أحدها الاسم الذي لا يكون آخره حرفا
من خروف العلة سواء كان أوله أو وسطه معطلا أو لم يكن فهو رجل ووعودوب وثانيها أن يكون آخر
الكلمة واوا أو ياء ويكون ما قبله ساكنا فهذا كالصحيح في تعاقب الحركات عليه تقول هذا ظبي وغزو ومن
هذا الباب المدغم فيهما كقولك كرسى وعدولان المدغم يكون ساكنا فسكون الياء من كرسى والواو من عدو
كسكون الياء من ظبي والزاي من غزو وثالثها أن تكون الحركة المتقدمة على الحرف الاخير من الكلمة
كسرة وحينئذ يكون الحرف الاخير ياء واذا كان آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان في الرفع والجر
على صورة واحدة وهي السكون وأما في النصب فان الياء تحرك بالفتحة قال الله تعالى أجيئوا داعي الله
القسم الثاني من الاعراب ما يكون بالحرف وهو في أمور ثلاثة أحدها في الاسماء الستة مضافة وذلك
جاءني أبوه وأخوه وجوه وهنوه وفوه وذو مال ورأيت أباه ومررت بأبيه وكذا في البواقي وثانيها كذا
مضافا الى مضمير تقول جاءني كلاهما ومررت بكليهما ورأيت كليهما وثالثها التثنية والجمع تقول جاءني
مسلمان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين والقسم الثالث الاعراب التقديري
وهو في الكلمة التي يكون آخرها ألفاوتة تكون الحركة التي قبلها فتحة فأعراب هذه الكلمة في الاحوال
الثلاثة على صورة واحدة تقول هذه رسي ورأيت رسي ومررت برسي (المسئلة العشرون) أصل
الاعراب أن يكون بالحركة لا ناذرنا ان الأصل في الاعراب أن يجعل الاحوال العارضة للفظ دلائل على
الاحوال العارضة للمعنى والعارض للعرف هو الحركة لا الحرف الثاني وأما الصور التي جاء أعرابها

بالحروف فذلك للتنبيه على ان هذه الحروف من جنس تلك الحركات (المسئلة الحادية والعشرون)
 الاسم العرب ويدال له المذكر نوعان أحدهما ما يستوفى حركات الاعراب والتنوين وهو المنصرف
 والامكن والثاني ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه ابرز والتنوين ويحذف بالفتح في موضع الجزا اذا اضيف
 أو دله للام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من الصرف تسعة فتنى حصل في الاسم اثنين
 منها أولهما ترتيب واحد فيه امتنع من الصرف وهي العلية والتأنيث اللازم لفظا ومعنى ووزن الفعل
 الخاص به أو الغالب عليه والوصفية والعدل والجمع الذي ليس على زنة واحد والتركيب والجمعة في الاعلام
 خاصة والالف والنون المضارعتان لائق التأنيث (المسئلة الثانية والعشرون) انما صار اجتماع اثنين من
 هذه التسعة مانعا من الصرف لان كل واحد منهما فرع والفعل فرع عن الاسم فاذا حصل في الاسم سببان من
 هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في القرعية وتلك المشابهة تقتضى منع الصرف فهذه مقدمات
 أربع (المقدمة الاولى) في بيان ان كل واحد من هذه التسعة فرع أمّا بيان أن العلية فرع فلان وضع الاسم
 للشي لا يمكن الا بعد صيرورته معلوما والشي في الاصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما وأما ان التأنيث
 فرع فبيان تارة بحسب اللفظ وأخرى بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لما هي قائم اتفق
 على الذكر من تلك الماهية بلا زيادة وعلى الانثى بزيادة علامة التأنيث وأما بحسب المعنى فلان الذكر أكمل
 من الانثى والكمال مقصود بالذات والناتق مقصود بالعرض وأما ان الوزن الخاص بالفعل أو الغالب
 عليه فرع فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع للاسم وفرع الفرع فرع واما ان الوصف فرع فلان
 الوصف فرع عن الموصوف واما ان العدل فرع فلان العدول عن الشيء الى غيره مسبوق بوجود ذلك
 الاصل وفرع عليه واما ان الجمع الذي ليس على زنة واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع لانه
 لا يوجد الا فيه والجمع فرع على الواحد لان الكثرة فرع على الوحدة وفرع الفرع فرع وبهذا الطريق
 يظهر ان التركيب فرع واما ان الجمعة فرع فلان تكلم كل طائفة بلفظة أنفسهم أصل وبلغه غيرهم فرع
 واما ان الالف والنون في سكران وأمثلة يضيدان القرعية فلان الالف والنون زائدان على جوهر الكامة
 والزائد فرع فثبت بما ذكرنا ان هذه الاسباب التسعة توجب القرعية (المقدمة الثانية) في بيان ان الفعل
 فرع والدليل عليه ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين فوجب كونه
 فرعاً على المصدر (والمقدمة الثالثة) انه لما ثبت ما ذكرناه ثبت ان الاسم الموصوف بأمرين من تلك الامور
 التسعة يكون مشابها بالفعل في القرعية ومختلفا له في كونه اسما في ذاته والاصل في الفعل عدم
 الاعراب كما ذكرنا فوجب أن يحذف في مثل هذا الاسم أثران بحسب كل واحد من الاعتبارين
 المذكورين وطريقه أن يبقى اعرابها من أكثر الوجوه وينزع من اعرابها من بعض الوجوه ليسوفى على كل
 واحد من الاعتبارين ما يابق به (المسئلة الثالثة والعشرون) انما يظهر هذا الاثر في منع التنوين
 والجزا لاجل ان التنوين يدل على كمال حال الاسم فاذا ضعف الاسم بحسب حصول هذه القرعية أزيل عنه
 ما دل على كماله وأما الجزا فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب وأما الجزا فغير حاصل فيه فلما صارت
 الاسماء مشابهة للفعل لاجرم سلب عنها الجزا الذي هو من خواص الاسماء (المسئلة الرابعة والعشرون)
 هذه الاسماء بعد ان سلب عنها الجزا اما أن تترك ساهمة في حال الجزا أو تحذف والتجريك أولى تنبها على
 ان المانع من هذه الحركة عرضي لا ذاتي ثم النصب أولى الحركات لان ان النصب حمل على الجزا
 في التنوين والجمع السالم فلزم هنا حمل الجزا على النصب تحقيقا للمعارضة (المسئلة الخامسة والعشرون)
 اتفقوا على انه اذا دخل على ما لا ينصرف الالف واللام أو اضيف انصرف كقوله صررت بالاجر والمساجد
 وعمركم ثم قيل السبب فيه ان الفعل لا تدخل عليه الالف واللام والاضافة فعند دخولها على الاسم خرج
 الاسم عن مشابهة الفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف لان هذه الاسماء انما شابهت الافعال لما حصل فيها
 من الوصفية ووزن الفعل وهذه المعاني باقية عند دخول الالف واللام والاضافة فيها فيطلى قولهم انه زالت

المشابهة وأيضاً بحروف الجر والفاعلية والفعولية من خواص الاسماء ثم انهم اندخلوا على الاجتماع انها
تبقى غير منصرفة والجواب عن الاول ان الاضافة ولام التعريف من خواص الاسماء فاذا حصلت في هذه
الاسماء فهي وان ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل لانهم اقويت بسبب حصول خواص
الاسماء فيها اذا عرفت هذا فقول اصل الاسمية يقتضي قبول الاعراب من كل الوجوه الا ان المشابهة
للفعل صارت معارضة للمقتضى فاذا صار هذا المعارض معارضا بشئ آخر ضعف المعارض فعاد المقتضى
عاملا عليه وأما السؤال الثاني فجوابه ان لام التعريف والاضافة أقوى من الفاعلية والفعولية لان لام
التعريف والاضافة يضادان التنوين والصدان متساويان في القوة فلما كان التنوين دليلا على كمال القوة
فكذلك الاضافة وحرف التعريف (المسئلة السادسة والعشرون) لو سميت رجلا بأجر لم تصرفه
بالاتفاق لاجتماع العلية ووزن الفعل اما اذا تكررت فقال سيدي به لأصرفه وقال الاخفش اصرفه واعلم ان
الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيدي به على ما يحكى ان المازني قال قلت للاخفش كيف قلت مررت بنسوة
أربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل قال لان أصله الاسمية نقلت فكذا لا تصرف أجزاسم رجل
اذا تكررت لان أصله الوصفية قال المازني فلم يأت الاخفش بفتح و أقول كلام المازني ضعيف لان الصرف
ثبت على وفق الأصل في قوله مررت بنسوة أربع لانه يكنى في عود الشئ الى حكم الأصل ادنى سبب بخلاف
المنع من الصرف فانه على خلاف الأصل فلا يكنى فيه الا للسبب القوي وأقول الدليل على صحة مذهب
سيدي به انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف أما المقدمة الاولى فهي
انما يتم بتقرير ثلاثة أشياء الاول ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر والثاني الوصفية والدليل عليه ان العلم اذا
تكرر صار معناه الشئ الذي يسمى بذلك الاسم فاذا قيل رب زيد رأيت كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد
رأيت ومعلوم ان كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لاذات والثالث ان الوصفية أصلية والدليل عليه
ان ألقا الأجر حين كان وصفاً كان معناه الانصاف بالجرة فاذا جعل علما ثم نكر كان معناه كونه مسمى به سدا
الاسم وكونه كذلك صفة اضافية عارضة له فاللفظ هو مان اشتركا في كون كل واحد منهما صفة الا ان الاول
يفيد صفة حقيقة والثاني يفيد صفة اضافية والقدر المشترك بينهما كونه صفة. فثبت بما ذكرناه انه حصل
فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه فان قيل يشكلى ما ذكرتم بالعلم الذي
ما كان وصفاً فانه عند التنكير يصرف مع انه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم قلنا انه وان صار
عند التنكير وصفاً الا ان وصفية ليست أصلية لانها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف الاجرفانه كان صفة قبل
ذلك والشئ الذي يكون في الحال صفة مع انه كان قبل ذلك صفة كان أقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك
فظهر الفرق واحتج الاخفش بأن المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية والمعارض الموجود لا يصلح معارضا
لانه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكرا والموصوف باق عند وجود الصفة فالعلمية قائمة
في هذه الحالة والعلمية تنافي الوصفية فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من
الصرف والجواب اننا ينبغي بالدليل العقلي ان العلم اذا جعل منكرا صار وصفاً في الحقيقة فسقط هذا الكلام
(المسئلة السابعة والعشرون) قال سيدي به السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافاً للكوفيين بحجة سيدي به
ان المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية والسببان أقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب
البقاء على الأصل وحجة الكوفيين قولهم المقدم وقد قيل أيضاً

وما كان حصن ولا حابس * يفوقان مرداس في مجمع

وجوابه ان الرواية الصحيحة في هذا البيت يفوقان شجني في مجمع (المسئلة الثامنة والعشرون) قال
سيدي به ما لا يصرف يكون في موضع الجر متوحوا وعرضوا عليه بان الفتح من باب البناء وما لا يصرف
غير مبني وجوابه ان الفتح اسم لذات الحرصكة من غير بيان انها اعرابية أو بناءية (المسئلة التاسعة
والعشرون) اعراب الاسماء ثلاثة الرفع والنصب والجر وكل واحد منها علامة على معنى فالرفع علم

الفاعلة والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافة وأما التوابع فأنها في حركاتهم مساوية للمتبوعات
 (المسئلة الثلاثون) السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه
 الاول ان الفاعل واحد والمفعول أشياء كثيرة لان الفعل قد يمتد الى مفعول واحد وإلى مفعولين وإلى
 ثلاثة ثم يمتد إلى المفعول له وإلى الظرفين وإلى المصدر والحال فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف
 الحركات وهو التمهيد ولما قل الفاعل اختير له أثقل الحركات وهو الرفع حتى تنفع الزيادة في العدد مقابلة
 للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال الثاني ان مراتب الموجودات ثلاثة مؤثر لا يتأثر وهو الاقوى وهو
 درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الاضعف وهو درجة المفعول وثالث يؤثر باعتبار رويته وتأثر باعتبار رويته وهو
 المتوسط وهو درجة المضاف اليه والحركات أيضا ثلاثة أقوىها الضمة وأضعفها الفتحة وأوسطها الكسرة
 فألحقوا كل نوع بشبيهه فجعلوا الرفع الذي هو أقوى الحركات للفاعل الذي هو أقوى الأقسام والفتح الذي
 هو أضعف الحركات للمفعول الذي هو أضعف الأقسام والجر الذي هو المتوسط للمضاف اليه الذي هو
 المتوسط من الأقسام الثالث الفاعل مقدم على المفعول لان الفعل لا يستغنى عن الفاعل وقد يستغنى عن
 المفعول فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية فلا جرم اعطوه أثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوا أخف
 الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك (المسئلة الحادية والثلاثون) المرفوعات سبعة الفاعل والمبتدأ وخبره
 واسم كان واسم ما ولا المشبهتين بليس وخبران وخبر لا النافية للجنس ثم قال التحليل الاصل في الرفع الفاعل
 والبواقي مشبهة به وقال سيبويه الاصل هو المبتدأ والبواقي مشبهة به وقال الاخفش كل واحد منهما ما أصل
 بنفسه واحتج التحليل بأن جعل الرفع اعرابا للفاعل أولى من جعله اعرابا للمبتدأ والاولوية تقتضى الاولوية *
 بيان الاول انك اذا قلت ضرب زيد بكذا ساكن المهملين لم يعرف ان الضارب من هو والمضروب من هو اما
 اذا قلت زيد قائم ساكنهم ما عرفت من نفس اللفظتين ان المبتدأ أيهما والخبر أيهما فثبت ان اقتدار الفاعل الى
 الاعراب أشد فوجب أن يكون الاصل هو بيان الثاني ان الرفعية حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر فلا يكون
 فيها دلالة على خصوص كونه مبتدأ ولا على خصوص كونه خبرا اتمالا لثباته في الفاعل يدل على خصوص
 كونه فاعلا فثبت ان الرفع حق الفاعل الا أن المبتدأ ما أشبهه الفاعل في كونه مستندا اليه جعل مرفوعا
 رعاية لحق هذه المشابهة وحجة سيده اننا بينا ان الجملة الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية فاعراب الجملة الاسمية
 يجب أن يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية والجواب ان الفعل أصل في الاسناد الى الغير فكانت الجملة
 الفعلية مقدمة وحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للتحليل (المسئلة الثانية والثلاثون) المفاعيل
 خمسة لان الفاعل لا يبدل من فعل وهو المصدر ولا يبدل ذلك الفعل من زمان ولذلك الفاعل من عرض ثم قد
 يقع ذلك الفعل في شيء آخر وهو المفعول به وفي مكان ومع شيء آخر فهذا ضبط القول في هذه المفاعيل وفيه
 مباحث عقلية أحدها ان المصدر قد يكون هو نفس المفعول به كقولنا خلق الله العالم فان خلق العالم لو كان
 مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير له ان كان قدما لزم من قدمه قدم العالم وذلك يناقض كونه مخلوقا وان كان حادثا
 افتقر خلقه الى خلق آخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله يستغنى عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب
 أن يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر ولزم التسلسل وثالثها ان فعل الله يستغنى عن العرض لان ذلك
 العرض ان كان قدما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل وهو محال (المسئلة الثالثة والثلاثون)
 اختلافوا في العامل في نصب المفعول على أربعة أقوال الاول وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضى
 رفع الفاعل ونصب المفعول والثاني وهو قول الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضى نصب المفعول
 والثالث وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين ان العامل هو الفاعل فقط والرابع وهو قول خلف الاجر
 من الكوفيين ان العامل في الفاعل معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية حجة البصريين ان العامل لا بد
 وأن يكون له تعلق بالمفعول واحد الاسمين لا تعلق له بالاسم فلا يكون له فيه عمل البتة واذا سقط لم يبق العمل
 الا للفعل حجة المخالف ان العامل الواحد لا يصدر عنه أثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الاثر واحد

قلنا ذلك في الموجبات اما في المعارف فممنوع واحتج خلف بأن الفاعلية صفة قائمة بالفاعل والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ولفظ الفعل مبين لهما وتعليل الحكم بما يكون حاصلا في محل الحكم أولى من تعليله بما لا يكون مباينالة وأجيب عنه بأنه معارض بوجه آخر وهو ان الفعل أمر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية أمر خفي وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر أولى من تعليله بالصفة الخفية والله أعلم

الباب السابع في اعراب الفعل

اعلم أن قوله أمر خفي مقتضى اسناد الفعل الى الفاعل فوجب علينا أن نبحث عن هذه المسائل (المسئلة الاولى) اذا قلنا في النحوي فاعل فلا نزيد به ما يذكره علماء الاصول لانا نقول مات زيد وهو لم يفعل ونقول من طريق النحوي مات فعل وزيد فاعله بل المراد ان الفعل لفظة مفردة الة على حصول المصدر شيء غير معين في زمان غير معين فاذا صرحتنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له فذلك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل المصدر له أعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام أولا باختياره كقولنا مات فان قالوا الفعل كما يحصل في الفاعل فقد يحصل في المفعول قلنا ان صيغة الفعل من حيث هي هي تقتضي حصول ذلك المصدر شيء ما هو الفاعل ولا تقتضي حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة غنية عن المفعول (المسئلة الثانية) الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل اثباتا كان أو نفيا يقتضي أمر اما يكون هو مسندا اليه فحصل ماهية الفعل في الذهن يستلزم حصول شيء يستند اليه ذلك الفعل اليه والمتنقل اليه متأخر بالرتبة عن المتنقل عنه فلما رجب كون الفعل مقدا ما على الفاعل في الذهن وجب تقديمه عليه في الذكر فان قالوا لا نجد في العقل فرقا بين قولنا ضرب زيد وبين قولنا ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ أن يحكم باسمه بمعنى آخر اليه أما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسمه هذا المفهوم الى شيء ما اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ضرب زيد فقد حكم الذهن باسمه مفهوم ضرب الى شيء ثم يحكم الذهن بأن ذلك الشيء هو زيد الذي تقدم ذكره فحينئذ قد أخبر عن زيد بأنه هو ذلك الشيء الذي أسند اليه مفهوم ضرب اليه وحينئذ يصير قولنا زيد بخبر عنه وقولنا ضرب بجملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدا (المسئلة الثالثة) قالوا الفاعل كالجزم من الفعل والمفعول ليس كذلك وفي تقريره وجوه الاول انهم قالوا ضربت فأسكنوا لام الفعل لثلا يجتمع أربع متحررات وهم يحتزون عن نوالها في كلمة واحدة وأما بقية فاعلا احتملوا ذلك في ان الساكنة زائدة واحتملوا ذلك في المفعول كقولهم ضرب بك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه الثاني انك تقول الزيدان فاما أظهرت الضمير للفاعل وكذلك اذا قلت زيد ضرب وجب أن يكون الفعل مسندا الى الضمير المستكن طردا للباب والثالث وهو الوجه العقلي ان مفهوم قولك ضرب هو انه حصل الضرب لشيء ما في زمان مضى فذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل (المسئلة الرابعة) الاضمار قبل الذكر على وجوه أحدها أن يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيد او المشهور انه لا يجوز لانك رفعت غلامه بضرب فكان واقعا موقعا والشيء اذا وقع موقعا لم تجز ان الله عنه واذا كان كذلك كانت الهاء في قولك غلامه ضميرا قبل الذكر وأما قول النابتة

بخزي ربه عني عدى بن حاتم * جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

بخوابه ان الهاء عائدة الى مذكور متقدم وقال ابن جني وأنا جيز أن تكون الهاء في قوله ربه عائدة على عدى بخلاف الجماعة ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص وأقول الاولى في تقريره أن يقال الفعل من حيث انه فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغنى عن المفعول وذلك لان الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الآخر أقصى ما في الباب أن يقال ان الفاعل مؤثر والمؤثر أثر ف من القابل فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه لا يباين ان الفعل

المتقدمى مقفرا الى المؤثر والى القابل معا واذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب أيضا جواز
تقديم المفعول على الفاعل (القسم الثاني) وهو أن يقدم المفعول على الفاعل في الصورة لافى المعنى
وهو كقولك ضرب غلامه زيد فغلامه مفعول وزيد فاعل ومرتبة المفعول بعد مرتبة الفاعل الا انه وان
تقدم فى اللفظ لكنه متأخر فى المعنى (والقسم الثالث) وهو أن يقع فى المعنى لافى الصورة كقوله تعالى واذا
ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فهما هنا الاضمار قبل المذكور غير حاصل فى الصورة لكنه حاصل فى المعنى لان الفاعل
مقدم فى المعنى ومتى صرح بتقديمه لزم الاضمار قبل الذكر (المسئلة الخامسة) الفاعل قد يكون مظهرا
كقوله ضرب زيد وقد يكون مضمرا ابارزا كقوله ضربت وضربنا ومضمرا مستكثرا كقوله ضربت قنوى
فى ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد ومن اضمار الفاعل قوله اذا كان غدا فأتنى أى اذا كان ما نحن عليه
غدا (المسئلة السادسة) الفعل قد يكون مضمرا يقال من فعل ففعل زيد والتقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى
وان أحد من المشركين استنجارك فأجره حتى يسمع كلام الله والتقدير وان استنجارك أحد من المشركين
(المسئلة السابعة) اذا جاء فعلا معطوفاً أحدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون
معمولا لهما فهذا على قسمين لان الفعلين أما أن يقتضيا علمين متشابهين أو مختلفين وعلى التقديرين فاما أن
يكون الاسم المذكر كوربعدهما واحداً أو أكثر فهذه أقسام أربعة (القسم الاول) أن يذكر فعلا
بقتضيان عملا واحداً ويكون المذكر كوربعدهما اسما واحدا كقوله قام وقعد زيد فزعم القراء ان الفعلين
جميعا عاملان فى زيد والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلمين والاقرب راجح بسبب القرب
فوجب احالة الحكم عليه وأجاب القراء بأن تعليل الحكم الواحد بعلمين يمنع فى المؤثرات أما فى المعرفات
فجائز وأجيب عنه بأن المعرف يوجب المعرفة فيعود الامر الى اجتماع المؤثرين فى الاثر الواحد
(القسم الثانى) اذا كان الاسم غير مفرد وهو كقوله قام وقعد أخوال فهما هنا اما أن ترفعه بالقول الاول
أو بالقول الثانى فان رفعت بالاول قلت قام وقعد أخوال لان التقدير قام أخوال وقعد اما اذا أعملت
الثانى جعلت فى الفعل الاول ضمير الفاعل لان الفعل لا يتخلو من فاعل مضمرا ومظهرا تقول قاما وقعدا
أخوال وعند البصريين اعمال الثانى أولى وعند الكوفيين اعمال الاول أولى حجة البصريين ان اعمالهما
معاً متنع فلا بد من اعمال أحدهما والقرب مرجح فاعمال الاقرب أولى وحجة الكوفيين انما اذا علمنا الاقرب
وجب استناد الفعل المتقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك أولى بوجوب الاحتراز عنه
(القسم الثالث) ما اذا اقتضى الفعلان تأثيرين متناقضين وكان الاسم المذكر كوربعدهما مفردا فقول
البصريون ان اعمال الاقرب أولى خلافا للكوفيين حجة البصريين وجوه الاول قوله تعالى أتونى أفرغ
عليه قطر اخصل هاهنا فعلا ان كل واحد منهما ما يقتضى مفعولا فاما أن يكون الناصب لقوله قطر افرغ قوله
أتونى أو أفرغ والاول باطل والاصار التقدير أتونى قطر او حينئذ كان يجب أن يقال أفرغه عليه ولما لم يكن
كذلك علمنا ان الناصب لقوله قطر افرغ الثانى قوله تعالى هاؤم اقرؤا كتابه فلو كان العامل هو
الابعد لقبيل هاؤم اقرؤه وأجاب الكوفيون عن هذين الدليلين بأنهم ما يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك
لانزاع فيه وانما النزاع فى انما يجوز اعمال الابدعوا ثم تنعونه وليس فى الآية ما يدل على المنع والحجة الثالثة
للبصريين انه يقال ما جاني من أحد فالعمل رافع والحرف جار ثم ربح الجار لانه هو الاقرب الحجة الرابعة ان
اهما لهما واعمالهما لا يجوز ولا بد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال الاقرب أولى واحتج الكوفيون
بوجوه الاول انما بينا ان الاسم المذكر كوربعدهما الفعلين اذا كان مثنى أو مجموعا فاعمال الثانى يوجب فى الاول
الاضمار قبل الذكر وانه لا يجوز فوجب القول باعمال الاول هناك فاذا كان الاسم مفردا وجب أن يكون
الامر كذلك طرد الباب الثانى ان الفعل الاول وجد معه ولا خالفا عن العائى لان الفعل لا بد له من
مفعول والفعل الثانى وجد المعمول بعد ان عمل الاول فيه وعمل الاول فيه عائق عن عمل الثانى فيه
ومعلوم ان اعمال الخالى عن العائق أولى من اعمال العامل المقرون بالعائق (القسم الرابع) اذا كان

الاسم المذكور بعد الفعلين مثني أو مجوعا فان أعملت الفعل الثاني قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت
وضربني الزيدون وان أعمت الاول قلت ضربت وضرباني الزيدون وضربوني الزيدون (المسئلة
الثامنة) قول امرئ القيس

فلوان ما أسعى لادنى معيشة * كفاي ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسعى لمجده وثل * وقد يدرك المجده المؤثر أمثالي

فقوله كفاي ولم أطلب ليسامو وجهين الى شيء واحد لان قوله كفاي موجه الى قليل من المال وقوله
ولم أطلب غير موجه الى قليل من المال والا صار التقدير فلوان ما أسعى لادنى معيشة لم أطلب قليل من
المال وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لا تنافي غيره فيلزم حينئذ انه ما أسعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا
من المال وهذا متناقض فثبت ان المعنى ولوان ما أسعى لادنى معيشة كفاي قليل من المال ولم أطلب الملك
وعلى هذا التقدير فالله ان غير موجهين الى شيء واحد وله كنف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض
في التفسير

القسم الثاني من هذا الكتاب المشتمل على تفسير أعوذ بالله من الشيطان الرجيم في المباحث العقلية
والعقلية وفيه أبواب

الباب الاول في المسائل الفقهية المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
(المسئلة الاولى) اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه
بعد ما هو قول داود الاصفهاني واحدى الروايتين عن ابن سيرين وهو لا قالوا الرجل اذا قرأ سورة الفاتحة
بتمامها وقال آمين فبعد ذلك يقول أعوذ بالله والاولون احتجوا بما روى جبير بن مطعم أن النبي صلى الله
عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال الله أكبر كبيرا ثلاث مرات والحمد لله كثيرا ثلاث مرات وسبحان الله بكرة
وأصيلا ثلاث مرات ثم قال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفسه واحتج المخالف على صحة
قوله بقوله سبحانه فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دل هذه الآية على ان قراءة القرآن
شرط وذكر الاستعاذة جزءا واجزا متأخر عن الشرط فوجب أن تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن
ثم قالوا وهذا موافق لما في العقل لان من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم فلو دخله العجب في أداء
تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث مهلكات وذكر منها العجب المرء بنفسه فلهذا
السبب أمر الله سبحانه وتعالى بان يستعذ من الشيطان لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل
يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز أن يقال ان المراد من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله أى اذا
أردت قراءة القرآن فاستعذ كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا أردتم القيام الى
الصلاة لانه يقال ترك الظاهر في موضع الدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع لغير دليل أما جمهور الفقهاء
فقالوا لا شأن ان قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ يحتمل ان يكون المراد منه اذا اردت واذا ثبت الاحتمال وجب
حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الآية وبين الخبر الذي روينا وما بقوى ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود
من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة قال تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا
تمنى الى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان وانما أمر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا
السبب وأقول ها هنا قول ثالث وهو ان الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القرآن
جمع بين الدليلين بقدر الامكان (المسئلة الثانية) قال عطاء الاستعاذة واجبة لكل قراءة سواء كانت
في الصلاة أو في غيرها وقال ابن سيرين اذا نعت الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفى في اسقاط الوجوب وقال
الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم الاعرابي الاستعاذة في جملة اعمال
الصلاة واقائل أن يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة
فيه عدم وجوبها واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه عليه السلام واطب عليه فيكون

واجب بالقوله تعالى واتبعوه الثاني ان قوله تعالى فاستعذروا وهو للوجوب ثم انه يجب القول بوجوبه عند كل القراءة لان تعالى قال فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل والحكم يتكرر لاجل تكرار العلة الثالث انه تعالى أمر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم لان قوله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم مشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الاله فهو واجب فوجب أن تكون الاستعاذة واجبة الرابع ان طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما لخصناه في هذه المسألة (المسئلة الثالثة) التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان انما الآية التي تلونهاها والخبر الذي رويناها وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندب (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه في الامم روى ان عبد الله بن عمر لما قرأ أسر بالتعوذ وعن أبي هريرة انه جهر به ثم قال فان جهر به جاز وان أسر به أيضا جاز وقال في الاملاء ويجهر بالتعوذ فان أسر لم يضرب بين أن الجهر عنده أولى وأقول الاستعاذة انما تقرأ بعد الافتتاح وقبل الفاتحة فان ألحقناها بما قبلها لم الزم الاسرار وان ألحقناها بما لهما لم الزم الجهر الا ان المشابهة بينهما وبين الافتتاح أتم ليكون كل واحد منهما نافلا عند الفقهاء ولان الجهر كيفية وجودية والاختفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم (المسئلة الخامسة) قال الشافعي رضي الله عنه في الامم قيل انه يتعوذ في كل ركعة ثم قال والذي أقوله انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى وأقول له أن يحجج عليه بأن الأصل هو العدم وما لاجله أمرنا بذكر الاستعاذة هو قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وكلمة اذا لا تفيد العموم ولقائل أن يقول قد ذكرنا أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية فيلزم أن يتكرر الحكم يتكرر العلة والله أعلم (المسئلة السادسة) انه تعالى قال في سورة النحل فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة أخرى انه هو السميع العليم وفي سورة ثالثة انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعي واجب أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول أبي حنيفة قالوا لان هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وموافق أيضا لظاهر الخبر الذي رويناها عن جبير بن مطعم وقال أحد الاولين أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم جميعا بين الاثنين وقال بعض أصحابنا الاولين أن يقول أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا أيضا جامع بين الاثنين وروى البيهقي في كتاب السنن بإسناده عن أبي سعيد الخدري انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الثوري والاوزاعي الاولين أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس ان أول ما نزل جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام قال قل يا محمد استعذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذي خلق وبالحمد فلا استعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون مانعا من الاستغراق في الله والتسبيح توجه القلب الى هيبة جلال الله والله الهادي (المسئلة السابعة) التعوذ في الصلاة لاجل القراءة أم لاجل الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد انه لاجل القراءة وعند أبي يوسف انه لاجل الصلاة ويتفرع على هذا الأصل فرعان الفرع الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام أم لا عندهما لا يتعوذ لانه لا يقرأ عنده يتعوذ وجه قولهما قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم علق الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقصد فلا يتعوذ ووجه قول أبي يوسف ان التعوذ ولو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرار القراءة وما لم يكن كذلك بل كثر بتكرار الصلاة دل على انها الصلاة لا للقراءة الفرع الثاني اذا افتتح صلاة العيد فقال سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول أعوذ بالله ثم يكبر أم لا عندهما انه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند أبي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات وبقي من مسائل الفاتحة أشياء تذكرها هنا (المسئلة الثامنة) السنة أن يقرأ القرآن على الترتيل لقوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا والترتيل هو أن يذكر

معنى قوله أعوذ بالله أى ألتجى الى رحمة الله تعالى وعصمته وعلى الوجه الثانى معناه ألقى نفسه بفضله
وبرحمته وأما الشيطان ففيه قولان الاول انه مشتق من الشطن وهو البعديقال شطن دارك أى بعد فلاجرم
سمى كل مقرر من جن وانس ودابة شيطانا لبعده من الرشاد والسداد قال الله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي
عدوا شياطين الانس والجن فجعل من الانس شياطين وركب عربزونا فظنق يتجرب به فجعل يضربه فلايزداد
الا تبخترا فنزل عنه وقال من اجله فى الاعلى شيطان والقول الثانى ان الشيطان مأخوذ من قوله شاطي شيط
اذ اطل ولما كان كل مقرر كالباطل فى نفسه بسبب كونه مبطلا لوجهه مصالح نفسه سعى شيطانا وأما الرجيم
فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول كفواهم كنف خضيب أى مخضوب ورجل اعين أى ملعون ثم فى كونه
مرجوما وجهان الاول ان كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى قال الله تعالى اخرج منها فانك
رجيم واللعن يسمى رجما وحكى الله تعالى عن والدا ابراهيم عليه السلام انه قال له انى لم تنته لارجنك قيل
عنى به الرجيم بالقول وحكى الله تعالى عن قوم نوح انهم قالوا انى لم تنته يا نوح ليكون من المرجومين وفى سورة
يس انى لم تنتهوا انرجنكم والوجه الثانى ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوما لانه تعالى أمر الملائكة
برجى الشياطين بالشهب والثواقب طردا لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شرير مقرر وأما قوله ان الله
هو السميع العليم ففيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم ان
الوسوسة كأنها حروف خفية فى قلب الانسان ولا يطلع عليها أحد فكان العبد يقول يا من هو على هذه
الصفة التى يسمع كل مسموع ويعلم كل سر خفى أنت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها وأنت القادر
على دفعها عني فادفعها عني بفضل ذلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم أولى بهذا الموضع من سائر
الاذكار الثانى انه انما تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن وهو قوله تعالى وأما نزل غنك
من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال فى حم السجدة انه هو السميع العليم (المسئلة الثانية)
فى البحث العقلى عن ماهية الاستعاذة اعلم ان الاستعاذة لاتتم الا بعلم وحال وعمل أما العلم فهو كون العبد
عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدينية وعن دفع جميع المضار الدينية والدينية وان الله تعالى
قادر على ايجاد جميع المنافع الدينية والدينية وعلى دفع جميع المضار الدينية والدينية قدرة لا يقدر أحد
سواه على دفعها عنه فاذا حصل هذا العلم فى القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة فى القلب وهى انكسار
وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالضرع الى الله تعالى والخضوع له ثم ان حصول تلك الحالة فى القلب يوجب
حصول صفة أخرى فى القلب وصفة فى اللسان أما الصفة الحاصلة فى القلب فهى أن يصير العبد مريدا لان
يصونه الله تعالى عن الإكاث ويخصه بافضة الخيرات والحسنات وأما الصفة التى فى اللسان فهى أن يصير
العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى وذلك الطلب هو الاستعاذة وهو قوله أعوذ بالله اذا عرفت
ما ذكرنا يظهر لك ان الركن الاعظم فى الاستعاذة هو علمه بالله وعلمه بنفسه أما علمه بالله فهو أن يعلم كونه
سبحانه وتعالى عالما بجميع المعلومات فانه لو لم يكن الامر كذلك لجارأ أن لا يكون الله عالما به ولا بأحواله
فعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة به عبثا ولا بد وأن يعلم كونه قادرا على جميع الامكنات والا فربما كان
عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد أن يعلم أيضا كونه جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه جائزا لما كان
فى الاستعاذة فائدة ولا بد أيضا وأن يعلم انه لا يقدر أحد سوى الله تعالى على أن يعينه على مقاصده اذ لو جاز
أن يكون غير الله يعينه على مقاصده لم تكن الرغبة قوية فى الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق
وأعنى بالتوحيد المطلق أن يعلم ان مدبر العالم واحد وأن يعلم أيضا ان العبد غير مستقل بافعال نفسه
اذ لو كان مستقلا بافعال نفسه لم يكن فى الاستعاذة بالغير فائدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف عزة
الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة
فى هذا الذكر الى العلم بهذه المقدمات بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن منه أن يقول أعوذ
بالله على سبيل الاجبال وهذا ضعيف جدا لان ابراهيم عليه السلام عاب أباه فى قوله لم تعبد ما لا يسمع

ولا يصبر ولا يغنى عنك شيئا فتقدير أن لا يكون الإله عالما بكل المعلومات قادر على جميع المقدورات كان
سؤاله سؤالاً لا يسمع ولا يصبر وكان داخل تحت ما جعله إبراهيم عليه السلام عبداً على أبيه وأما علم العبد
بحوال نفسه فلا بد وأن يعلم بحجزه وفصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام وأن يعلم أيضاً أنه بتقدير أن
يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والسكينة لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا بقاءها عند وجودها إذا
عرفت هذا فنقول أنه إذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار مشاهداً لها متيقناً فيها واجب أن يحصل
في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وحينئذ يحصل في قلبه الطلب وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك
الطلب وذلك هو قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل على كون الإنسان عاجزاً عن تحصيل مصالح
نفسه في الدنيا والآخرة أن الصادر عن الإنسان أما العمل وأما العلم وهو في كلا البابين في الحقيقة في غاية
العجز أما العلم فما أشد الحاجة في تحصيله إلى الاستعانة بالله وفي الاحتراز عن حصول ضده إلى الاستعانة بالله
ويدل عليه وجوده (الجزء الأول) أنا كم رأينا من الأيكاس المحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ولم يعرفوا
الجواب عنها بل أصروا عليها وظنوا علماً يقينياً وبرهاناً جلياً ثم بعد انقضاء أعمارهم نجاء بعدهم من تذبذب لوجه
القلب فيها وأظهر للناس وجهه فسادها وإذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ولولا هذا السبب
والالما وقع بين أهل العلم اختلاف في الأديان والمذاهب وإذا كان الأمر كذلك فلولا إغاثة الله وفضله
وارشاده والافق الذي يتخلص بسفينته فكره من أمواج الضلالات ودياجي الظلمات (الجزء الثاني) إن كل
أحد انما يقصد أن يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح وإن أحد لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان
الأمر بحسب سعيه وإرادته لوجب كون الكل محققين صادقين وحيث لم يكن الأمر كذلك بل نجد المحققين في
جنب المبطلين كالشجرة البيضاء في جلد ثور اسود علمنا أنه لا خلاص من ظلمات الضلالات إلا بإغاثة الله الأرض
والسموات (الجزء الثالث) إن القضية التي توقف الإنسان في محتم وفسادها فانه لا سبيل له إلى الجزم بها إلا
إذا دخل فيما بينهما الحد الأوسط فنقول ذلك الحد الأوسط إن كان حاضراً في عقله كان القياس منعقداً
والنتيجة لازمة فحينئذ لا يكون العقل متوقفاً في تلك القضية بل يكون جازماً به وقد فرضناه متوقفاً فيها هذا
خلاف وأما إن قلنا أن ذلك الحد الأوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه أو لا يمكنه طلبه والأول باطل لانه إن
كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه لأن طالب الشيء بعينه انما يمكن بعد الشعور به وإن كان يعرفه بعينه فالعلم به
حاضر في ذهنه فكيف يطلب تحصيل الماهل وأما إن كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزاً عن تحصيل الطريق
الذي يتخلص به من ذلك التوقف ويخرج من ظلمة تلك الحيرة وهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة والدهشة
(الجزء الرابع) أنه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين فهذه
الاستعانة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم وأما عجز
العبد عن الأعمال الظاهرة التي يجزها النفع إلى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا أيضاً كذلك ويدل
عليه وجوده الأول أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن هذا البدن يشبه الجحيم وانكشف لهم أنه جالس على باب
هذا الجحيم تسعة عشر نوعاً من الزبانية وهي الخواص الخمس الظاهرة والخواص الخمس الباطنة والشهوة
والغضب والقوى العلية السبع وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس إلا أنه يدخل
تحت كل واحد منها أعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك بالقوة الباصرة فإن الأشياء التي
تقوى القوة الباصرة على إدراكها أمور غير متناهية ويحصل من إصاير كل واحد منها أثر خاص في القلب
وذلك الأثر يجز القلب من أوج عالم الروحانيات إلى حضيض عالم الجسمانيات وإذا عرفت هذا ظهر أن مع
كثرة هذه العوائق والعلائق أنه لا خلاص للقلب من هذه الظلمات إلا بإغاثة الله تعالى وإغاثته ولما
ثبت أنه لا نهاية لجهاث نقصانات العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت أن الاستعانة بالله
واجبة في كل الأوقات فلهذا السبب يجب علينا في أول كل قول وعمل ومبدأ كل لفظة ولحظة أن نقول
أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (الجزء الثاني) إن الذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسمان أحدهما

الذات الحسية والثاني الذات الخيالية وهي لذة الرياسة وفي كل واحد من هذين القسمين الانسان اذا لم يكن يمارس تحصيل تلك الذات ولم يزاو لها لم يكن له شعورها واذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذبح واذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها وكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام آخر في تحصيل الذات والطيبات وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام آخر اعلى مما كان قبل ذلك فالحامل ان الانسان كلما كان أكثر فوزا بالطالب كان أعظم حرصا وأشد رغبة في تحصيل الزائد عليها واذا كان لانهاية لمراتب الكمالات فكذلك لانهاية لدرجات الحرص وبما انه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لانهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة ألم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا امر من لا قدرة للعبد على علاجه ووجب الرجوع فيه الى الرحيم الكريم الناصر لعباده فيقال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم الخبة الثالثة في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وقوله واستعينوا بالصبر والصلاة وقول موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وفي بعض الكتب الالهية ان الله تعالى يقول وعزني وجلالي لا قطعن أمل كل مؤمل غيري باليأس ولا تلبسني ثوب المذلة عند الناس ولا خيفة من قربي ولا بعدني من وصلي ولا جعلته متفكرا خيرا من يؤمل غيري في الشدائد والشدائد يدي وأنا الخي القيوم ويرجو غيري ويطلق بالفكر أبواب غيري وينسب مقتاتج الابواب وهي مغلفة وباب مفتوح لمن دعاني. (المسئلة الثالثة) في ان الاستعاذة كيف تصح على مذهب أهل الجبر ومذهب القدرية قالت المعتزلة قوله أعوذ بالله بطل القول بالجبر من وجوه الاول ان قوله أعوذ بالله اعتراف بكون العبد قاعلا لتلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله تعالى لامتنع ككون العبد قاعلا لان تحصيل الحاصل محال وأيضا فاذا خلقه الله في العبد امتنع دفعه واذا لم يخلق الله فيه امتنع تحصيله فثبت ان قوله أعوذ بالله اعتراف بكون العبد موحدا لافعال نفسه والثاني ان الاستعاذة انما تحسن من الله تعالى اذا لم يكن الله تعالى خالق الامور التي منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع أن يستعاذ بالله منها لان على هذا التقدير يصير كإن العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعله الله والثالث ان الاستعاذة بالله من المعاصي تبدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي تحصل بتخليق الله تعالى وقضائه وحكمه وجب على العبد كونه راضيا بما هم المائب بالاجماع ان الرضا بقضاء الله واجب والرابع ان الاستعاذة بالله من الشيطان انما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان اما اذا كانت فعلا لله ولم يكن للشيطان في وجودها أثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان بل الواجب أن يستعاذ على هذا التقدير من شر الله تعالى لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت شيئا أصلا وأنت يا الله الخالق عات صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وكملت بهما على ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكاف الله نفسا الاوسعها وقت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقت وما جعل عليكم في الدين من حرج فمع هذه الاعذار الظاهرة والاسباب القوية كيف يجوز في حكمك ورحمتك ان تذاقني وتلعنني السادس جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني اولا بسبب جرم صدر مني فان كان الاول فقد بطل الجبر وان كان الثاني فثبت ان هذا المحض الظلم وأنت قلت وما الله يريد ظلمنا للعباد فكيف يليق هذا بك فان قال قائل هذه الاشكالات انما تلزم على قول من يقول بالجبر وأنا لا أقول بالجبر ولا بالقدر بل أقول الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو السكيب فنقول هذا ضعيف لانه اما أن يكون لقدره العبد أثر في الفعل على سبيل الاستقلال أولا يكون فان كان الاول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان الثاني فهو الجبر المحض والسؤال المذكور واردة على هذا القول فكيف يعقل حصول الوسطة قال أهل السنة والجماعة أما الاشكالات التي أرمقها علينا فهي بأسرها واردة عليكم من وجهين الاول ان قدرة العبد اما أن تكون معينة لاحد الطرفين أو كانت صالحة للطرفين معا فان كان الاول فالجبر لازم وان كان الثاني فرجح أحس الطرفين على الآخر اما أن يتوقف على المرح أو لا يتوقف فان كان

الاول ففاعل ذلك المريج ان كان هو العبد عاد التفسير الاول فيه وان كان هو الله تعالى فعند ما يفعل
 ذلك المريج يصير الفعل واجب الوقوع وعند ما لا يفعله يصير الفعل ممنوع الوقوع وحينئذ يلزمكم
 كل ما ذكرناه واما الثاني وهو ان يقال ان رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يتوقف على مريج فهذا
 باطل لوجهين الاول انه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح أحد طرفي المممكن على الآخر على وجود
 المريج والثاني أن على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتساق ولا يكون صادرا عن
 العبد واذا كان الامر كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كل ما أوردتموه علينا فهو وارد
 عليكم الوجه الثاني في السؤال انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشيء على خلاف
 علمه يقتضي انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمقتضى الى المحال محال فكان كل ما أوردتموه علينا في القضاء
 والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه ثم قال أهل السنة والجماعة قوله أعوذ بالله من الشيطان
 الرجيم يطل القول بالقدر من وجوه الاول ان المطلوب من قولك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم اتمام
 يكون هو أن يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعاً بالهوى والتحذير أو على سبيل التهور والجبر أما الاول
 فقد فعله لما فعله كان طلبه من الله محالاً لان تحصيل الحاصل محال وأما الثاني فهو غير جائز لان الاجراء
 ينافي كون الشياطين مكافين وقد ثبت كونهم مكافين أجاب المعتزلة عنه فقالوا المطلوب بالاستعانة فعل
 الاطاف التي تدعو المكلف الى فعل الحسن وترك السيئ لا يقال فتلك الاطاف فعل الله بامر خائفاً للفسادة
 في الطلب لا نأقول ان من الاطاف ما لا يحسن فعله الا عند هذا الدعاء فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن
 فعله أجاب أهل السنة عن هذا السؤال بأن فعل تلك الاطاف اتماماً أن يكون له أثر في ترجيح جانب الفعل على
 جانب الترك او لا أثر فيه فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه
 أن عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذ يلزم أن يحصل عند رجحان جانب الوجود
 رجحان جانب العدم وهو جمع بين التقيضين وهو محال فثبت ان عند حصول الرجحان يحصل الوجوب وذلك
 يطل القول بالاستتال وأما ان لم يحصل بحسب فعل تلك الاطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعله
 البتة أثر فيكون فعله اعتباراً محضاً وذلك في حق الله تعالى محال الوجه الثاني أن يقال ان الله تعالى اتماماً
 يكون مرید الصلاح حال العبد أو لا يكون فان كان الحق هو الاول فالشيطان اتماماً يتوقع منه افساد العبد
 أو لا يتوقع فان توقع منه افساد العبد مع ان الله تعالى مرید اصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد
 وأما ان كان لا يتوقع من الشيطان افساد العبد فأى حاجة للعبد الى الاستعانة منه وأما اذا قيل ان الله
 تعالى لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعانة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث
 ان الشيطان اتماماً أن يكون مجبوراً على فعل الشر أو يكون قادراً على فعل الشر والخير معاً فان كان الاول فقد
 أجبره الله على الشر وذلك يتضح في قولهم انه تعالى لا يريد الاصلاح والخير وان كان الثاني وهو انه قادر
 على فعل الشر والخير فهنا يتبع أن يترجح فعل الخير على فعل الشر الا بمرجح وذلك المريج يكون من الله تعالى
 واذا كان كذلك فأى فائدة في الاستعانة الوجه الرابع ان البشر اغمازوه في المعاصي بسبب وسوسة
 الشيطان فالشيطان كيف وقع في المعاصي فان قلنا انه وقع فيها بوسوسة شيطان آخر لم التسلسل وان قلنا
 وقع الشيطان في المعاصي لا لاجل شيطان آخر فلم لا يجوز له في البشر وعلى هذا التقدير فلا فائدة
 في الاستعانة من الشيطان وان قلنا انه تعالى سلب الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطاناً آخر
 فهذا حيف على البشر وتخصيص له بزيد الثقل والاضرار وذلك ينافي كون الاله رحيماً ناصراً للعباده الوجه
 الخامس ان القول المستعانة منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فائدة في الاستعانة منه وان
 كان غير معلوم الوقوع كان ممنوع الوقوع فلا فائدة في الاستعانة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه
 لا حقيقة لقوله أعوذ بالله الا أن يكشف للعبد ان الكل من الله وبالله وساصل الكلام فيه ما قاله الرسول
 صلى الله عليه وسلم أعوذ بفضلك من سخطك وأعوذ بعفوك من غضبك وأعوذ بذكرك من لا أحصى ثناء عليك

أنت كما أثبتت على نفسك (الركن الثاني المستعاضة به) واعلم أن هذا ورد في القرآن والاخبار على وجهين
أحدهما أن يقال أعوذ بالله والثاني أن يقال أعوذ بكلمات الله أما قوله أعوذ بالله فبما أنه اغنيهم بالبحث
عن لفظة الله وسما في ذلك في تفسير بسم الله وأما قوله أعوذ بكلمات الله التامات فاعلم أن المراد بكلمات
الله هو قوله انما قولا لئلا شيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في الممكنات
وسريان مشيئته في النكاحات بحيث يمنع أن يعرض له عائق ومانع ولا شك أنه لا يحسن الاستعاضة بالله
الا يكونه موصوفاً تلك القدرة القاهرة والمشية النفاذة وأيضاً فالجسمانيات لا يكون حدودها الاعلى
سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل بسير اسيرها واما الروحانيات فانما يحصل تكمونها وخروجها الى
الفعل دفعة واحدة حتى كان الامر كذلك ~~كان~~ حدودها شبيهة بحدوث الحرف الذي لا يوجد الا في الان الذي
لا ينقسم فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالحكمة وأيضاً ثبت في علم المعقولات أن عالم الارواح مستول
على عالم الاجسام وانما هي المديرات لأمور هذا العالم كما قال تعالى فالمدبرات أمراً فقوله أعوذ بكلمات
الله التامات استعاضة من الارواح البشرية بالارواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح
الخبثة الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات تلك الارواح العالية الطاهرة ثم هاهنا دققة وهي ان
قوله أعوذ بكلمات الله التامات اغنيهم بحسن ذكره اذا كان قد بقي في نظره التفات الى غير الله وأما اذا تغلغل
في بحر التوحيد وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود أحد الا الله تعالى لم يستعذ الا بالله ولم
يلجئ الا الى الله ولم يقول الا الله فلا جرم يقول أعوذ بالله وأعوذ من الله بالله كما قال عليه السلام وأعوذ
بك منك واعلم ان في هذا المقام يكون العبد مشغولاً أيضاً بغير الله لان الاستعاضة لا بد وأن تكون اطلب
أو لهرب وذلك اشتغال بغير الله تعالى فاذا ترقى العبد عن هذا المقام وفي عن نفسه وفي أيضاً عن فناءه عن
نفسه فهاهنا يترقى عن مقام قوله أعوذ بالله ويصير مستغرقاً في نور قوله بسم الله ألا ترى انه عليه السلام انما
قال وأعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال أنت كما أثبتت على نفسك (الركن الثالث من أركان هذا
الباب المستعاضة) واعلم ان قوله أعوذ بالله أمر منه لعباده أن يقولوا ذلك وهذا غير مختص بشخص معين
فهو أمر على سبيل العموم لانه تعالى حكى ذلك عن الانبياء والاولياء وذلك يدل على أن كل مخلوق يجب أن
يكون مستعاضاً بالله فالاول انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال اني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به
علم فعند هذا أعطاه الله خلعين السلام والبركات وهو قوله تعالى قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك
والثاني حكى عن يوسف عليه السلام ان المرأة لما رآه قال معاذ الله انه ربي أحسن مثواي فأعطاها الله
تعالى خلعين صرف السوء والفحشاء حيث قال انصرف عنه السوء والفحشاء والثالث قيل له خذاً خذنا
مكانه فقال معاذ الله أن نأخذ الامن وجدنا متاعنا عنده فأكرمه الله تعالى بقوله ورفع أبويه على العرش
وخزوا له سجداً الرابع حكى الله عن موسى عليه السلام انه لما أمر قومه بذيبح البقرة قال قومه أتخذنا هزواً
قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين فأعطاه الله خلعين ازالة التهمة واحياء القتل فقال فقلنا اضربوه
بعضها كذلك يحيى الله الموتى ويريككم آياته الخامس ان القوم لما خوفوه بالقتل قال واني عدت بربي وربكم
أن ترجون وقال في آية أخرى اني عدت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فأعطاه الله تعالى
مراده فافنى عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم والسادس ان أم مريم قالت واني أعيد هابك وذريته امن
الشیطان الرجيم فوجدت النلعة والقبول وهو قوله فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبئتها نبأنا حسناً والسابع
ان مريم عليها السلام لما رأت جبريل في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اني أعوذ بالرحمن منك ان كنت
تقياً فوجدت نعمتين ولداً من غير أب وتنزيه الله اياها بالسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله اني عبد الله
النامن ان الله تعالى أمر محمد عليه الصلاة والسلام بالاستعاضة مرة بعد أخرى فقال وقيل أعوذ برب النامن
من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون وقال قل أعوذ برب الفلق وقيل أعوذ برب النامن
والناسخ قال في سورة الاعراف هذا العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین واما ينزغك من الشيطان

نزع فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في جم السجدة ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة
كانه ولي حميم الى أن قال واما ينزغك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه هو السميع العليم فهذه الآيات
دالة على ان الانبياء عليهم السلام كانوا أديا في الاستعاذة من شر شياطين الانس والجن وأما الاخبار
فكثيرة الخبر الأول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم وأغرقا فيه فقال
عليه السلام اني لأعلم كلمة لو قالها المذهب عنهم ماذك وهي قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وأقول هذا
المعنى مقرر في العقل من وجوه الأول ان الانسان يعلم ان علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جد وانما
يمكنه أن يعرف ذلك القليل بعد العقل وعند الغضب يزول العقل فكل ما يفعله ويقول لم يكن على القانون
الجيد فاذا استحضرت في عقله هذا صار هذا المعنى مانعا له عن الاقدام على تلك الافعال وتلك الاقوال
وحمالة على أن يرجع الى الله تعالى في تحصيل الخيرات ودفع الآفات فلا جرم يقول أعوذ بالله الثاني ان
الانسان غير عالم قطعا بأن الحق من جانبه ولا من جانب خصمه فاذا علم ذلك يقول أفوض هذه الواقعة الى الله
تعالى فاذا كان الحق من جاني فله يستوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى أن لا أظلمه
وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول أعوذ بالله الثالث ان الانسان انما يغضب اذا أحس
من نفسه بقرط قوة وشدة وبواسطتها يقوى على قهر الخصم فاذا استحضرت في عقله ان الله العالم أقوى واقدر مني
ثم اني عصيته مرات وكثرات وانه بفضلها تجاوز عني فالاولى أن أتجاوز عن هذا المغضوب عليه فاذا حضر
في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال أعوذ بالله وكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى ان
الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تذكر هذه الاسرار والمعاني
أبصر طريق الرشد وترك النزاع والدفاع ورضى بقضاء الله تعالى والخير الثاني روى معقل بن يسار رضى الله
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال حين يصبح ثلاث أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ
ثلاث آيات من آخر سورة الحشر وكل الله به سبعين ألف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك اليوم مات
شهيدا ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة قلت وتقريره من جانب العقل ان قوله أعوذ بالله مشاهدة لكمال
عجز النفس وغاية قصورها والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال
الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين الخبر الثالث روى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال من استعاذ في اليوم عشر مرات وكل الله تعالى به مائة ألف ملك يصلون عليه والسبب فيه انه لما قال
أعوذ بالله وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك من نفسه لم يفت الى ما تأمره
به النفس ولم يقدم على الاعمال التي تدعوه نفسه اليها والشيطان الا كبره والنفس فثبت ان قراءة هذه
الكلمة تذود الشيطان عن الانسان والخبر الرابع عن خولة بنت حكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال من نزل منزلا فقال أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك المنزل قلت
والسبب فيه انه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحية فوق كثرة الاشخاص الجسمية وان
السموات مملوءة من الارواح الطاهرة كما قال عليه الصلاة والسلام أطأت السماء وحق لها أن تظما فيها موضع
قدم الا وفيه ملك قائم أو قاعد وهكذا الاثر والهوام ملوءة من الارواح وبعضها طاهرة مشرقة
خيرة وبعضها كدرة مؤذية شريفة فاذا قال الرجل أعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ بتلك الارواح
الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وأيضا كلمات الله هي قوله كن وهي عبارة عن القدرة الشافذة ومن
استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا فرغ أحدكم من النوم فليقل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن
شر همزات الشياطين وأن يحضرون قائم الاثره وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عباده ومن لم يبلغ
كتبها في صك ثم علمتها في عنقه والخبر السادس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يعوذ
الحسن والحسين رضي الله عنهما ويقول أعيد بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة

ويقول كان أبي إبراهيم عليه السلام يعوذهم السميعيل واحق عليهم السلام الخبر السابع أنه عليه الصلاة
والسلام كان يعظم أمر الاستعاذة حتى أنه لما تزوج امرأته دخل بها فقالت أعوذ بالله منك فقال عليه
السلام عدت بمعاذي الحق بأهلك واعلم أن هذا يدل على أن الرجل المستبصر يؤثر الله لا التفات له إلى القائل
وانما التفاته إلى القول فلما ذكرت تلك المرأة كلمة أعوذ بالله بقي قلب الرسول صلى الله عليه وسلم مشتغلا بتلك
الكلمة ولم يلتفت إلى أنها قالت تلك الكلمة عن قصد أم لا والخبر الثامن روى الحسن قال بينما رجل يضرب
مملوكه فجعل المملوك يقول أعوذ بالله اذ جاءني الله فقال أعوذ برسول الله فأمسك عنه فقال عليه السلام
عابذ الله أحمق أن يمسك عنه فقال فاني أشهدك يا رسول الله أنه حر لوجه الله فقال عليه السلام أما والذي
نفسى بيده لو لم تذللها لرافع وجهك سفع النار والخبر التاسع قال سويد سمعت أبا بكر الصديق يقول على
المنبر أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أعوذ بالله من الشيطان
الرجيم فلا أحب أن أترك ذلك ما بقيت والخبر العاشر قوله عليه الصلاة والسلام أعوذ برضائك من يحبطك
وأعوذ بغيرك من غضبك وأعوذ بك منك (الركن الرابع من أركان هذا الباب الكلام في المستعاذ منه)
وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان واعلم أن شر الشيطان إما أن يكون بالسوسة
أو بغيرها كما ذكره في قوله تعالى كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسائل غامضة
دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات (المسئلة الأولى) اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن
الناس من أنكروا الجن والشياطين واعلم أنه لا بد أولا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول أطبق
الكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمانية كهيئة تيجي وتذهب مثل الناس والبهائم
بل القول المحصل فيه قولان الأول أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ولها عقول
وافهام وقدرة على أعمال صعبة شاقة والقول الثاني أن كثير من الناس أثبتوا وجودها وجودات غير متجيزة
ولاحظة في المنجز وزعموا أنها موجودات مجردة عن الجسمانية ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة
عن تدبير الأجسام بالكلية وهي الملائكة المقربون كما قال الله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستخسرون ويليه امرتة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام وأشر فها حلة العرش كما قال تعالى ويحمل
عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حافين
من حول العرش والمرتبة الثالثة الملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة والمرتبة
الخامسة ملائكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة
ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الأرواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الأرواح
المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الأرواح السفلية المتصرفة في هذه الأجسام النباتية والحيوانية
الموجودة في هذا العالم واعلم أن على كلا القولين فهذه الأرواح قد تكون مشرفة الهمة خيرة سعيدة وهي
المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية وهي المسماة بالشر الماطين واحتج المنكرون
لوجود الجن والشياطين بوجوه (الحجة الأولى) أن الشيطان لو كان موجودا لكان إما أن يكون جسمنا
كثيفا أو طيفا والقسمان باطلان فيبطل القول بوجوده وانما قلنا أنه يتنجح أن يكون جسمنا كثيفا لأنه
لو كان كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز أن يكون بحضرة تها أجسام كهيئة ونحن لانراها
لجاز أن يكون بحضرة تها جبال عالية وشموس مضيئة وريود وبروق مع اننا لانراها شيئا منها ومن جوز ذلك
كان خارجا عن العقل وانما قلنا أنه لا يجوز كونها أجساما لطيفة وذلك لأنه لو كان كذلك لوجب أن تتفرق
أو تتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وأيضا يلزم أن لا يكون لها قوة وقدرة على الأعمال الشاقة
وشبهت الجن ينسبون إليها الأعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن (الحجة الثانية) إن
هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين في هذا العالم محاطين للبشر فالظاهر الغالب أن يحصل
لهم بسبب طول المخاطبة والمصاحبة إما صدقة وإما عداوة فان حصلت الصدقة وجب ظهور المنافع

بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضاير بسبب تلك العداوة الا اننا لا نرى أثر الامن
تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون
بأنهم قط ما شاهدوا أثر من هذا الجن وذلك مما يغلب على الفطن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا من تآب
عن تلك الصنعة قال اني واظمت على العزيمة القلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقائق الا اثبت
بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة أثر ولا خبرا (الجملة الثالثة) ان الطريق الى معرفة الاشياء
اما الحس واما الخبر واما الدليل أما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشياء لان وجودها اما بالصورة أو بالصوت
فاذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف يمكننا أن نُدعى الاحساس بها والذين يقولون انا أبصرناها
أو سمعناها أصواتا فهم طائفتان المجانين الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أمر جتهم فيظنون انهم رأوها
والكذابون المخرفون وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة اخبار الانبياء والرسل فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت
لبطلت نبوة الانبياء فان على تقدير ثبوتها يجوز أن يقال ان كل ما تأتي به الانبياء من المعجزات انما حصل
بإعانة الجن والشياطين وكل فرع أدى الى ابطال الاصل كان باطلا مثله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن
الانسان فلم لا يجوز أن يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم أظهر الحنين
ولم لا يجوز أن يقال ان الناقة انما تسكمت مع الرسول عليه السلام لان الشيطان دخل في بطنها وتسكمت
ولم لا يجوز أن يقال ان الشجرة انما انقطعت من أصلها لان الشيطان اقتلعها فثبت ان القول باثبات الجن
والشياطين يوجب القول بطلان نبوة الانبياء عليهم السلام وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل
والنظر فهو متعذر لاننا لا نعرف دليلا على وجود الجن والشياطين فثبت انه لا دليل لنا الى العلم
بوجود هذه الاشياء فوجب أن يكون القول بوجود هذه الاشياء باطلا فهذه جملة شبهة من كبرى الجن
والشياطين والجواب عن الاولى باننا نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على انه يمنع ككون الجن جنما
فلم لا يجوز أن يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القائلين بهذا القول فرق الاولى الذين قالوا
النفوس الناطقة البشرية بالمفارقة للابدان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة
الارضية وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفوس
المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فينشأ يحدث لتلك النفس المفارقة
ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على
الاعمال اللائقة بها فان كانت النفوس من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاونة
الهاما وان كانت من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة فهذا هو الكلام
في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن
الجسمية وعلاقتها وجنسها مخافت لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يدرج فيه أنواع
أيضا فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بالصالحى الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي
الشياطين المؤذية اذ عرفت هذه افة قول الجنسية على الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية
تتضمن اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من أبواب الخير والبر والتقوى
والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تتضمن اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على اعمالها التي هي من
باب الشر والاثم والعدوان الفريق الثالث وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم أثبتوا
وجود الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح عالمة فاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها
وما هي اتم فكلما كان لكل روح من الارواح البشرية بدنا معين فكذا لكل روح من الارواح الفلكية بدن
معين وهو ذلك الفلك المعين وكان الروح البشرية تتعلق أولا بالقلب ثم بواسطة تعدي أثر ذلك الروح الى كل
البدن فكذلك الروح الفلكية تتعلق أولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك يتعلق بتعدي أثر ذلك الروح الى كاية
ذلك الفلك والى كاية العالم وكانه يتولد في القلب والدماع ارواح لطيفة وتلك الارواح تتأدى في الشرايين

والاعصاب الى اجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من اجزاء الاعضاء
فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بمجوانب العالم وتتأدى قوة تلك الكواكب
بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزاء هذا العالم وكان بواسطة الارواح الفاعلة من القلب والدماع
الى اجزاء البدن يحصل في كل جزء من اجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهى الغذائية والنامية والمولدة
والحساسة فتكون هذه القوى كالسماج والاولاد لجواهر النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك بواسطة
الخطوط الشعاعية المنبثقة من الكواكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم تحدث في تلك الاجزاء نفوس
مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس
الفلكية مختلفة في جواهرها وما هيئاتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلان رجل مثل طائفة والنفوس
المتولدة من نفس فلان المشتري طائفة أخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح رجل متجانسة متشاركة
ويحصل بينها محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح رجل مختلفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة
الى روح المشتري واذا عرفت هذا فنقول قالوا ان العلة تكون أقوى من المعلول فكل طائفة من النفوس
البشرية طبيعة خاصة وهى تكون مولدة لروح من تلك الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح
الفلكي أقوى وأعني بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة
من الارواح البشرية كالأب المشفق والسلطان الرحيم فلهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين
اولادها على مصالحها وتمهيداتها تارة في النوم على سبيل الرؤيا وأخرى في اليقظة على سبيل الإلهام ثم اذا
اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصاله بالروح الفلكي الذي هو
أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال بحسبة وأعمال خارقة للعادات فهذه تفصيل مذاهب من ثبت الجن
والشياطين ويزعم انهم موجودات ليست أجساما ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا
المذهب وزعموا ان المجردة يتنوع عليه ادراك الجزئيات والمجردات مجتمع كونها أفاعلة للأفعال الجزئية واعلم
ان هذا باطل لوجهين الأول انه يمكننا ان نتحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضى
على الشئيين لا بد وأن يحضره المقتضى عليهم ما فيها هنائى واحد هو مدرك الكل وهو النفس فيلزم أن يكون
المدرك للجزئى هو النفس الشافى هب ان النفس المجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لانزاع
انه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لا يجوز أن يقال ان تلك الجواهر المجردة المسماة
بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثير أو من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الآلات الجسمانية
تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذه اتمام الكلام في شرح هذا المذهب وأما
الذين زعموا ان الجن أجسام دوائية أو نارية فقالوا الاجسام متساوية في الحجمية والمقدار وهذا المعنى ان
أعراضها لا اجسام متساوية في قبول هذه الأعراض والاشياء المختلفة بالماهية لا يتنوع اشتراكها في بعض
الاورام فلم لا يجوز أن يقال الاجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وما هيئاتها المعينة وان كانت مشتركة
في قبول الحجمية والمقدار واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال أحد أنواع الاجسام أجسام لطيفة نفاذة
حسنة اذواتها عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهى غير قابلة للتفرق والتفرق واذا كان الامر
كذلك قلنا ان الاجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها
والاجسام الكثيفة لا تفرقها أليس ان الفلاسفة قالوا ان النار التى تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللعنة
اللطيفة في بواطن الاحجار والحديد وتخرج من الجانب الآخر فلم لا يميل مثله في هذه الصورة وعلى هذا
التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة
مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقيم
على ابطالها فلم يجز المصير الى القول بابطالها وأما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك
الصدقة والعداوة مع كل واحد وكل واحد لا يعرف الاحال نفسه أما حال غيره فانه لا يعلمه ابقى هذا الامر

في حين الاحتمال وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو أننا نقول لا ننسلم ان القول بوجود الجن والملائكة
يوجب الطعن في نبوة الانبياء عليهم السلام وسيظهر الجواب عن الاجوبة التي ذكرتها فيما بعد ذلك فهذا
آخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات (المسئلة الثانية) اعلم ان القرآن والاخبار يدلان على وجود
الجن والسايطين أما القرآن فآيات الآية الاولى قوله تعالى واذا صرفنا إليك نقرأ من الجن يستمعون القرآن
فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولو الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا اننا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى
مصدقاً لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم وهذا نص على وجودهم وعلى انهم مع القرآن وعلى
انهم أندروا قومهم والاية الثانية قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان والاية الثالثة
قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام يبعثون له ميساء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابى وقدور
راسيات اعلموا وقال تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى وسليمان
الريح الى قوله تعالى ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه والاية الرابعة قوله تعالى يا معشر الجن والاناس
ان اسطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والارض والاية الخامسة قوله تعالى انا نبينا السماء الدنيا بنية
الكواكب وحدها من كل شيطان مارد وأما الاخبار فكثيرة الخبر الاول روى مالك في الموطأ عن صفين بن
أفلح عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة انه دخل على أبي سعيد الخدري قال فوجدته يصلي فجلست انتظره
حتى يقضى صلاته قال فسمعت نحر يكأ تحت سريره في بيته فاذا هي حية فقامت لاقتلها فأشار أبو سعيد أن
اجلس فلما انصرف من صلاته أشار الى بيت في الدار فقال ترى هذا البيت فقلت نعم فقال انه كان فيه
فتى حديث عهد بعرس وساق الحديث الى ان قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فأدركته
غيرة فأهوى اليها بالرح ليطعن بسبب الغيرة فقالت لا تعجل حتى تدخل وتنتظر ما في بيتك فدخل فاذا هو بحية
مطوقة على فراشه فركن فيها رحمه فاضطربت الحية في رأس الرمح وخز الفتى ميتاً فنادى أيها ما كان أسرع
موتاً الفتى أم الحية فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنازة أسلموا فبنى اليكم
منهم فاذا نوه ثلاثة أيام فان بدا اليكم بعد ذلك فاقتلوه فانما هو شيطان الخبر الثاني روى مالك في الموطأ
عن يحيى بن سعيد قال لما أسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفرية تامن الجن يطلبه بشعلة من نار كذا
التفت رأه فقال جبريل عليه السلام ألا أعلمك كلمات اذا قلتم طغوت شتمته وخز لقبي قل أعوذ بوجه الله
الكريم وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يرفع فيها ومن
شر ما منزل الى الارض وشر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا
يطرق بخير يارجن والخبر الثالث روى مالك أيضاً في الموطأ أن كعب الاحبار كان يقول أعوذ بوجه الله
العظيم الذي ليس شيء أعظم منه وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وبأسماؤه كلها ما قد علمت
منها وما لم أعلم من شر ما خلق وذراؤه وأخبار الرابع روى أيضاً مالك أن خالد بن الوليد قال يا رسول الله اني
أرزع في منامي فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم قل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر
عباده ومن هزات الشياطين وأن يحضرون والخبر الخامس ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي
صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام والخبر السادس روى القاضي أبو بكر
في الهداية أن عيسى بن مريم عليه السلام دعا ربه أن يريه موضع الشيطان من بني آدم فأراه ذلك فاذا رأسه
مثل رأس الحية واضع رأسه على قلبه فاذا ذكر الله تعالى خذس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه
والخبر السابع قوله عليه السلام ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم أحد الا وله شيطان
قبل ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا الا أن الله تعالى أعانني عليه فأسلم والا حاديث في ذلك كثيرة والقدر الذي
ذكرناه كاف (المسئلة الثالثة) في بيان ان الجن مخلوق من النار والدليل عليه قوله تعالى والجن خلقناه
من قبل من نار السموم وقال تعالى حاكماً عن ابليس لعنه الله انه قال خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم
ان حصول الحياة في النار غير مستبعد لا ترى ان الاطباء قالوا المتعلق الاول للنفس هو القلب والروح وهما

في غاية السخونة وقال جالينوس اني بقرت مرة بطن قرد فادخلت يدي في بطنه وادخلت اصبعي في قلبه
 فوجدته في غاية السخونة بل تزيد ونقول أطبق الأطباء على ان الحياة لا تحصل الا بسبب الحرارة الغريزية
 وقال بعضهم على الغلب على الظن ان كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات (المسئلة الرابعة) ذكرنا
 قولين في انهم لم يسموا بالجن الا قول ان افظ الجن مأخوذ من الاستنار ومنه الجملة لاستنار أرضها بالاشجار
 ومنه الجنة لكونها اسيرة للانسان ومنه الجن لاستنارهم عن العيون ومنه الجنون لاستنار عقله ومنه الجنين
 لاستناره في البطن ومنه قوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة أي وقاية وسعرا واعلم ان على هذا القول يلزم
 ان تكون الملائكة من الجن لاستنارهم عن العيون الا أن يقال ان هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف
 والقول الثاني انهم سموهم بهذا الاسم لانهم كانوا في أول أمرهم خزان الجنة والقول الاول أقوى
 (المسئلة الخامسة) اعلم ان طوائف المذكفين أربعة الملائكة والانسان والجن والشیاطين واختلوا
 في الجن والشیاطين فقبل الشیاطين جنس والجن جنس آخر كما ان الانسان جنس والفرس جنس آخر وقيل
 الجن منهم اخبروا عنهم أشهر والشیاطين اسم لا شرار الجن (المسئلة السادسة) المشهور ان الجن
 لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر وأنكر أكثر المعتزلة ذلك أما المأثباتون فقد احتجوا بوجوه الاول انه ان
 كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني فحينئذ يكون معنى كونه قادر على النفوذ في باطنه
 انه يتقدم على التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد وان كان عبارة عن حيوان هو ان لطيف نفاذ كما وصفناه
 كان نفاذه في باطن بني آدم أيضا غير ممنوع قياسا على النفس وغيره الثاني قوله تعالى لا يقومون الا كما يقوم
 الذي يتخبطه الشيطان من المس الثالث قوله عليه السلام ان الشيطان ليحبري من ابن آدم يحري الدم أما
 المنكرون فقد احتجوا بأمور الاول قوله تعالى حكاية عن ابليس لعنه الله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان
 دعوتكم فاستجبتم لي صرح بأنه ما كان له على البشر سلطان الا من الوجه الواحد وهو القاء الوسوسة
 والدعوة الى الباطل الثاني لاشارة الانبياء والعلماء المحققين يدعون الناس الى لعن الشيطان والبراءة
 منه فوجب أن تكون العداوة بين الشیاطين وبينهم أعظم أنواع العداوة فلو كانوا قادرين على النفوذ
 في بواطن البشر وعلى ابصال البلاء والشر اليهم لوجب أن يكون تضرر الانبياء والعلماء منهم أشد من تضرر
 كل أحد ولما لم يكن كذلك علما انه باطل (المسئلة السابعة) اتفقوا على ان الملائكة لا يأكلون
 ولا يشربون ولا ينجسون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وأما الجن والشیاطين فانهم يأكلون
 ويشربون قال عليه السلام في الروث والعظم انه زاد اخوانكم من الجن وأيضا فانهم يتوالدون قال تعالى
 أفقتخذونه وذريته أولياء من دوني (المسئلة الثامنة) في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الآثار
 ذكروا انه يغوص في باطن الانسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويطبق اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روي
 أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليحبري من ابن آدم يحري الدم الا فضيقوا بحجاريه بالجوع
 وقال عليه السلام لولا ان الشیاطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس
 من قال هذه الاخبار لا بد من تأويلها لانه يتنوع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول ان نفوذ
 الشیاطين في بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك الجحاري أو تداخل تلك الاجسام الثاني ما ذكرنا
 ان العداوة الشديدة حاصلة بينهم وبين أهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يحضهم بزيادة الضرر الثالث
 ان الشيطان مخلوق من النار فلو دخل في داخل البدن لصار كنه نفذ النار في داخل البدن ومعلوم انه
 لا يحس بذلك الرابع ان الشیاطين يحبون المعاصي وأنواع الكفر والنسق ثم ان تضرع بأعظم الوجوه اليهم
 ليظهروا أنواع الفسق فلا تجد منه أثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نرى لامن عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا
 وأجاب مثبتو الشیاطين عن السؤال الاول بأن على القول بأنها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى
 القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال أيضا زائل وعن الثاني لا يبعد أن يقال ان الله
 وملائكته يعنونهم عن ايداء علماء البشر وعن الثالث انه لما جاز أن يقول الله تعالى لنار ابراهيم يا نار

كوني بردا وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله هاهنا وعن الرابع ان الشياطين مختارون ولعلمهم يفعلون
 بعض القبائح دون بعض (المسئلة التاسعة) في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قتره
 الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء قال القلب مثل قبة لها ابواب تنصب اليها الاحوال من كل باب او مثل هدف
 ترى اليه السهام من كل جانب او مثل امرأة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فتترامى فيها صورة بعد صورة
 او مثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من انهار مفتوحة واعلم ان مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب
 ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من البواطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلق
 المركبة في مزاج الانسان فانه اذا درك بالحواس شيئا حصل منه أثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة
 أو الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب وأما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة
 فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينقل الخيال من شيء الى شيء وبحسب انتقال الخيال ينقل القلب من
 حال الى حال فالقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الاسباب وأخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر
 وأعني بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار وأعني بها ادراكات وعلوما متاعلي سبيل التجدد
 واما على سبيل التذكر وانما تسمى خواطر من حيث انها تختلج بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر
 هي المحركات الارادات والارادات محركه للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى
 ما يدعوا الى الشر أعني الى ما يضر في العاقبة والى ما ينفع أعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان
 فاقتر الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر
 أحوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود وهذا المخلص
 كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات منه (المسئلة العاشرة) في تحقيق الكلام فيما ذكره
 الغزالي اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لا يحصل الغرض الا من بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد
 قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات (المقدمة الاولى) لاشك ان هاهنا مطلوبا ومهروبا وكل
 مطلوب فاما ان يكون مطلوبا لذاته أو لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وأن يكون كل مهروب
 مهروبا عنه لغيره والالزام اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون
 مطلوبا لذاته وبوجود شيء يكون مهروبا عنه لذاته (المقدمة الثانية) ان الاستقراء يدل على ان المطلوب
 بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبعية ما يتبعه ويكون وسيلة اليهما والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن
 والمهروب عنه بالتبعية ما يتبعه ويكون وسيلة اليهما (المقدمة الثالثة) ان اللذة عند كل قوة من القوى
 النفسانية شيء آخر فاللذة عند القوة الباصرة شيء واللذة عند القوة السامعة شيء آخر واللذة عند القوة
 الشهوانية شيء ثالث واللذة عند القوة الغضبية شيء رابع واللذة عند القوة العاقلة شيء خامس (المقدمة
 الرابعة) ان القوة الباصرة اذا دركت موجودا في الخارج لزمت من حصول ذلك الادراك البصري
 وقوف الذهن على ماهية ذلك المرى وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا أو مؤلما وخاليا عنهما فان
 حصل العلم بكونه لذيذا ترتب على حصول هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم
 بكونه مؤلما ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه فان لم يحصل العلم
 بكونه مؤلما ولا لذيذا لم يحصل في القلب لا رغبة الى الفرار عنه ولا رغبة الى تحصيله (المقدمة
 الخامسة) ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خالسا عن
 المعارض والمعاوق فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا رأينا طعاما لذيذا فعلمنا
 بكونه لذيذا انما يؤثر في الاقدام على تناوله اذا لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زائد اما اذا اعتقدنا انه حصل
 فيه ضرر زائد فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضه والترجيح فأيهما غلب على ظنه انه أرجح عمل بعقته
 ذلك الرجحان ومثال آخر لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقى نفسه من السطح العالي الا انه انما
 يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم يتخلص عن مؤلم آخر أعظم منه أو يتوصل

به الى تحصيل منفعة أعلى حالاً منها ثبت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذيذاً أو مؤلماً انما يوجب الرغبة والنفرة
 اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) في بيان ان التقرير الذي يمتد به على أن
 الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيباً ذاتياً وليس بمصادرها وان ذلك لان هذه الافعال مصادرها القريب
 هو القوى الموجودة في العضلات الا ان هذه القوى صالحة للفعل ولتتركها فامتنع من مصادرها الفعل
 بدلا عن الترك وللترك بدلا عن الفعل الا بضميمة تتضمن اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما يوجد
 وتحدث لاجل العلم بكونها لذية أو مؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه
 ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان واما الاتهام الى علوم وادراكات وتصورات تحصيل في جوهر
 النفس من الاسباب الخارجية وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقي وهو ان الله
 تعالى يحق تلك الاعتقادات أو العلوم في القلب فهذا تلخيص الكلام في أن الفعل كيف يصدر عن
 الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر القريب للافعال
 الحيوانية هو هذه القوى المذكورة في العضلات والارادة ثبت ان تلك القوى لا تنبسط مصادرها للفعل والترك
 الا عند انضمام الميل والارادة اليها وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذياً
 أو مؤلماً وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وأن يكون بخلق الله تعالى ابتداءً أو بواسطة مراتب شأن كل
 واحد منها في استلزام ما بعده على الوجه الذي قترناه وثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله
 أمر لازم لزوماً ذاتياً واجبا فانه اذا أحس بالشيء وعرف كونه ملاماً مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه
 تحررت القوة الى الطلب فاذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو قدرنا شيطانا من الخارج
 وفرضنا انه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل
 الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل
 هذا الشيطان أو لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق ان نقول ان
 اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع معيناً لها بالاهام وان اتفق حصولها في الطرف الضار معيناً لها
 بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه حق ومصدق الا انه لا يبعد
 أن يكون الانسان غافلاً عن الشيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه
 ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي أتى به الشيطان الخارج ليس الا ذلك التذكر واليه الإشارة
 بقوله تعالى حاكماً عن ابليس انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي لقائل
 أن يقول فالانسان انما أقدم على المعصية بتدبير الشيطان فالتشيطان ان كان أقدمه على المعصية بتدبير
 شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت ان ذلك الشيطان
 الاول انما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وما
 ذاك الا الله سبحانه وتعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله تعالى فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق
 العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله أعوذ بك منك والله أعلم
 (المسئلة الحادية عشر) اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فرغاً صار بحيث كأنه
 يسمع في داخل قلبه ودماغه أصواتاً خفية وحرراً خفية فكان متكلماً بكم معه ومخاطباً بمخاطبه فهذا
 أمر وجداني يجده كل أحد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة ان تلك الاشياء
 ليست بحرراً ولا أصواتاً وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله
 في الخيال وهذا كما انا اذا تخيلنا صورة الجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشياء غير موجودة
 في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها وأمثلةها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية
 مجرى الصورة المرئية في المرآة فاننا اذا أحسنا في المرآة صورة الفلك والشمس والقمر فليس ذلك لاجل
 انه حضرت ذوات هذه الاشياء في المرآة فان ذلك محال وانما الحاصل في المرآة رسوم هذه الاشياء وأمثلةها

وصورها واذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فاعلم ان الحال في تخيل الحروف والكلمات المجموعة كذلك
 فهذا قول جمهور الفلاسفة واقائل أن يقول هذا الذي سميت به تخيل الحروف والكلمات هل هو مسار
 الحرف والكلمة في الماهية أولا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال حقائق
 الحروف والاصوات والى ان الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسما حقيقة البحر والسما وان كان
 الحق هو الثاني وهو ان الحاصل في الخيال شيء آخر مخالف للمبصرات والمجموعات فينبذ فيعود السؤال
 وهو ان كيف نجد من أنفسنا صور هذه المراتب وكيف نجد من أنفسنا هذه الكلمات والعبارات وجدنا
 لاننا نرى انها حروف متوالية على العقل والفاظ متعاقبة على الذهن فهذا ينتهي الكلام في كلام
 الفلاسفة اما الجمهور الاعظم من أهل العلم فانهم سلوا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف واصوات
 حقيقة واعلم ان القائمين بهذا القول قالوا فاعل هذه الحروف والاصوات اما ذلك الانسان أو انسان آخر
 واما شيء آخر روحاني مبين يمكنه لقاء هذه الحروف والاصوات الى هذا الانسان سواء قيل ان ذلك المتكلم هو
 الجن والشياطين أو الملائكة واما أن يقال خالق تلك الحروف والاصوات هو الله تعالى أما القسم الأول وهو
 ان فاعل هذه الحروف والاصوات هو ذلك الانسان فهذا قول باطل لان الذي يحصل باختيار الانسان
 يكون قادرا على تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان الانسان اذا اراد دفعها أو تركها
 اقدر عليه ومعلوم انه لا يقدر على دفعها فانه سواء حاول فعلها أو حاول تركها فذلك الخواطر تنوارد على
 طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره وأما القسم الثاني وهو ان حصلت بفعل انسان آخر فهو ظاهر
 الفساد وبما بطل هذا القسم بقي الثالث وهي انها من فعل الجن أو الملائكة أو من فعل الله تعالى أما الذين
 قالوا ان الله تعالى لا يجوز ان يفعل القبائح فاللائق بذهمهم أن يقولوا ان هذه الخواطر الخبيثة ليست من
 فعل الله تعالى فبقي انها من أحداث الجن والشياطين وأما الذين قالوا انه لا يقبض من الله شيء فليس في
 مذهبهم مانع يمنعهم من اسناد هذه الخواطر الى الله تعالى واعلم الثنوية يقولون للعالم الهان أحدهم ما خبر
 وعسكره الملائكة والثاني شير وعسكره الشياطين وهما يتنازعان أبدا كل شيء في هذا العالم فلكل واحد
 منهما ما يتعلق به والخواطر الداعية الى اعمال الخير انما حصلت من حسا كرا لله والخواطر الداعية الى اعمال
 الشر انما حصلت من حسا كرا للشيطان واعلم ان القول باثبات الالهين قول باطل فاسد على ما ثبت فساد
 بالدلائل فهذا ينتهي القول في هذا الباب (المسئلة الثانية عشر) من الناس من أثبت لهذه
 الشياطين قدرة على الاحياء وعلى الاماتة وعلى خلق الاجسام وعلى تغيير الاشخاص عن صورتها الاصلية
 وخلقهم الاولية ومنهم من أنكر هذه الاحوال وقال انه لا قدرة لها على شيء من هذه الاحوال أما أصحابنا فقد
 أقاموا الدلالة على ان القدرة على اليجاد والتكوين والاحداث ليست الله فبطلت هذه المذهب بالكلية
 وأما المعتزلة فقد سلوا ان الانسان قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان ان
 هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الاجسام والحياء ودليلهم ان قالوا الشيطان جسم وكل جسم فانه قادر
 بالقدرة والقدرة لا تصلح ليجاد الاجسام فهذه مقدمات ثلاث (المقدمة الاولى) ان الشيطان جسم وقد
 بنوا هذه المقدمة على ان ما سوى الله تعالى اما متخير واما حال في التخيير وليس لهم في الثبات هذه المقدمة شبهة
 فضلا عن حجة وأما المقدمة الثانية وهي قولهم الجسم انما يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على ان الاجسام
 مما تتلزم مماثلة فلو كان شيء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته وبشاء هذه المقدمة على تماثل
 الاجسام وأما المقدمة الثالثة وهي قولهم هذه القدرة التي لنا لا تصلح لخلق الاجسام فوجب أن لا تصلح
 القدرة الحادثة لخلق الاجسام وهذا أيضا ضعيف لانه يقال لهم لم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة
 الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشيء في الحال امتناع
 وجوده فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة (المسئلة الثالثة عشر) اختلفوا في ان الجن هل يعلمون
 الغيب وقد بين الله تعالى في كتابه انهم يقرؤن في قيد سليمان عليه السلام وفي حسبه يقدم وتعمده وهم ما كانوا

يعلمون موته وذلك يدل على أنهم لا يعلمون الغيب ومن الناس من يقول أنهم يعلمون الغيب ثم أحلوا فاقبال بعضهم أن فيهم من يصعد إلى السموات أو يقرب منها ويخبر به بعض الغيوب على أسنة الملائكة ومنهم من قال لهم طرق أخرى في معرفة الغيوب لا يعلمها إلا الله وأعلم أن فتح الباب في أمثال هذه المباحث لا يقيد إلا القذون والحسبانات والعالم بحقائقها هو الله تعالى (الركن الخامس) من أركان مباحث الاستعاذة المطالب التي لا جأها يستعاذ علم انما قد بينا أن حاجات العبد غير متناهية فلا خير من الخيرات الا وهو محتاج الى تحصينه ولا من من الشرور الا وهو محتاج الى دفعه وباطاله فقوله أعوذ بالله يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية وكما هو غير متناهية ونحو تنبيهه على معاقدها فنقول الشرور اما أن تكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب واما أن تكون من باب الاعمال الموجودة في الابدان أما القسم الاول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة وأعلم أن أقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن أن يعتقد اعتقادا صوابا صحيحا ويمكن أن يعتقد اعتقادا فاسدا خطأ ويدخل في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال في العالم وهي اثنتان وسبعون فرقة من هذه الامة وسبع مائة وأكثر خارج عن هذه الامة فقوله أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها وأما ما يتعلق بالاعمال البدنية فهي على قسمين منها ما يفيد المضار الدينية ومنها ما يفيد المضار الدنيوية فأما المضار الدينية فكل ما منى الله عنه في جميع أقسام التكليف وضبطها كالمعذور وقوله أعوذ بالله يتناول كلها وأما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والاسقام والحرق والفرق والفقر والزمانة والعجى وأنواعها تقرب أن تكون غير متناهية فقوله أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل أن قوله أعوذ بالله يتناول ثلاثة أقسام وكل واحد منها يجري مجرى مالا نهائية. أولها الجهل ولما كانت أقسام المعلومات غير متناهية كانت أنواع الجهالات غير متناهية فالعبد يستعبد بالله منها ويدخل في هذه الجملة مذاهب أهل الكفر وأهل البدعة على كثرتها وثانيها الفسق ولما كانت أنواع التكليف كثيرة جدا وكتب الاحكام محمولة عليها كان قوله أعوذ بالله متناولا لكلها وثالثها المبكر وهات والآفات والنخافات ولما كانت أقسامها وأنواعها غير متناهية كان قوله أعوذ بالله متناولا لكلها ومن أراد أن يحيط بها فلنيطالع كتاب الطب حتى يعرف في ذلك لكل واحد من الاعضاء أنواعا من الآلام والاسقام ويجب على العقائل انه اذا أراد أن يقول أعوذ بالله فانه يستحضر في ذهنه هذه الاجناس الثلاثة وتقسيم كل واحد من هذه الاجناس الى أنواعها وأنواع أنواعها ويبلغ في ذلك التقسيم والتفصيل ثم اذا استحضر تلك الأنواع التي لا حدها ولا عدلها في خياله ثم عرف ان قدرة جميع الخلائق لا تقى بدفع هذه الاقسام على كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعقله على أن يلجئ الى القادر على دفع مالا نهائية له من المقدورات فيقول عند ذلك أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام الآفات والنخافات ولنه يصير على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي

الباب الثالث في اللطائف المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(النكتة الاولى) في قوله أعوذ بالله عروج من الخلق الى الخلق ومن الممكن الى الواجب وهذا هو الطريق المتبع في أول الامر لان في أول الامر لا طريق الى معرفته الا بأن يستدل باحتياج الخلق الى وجود الحق الغنى القادر فقوله أعوذ بالله إشارة الى الحاجة السابقة فانه لو لا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة وقوله بالله إشارة الى الغنى التام للحق فنقول العبد أعوذ باقراره على نفسه بالفقر والحاجة وقوله بالله اقراره بأمرين أحدهما بأن الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات والثاني ان غيره غير موصوف به هذه الصفة فلا دافع للحاجات الا هو ولا معطي للخيرات الا هو فعند مشاهدة هذه الحالة يفتر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيسأله في هذا الفراغ قوله ففروا الى الله وهذه الحالة تحصل عند قوله أعوذ ثم اذا وصل الى غيبة الحق وصار غريقا في نور جلال الحق شاهده قوله قل الله ثم ذرهم فعند ذلك يقول أعوذ بالله (النكتة الثانية) ان قوله أعوذ بالله اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب وهذا يدل على انه لا وسيلة

الى القرب من حضرة الله الاما العجز والانتكسار ثم من الكلمات النبوية قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بأنه هو القادر على كل مقدور ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل ومن عرف نفسه باختلال السالم عرف ربه بالكمال والجلال (الذكية الثالثة) ان الاقدام على الطاعات لا يتيسر الا بعد الفرار من الشيطان وذلك هو الاستعاذة بالله الا ان هذه الاستعاذة نوع من أنواع الطاعة فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها اقتضت الاستعاذة الى تقديم استعاذة أخرى ولزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة لا يوجب الى تقديم الاستعاذة عليهم الى يمكن في الاستعاذة فائدة فكانه قيل له الاقدام على الطاعة لا يتم الا بتقديم الاستعاذة عليهم وذلك يوجب الاتيان بما لانهاية له وذلك ليس في وسعك الا انك اذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بقصورك فأنا أعينك على الطاعة وأعلم كيفية الخوض فيها نقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (الذكية الرابعة) ان سر الاستعاذة هو الالتجاء الى قادر يدفع الآفات عنك ثم ان أجل الامور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن لان من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعدته وآياته وبياناته ازدادت رغبته في الطاعات ورهيبته عن المحرمات فهذه السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات فلا جرم كان سعي الشيطان في الصد عنه أبغى وكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان أشد فلهذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة (الذكية الخامسة) الشيطان عدو الانسان كما قال تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا والرحن مولى الانسان وخالفه ومصلح مهماته ثم ان الانسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد في أن يتحرى مرضاة مالك ليخلصه من زحمة ذلك العدو فلما وصل الحضرة وشاهد أنواع البهجة والكرامة نسي العدو وأقبل بالكلية على خدمة الحبيب فالماقام الاول هو الفرار وهو قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم والمقام الثاني هو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم (الذكية السادسة) قال تعالى لا يسه الا المظهرون فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بغير الله حصل فيه نوع من اللوث فلا بد من استعمال الطهور فلما قال أعوذ بالله حصل الطهور فعد ذلك يسمة معدة للصلاة الحقيقية وهي ذكر الله تعالى فقال بسم الله (الذكية السابعة) قال أرباب الاشارات لك عدوان أحدهم اظاهر والاخر باطن وأنت مأثور بحارتهما قال تعالى في العدو الظاهر قاتلو الذين لا يؤمنون بالله وقال في العدو الباطن ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا فكانه تعالى قال اذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك كما قال تعالى أن يدكم ربكم بمجمة آلف من الملائكة مسومين واذا حاربت عدوك الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وأيضا فحاربة العدو الباطن اولى من محاربة العدو الظاهر لان العدو الظاهر ان وجد فرصة في متاع الدنيا والعدو الباطن ان وجد فرصة في الدين واليقين وأيضا فالعدو الظاهر ان غلبنا كما أجورين والعدو الباطن ان غلبنا كما مفتونين وأيضا فن قتل العدو الظاهر كان شهيدا ومن قتل العدو الباطن كان طريدا فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن اولى وذلك لا يكون الا بأن يقول الرجل بقلبه ولسانه أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (الذكية الثامنة) ان قلب المؤمن أشرف البقاع فلا تجرد ديارا طيبة ولا بنسانين عامرة ولا رياضاً فاضرة الا وقلب المؤمن أشرف منها بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء بل فوق المرأة لان المرأة ان عرض عليها حجاب لم يرفعها شيء وقلب المؤمن لا يحجب به السموات السبع والكرسي والعرش كما قال تعالى اليه يصعد الكام الطيب والعمل الصالح يرفعه بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية ويميل على ان القلب أشرف البقاع وجوه الاول انه عليه السلام قال القبر روضة من رياض الجنة وما ذل الا انه صار مكان عبد صالح ميت فاذا كان القلب سريرا لمعرفة الله وعرشاً لاهيته وجب أن يكون القلب أشرف البقاع الثاني كان الله تعالى يقول يا عبادي قلبك يستاني وجنتي يستامك فلما لم تجل على يستامك بل أنزلت معرفتي فيه فكيف أبجل بيستاني عليك

وكيف أمنعك منه الثالث انه تعالى حكى كيفية نزول العبد في بستان الجنة فقال في مقعد صدق عند ملك مقتدر ولم يقل عند الملك فقط كانه قال أنا في ذلك اليوم أكون ملكا مقتدرا وعبيدي يـكـوـنـون ملوكا لانهم يـكـوـنـون تحت قدرتي اذا عرفت هذه المقدمة فنقول كانه تعالى يقول يا عبدي اني جعلت جنتي لك وأنت جعلت جنتك لي لكنك ما أنصفتني فهل رأيت جنتي الآن وهل دخلت فيها يقول العبد لا يا رب فيقول تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد وأن يقول العبد نعم يا رب فيقول تعالى انك بعد ما دخلت جنتي ولكن لما قرب دخولك أخرجت الشيطان من جنتي لأجل نزولك وقلت له أخرج منها مذموما مـذـمـورا فأخرجت عدوك قبل نزولك وأما أنت فبعد نزولي في بستانك سبعين سنة كيف يليق بك أن لا تخرج عدوك ولا تطرده فعند هذا يجيب العبد ويقول الهى أنت قادر على إخراجه من جنتك وأما أنا فعاجز ضعيف ولا أقدر على إخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل في حياية الملك القاهر صار قويا فادخل في حيايتي حتى تقدر على إخراجه العدو من جنة قلبك فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان قيل فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان منه قلنا قال أهل الاشارة كانه تعالى يقول للعبد أنت الذى أنزل سلطان المعرفة في جنة قلبك ومن أراد أن ينزل سلطانا في جنة نفسه وجب عليه أن يكف عن تلك الجرة وأن ينظفها ولا يجيب على السلطان تلك الاعمال فنظف أنت جنة قلبك من لوث الوسوسة فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (النكتة التاسعة) كانه تعالى يقول يا عبدي ما أنصفتني أتدري لاي شئ تكدر ما بيني وبين الشيطان انه كان يعبدني مثل عبادة الملائكة وكان في الظاهر مقرا بالهيبة وانما تكدر ما بيني وبينه لاني أمرته بالسجود لآدم فامتنع فلما تكبر نفسه عن خدمتي وهو في الحقيقة ما عادى اباك انما امتنع من خدمتي ثم انه يعاديك منذ سبعين سنة وأنت تحبه وهو يخالفك في كل الخيرات وأنت توافقه في كل المرات فارتك هذه الطريقة المذمومة واطهر عداوته فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (النكتة العاشرة) أما ان نظرت الى قصة آبيك فانه أقسم بانه له من الناصحين ثم كان عاقبة ذلك الامر انه سعى في إخراجه من الجنة وأما في حقك فانه أقسم بأنه يضلك ويغويك فقال فبعزتك لا يغوينيهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاذا كانت هذه معاملته مع من أقسم انه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من أقسم انه يضلّه ويغويه (النكتة الحادية عشر) انما قال أعوذ بالله ولم يذكر اسماء آخر بل ذكر قوله الله لان هذا الاسم أبلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الاسماء والصفات لان الإله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك الا اذا كان قادرا على ما يحكيه قوله أعوذ بالله جار مجرى أن يقول أعوذ بالقادر العليم الحكيم وهذه الصفات هي النهاية في الزجر وذلك لان السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله لان السارق عالم بأن ذلك السلطان وان كان قادرا الا انه غير عالم بالقدره وحدها غير كافية في الزجر بل لابد معها من العلم وأيضا فالقدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر لان الملك اذا رأى منه كرا الا انه لا ينهي عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه أما اذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القباح فها هنا يحصل الزجر الكامل فاذا قال العبد أعوذ بالله فكانه قال أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشئ من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام (النكتة الثانية عشر) لما قال العبد أعوذ بالله من الشيطان الرجيم دل ذلك على انه لا يرضى بأن يجاور الشيطان وانما لم يرض بذلك لان الشيطان عاص وعصيانه لا يضر هذا المسلم في الحقيقة فاذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصي فبأن لا يرضى بجوار عين المعصية أولى (النكتة الثالثة عشر) الشيطان اسم والرجيم صفة ثم انه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكانه تعالى يقول ان هذا الشيطان بقي في الخدمة ألوفا من السنين فهل سمعت انه ضرتنا أو فعل ما يسيؤنا ثم انما مع ذلك رجسناه حتى طردناه وأما أنت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لالقاك في النار الخالدة فكيف لا تشغل بطرده ولعنه فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (النكتة الرابعة عشر) لقائل أن يقول لم يقل أعوذ بالملائكة مع ان أدون ملك من الملائكة يـكـفـي في دفع الشيطان

فما السبب في ان جعل ذكر هذا الكتاب في مقابلة ذكر الله تعالى وجوابه كانه تعالى يقول عبدي انه يراني
وأنت لاتراه بل لعل قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم وانما نفذ كيدهم فيكم لانه يراكم وأنتم
لاترونه فتسكروا بين برى الشيطان ولا يراه الشيطان وهو الله سبحانه وتعالى فقولوا أعوذ بالله من الشيطان
الرجيم (التمكة الخامسة عشر) أدخل الالف واللام في الشيطان ليكون تعريفا للجحش لان
الشياطين كثيرة مربية وغير مربية بل المربي ربما كان أشد يحكي عن بعض المذكرين انه قال في مجلسه
ان الرجل اذا أراد أن يتصدق فانه يأتيه سبعون شيطانا فيتعلقون بيديه ورجليه وقلبه ويعنونه من الصدقة
فلما سمع بهض القوم ذلك فقال اني اقاتل هؤلاء السبعين وخرج من المسجد وأتى المنزل وملا ذيله من الحنطة
وأراد أن يخرج ويتصدق به فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحارب به حتى أخرجت ذلك من ذيله فرجع
الرجل خائبا الى المسجد فقال المذكر ما ذا عملت فقال هزمت السبعين فجات أمهم فزمتني وأمان جعلنا
الالف واللام للعلماء فهو أيضا جائز لان جميع المعاصي يرضي هذا الشيطان والراضي يجري مجرى الفاعل
له واذا استبعدت ذلك فاعرفه بالمسئلة الشرعية فان عند أبي حنيفة قراءة الامام قراءة لامة فتدري من حيث
رضي بها وسكت خلفه (التمكة السادسة عشر) الشيطان ما خوذ من شطن اذا بعد خحك عليه
بكونه بعيدا وأما المطيع فمريب قال الله تعالى واصبذ واقرب والله قريب منك قال الله تعالى واذا سألك
عبادي عني فاني قريب وأما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرميا بسهم اللعن والشقاوة وأما أنت فموصول
بجبل السعادة قال الله تعالى وألزهم كلمة التقوى فدل هذا على انه جعل الشيطان بعيدا مرجوما وجعلك
قريبا موصولا لانه أخبرنا لا يجعل الشيطان الذي هو بعيد قريبا لانه تعالى قال وان تجدد لسنة الله
تحويلا فاعرف انه لما جعلك قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته (التمكة السابعة عشر)
قال جعفر الصادق انه لا بد قبل القراءة من التعوذ وأما سائر الطاعات فانه لا يتعوذ فيها والحكمة فيه ان
العبد قد يخس أسانه بالكذب والغيبة والنميمة فأمر الله تعالى العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فقرأ
باسم طاهر كلما أنزل من رب طيب طاهر (التمكة الثامنة عشر) كانه تعالى يقول انه شيطان
رجيم وأنارحن رحيم فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى الرحمن الرحيم (التمكة التاسعة عشر)
الشيطان عدوك وأنت عنه غافل غائب قال تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم فعلى هذا لك عدو
غائب ولك حبيب غائب لقوله تعالى والله غائب على أمره فاذا قصدك العدو والغائب فافزع الى الحبيب
الغائب والله سبحانه وتعالى أعلم بمراده

الباب الرابع في المسائل المتعلقة بقوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(المسئلة الاولى) فرق بين أن يقال أعوذ بالله وبين أن يقال بالله أعوذ فان الاول لا يفيد الحصر
والثاني يفيد فلم ورد الامر بالاول دون الثاني مع اننا بينا ان الثاني أكمل وأيضاجا قوله الحمد لله وجاء قوله
لله الحمد وأما هنا فقد جاء أعوذ بالله وما جاء قوله بالله أعوذ في الفرق (المسئلة الثانية) قوله أعوذ
بالله لفظه الخبر ومعناه الدعاء والتقدير اللهم أعذني ألا ترى انه قال واني أعيد هابك وذريته امن الشيطان
الرجيم كقوله أستغفر الله أي اللهم اغفر لي والدليل عليه ان قوله أعوذ بالله اخبار عن فعله وهذا القدر
لا فائدة فيه انما الفائدة في أن يعبد الله في الله فما السبب في انه قال أعوذ بالله ولم يقل أعذني والجواب ان بين
الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وقال وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم فكان
العبد يقول انامع أوام الانسانية ونفص البشرية وفيت بعهد عبوديتي حيث قلت أعوذ بالله فأنت مع نهاية
الكرم وغاية الفضل والرحمة أولى بأن تفي بعهد الربوبية فتقول اني أعيدك من الشيطان الرجيم (المسئلة ج)
أعوذ فعل مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال فهل هو حقيقة فيه ما والحق انه حقيقة في الحال مجاز
في الاستقبال وانما يختص به بحرف السين وسوف لانه وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ولم يقع بين
الحاضر والماضى هـ كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم و كيف العامل فيه ولا شك انه معمول

فما هو ز قوله أعوذ بـ على ان العبد مستعبد في الحال وفي كل المستقبل فهل يدل على ان
 هذه الاستعاذة باقية في الجنة ح قوله أعوذ بحماية عن النفس ولا بد من الاربعة المذكورة في قوله اتين أما
 المباحث العقلية المتعلقة بالباء في قوله أعوذ بالله فهي كثيرة ١ الباء في قوله بالله باء الاصاق وفيه مسائل
 (المسئلة الاولى) البصريون يسمونه باء الاصاق والكوفيون يسمونه باء الالة ويسميهم قوم باء التضمين واعلم
 ان حاصل الكلام ان هذه الباء متعلقة بفعل لا بحالة والقائدة فيه انه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه
 الا بواسطة الشيء الذي دخل عليه هذا الباء فباء الاصاق لكونه سببا للاصاق وباء الالة لكونه داخلا
 على الشيء الذي هو الالة (المسئلة الثانية) اتفقوا على انه لا بد فيه من ضمير فاعلم انك اذا قلت بالقلم
 لم يكن ذلك كلاما مفيدا بل لا بد وان تقول كتبت بالقلم وذلك يدل على ان هذا الحرف متعلق بضمير ونظيره
 قوله بالله لا فعلن ومعناه أخاف بالله لا فعلن فحذف أحرف لدلالة الكلام عليه فكذاها هنا ويقول الرجل
 ان يستأذنه في سفره على اسم الله أي سر على اسم الله (المسئلة الثالثة) لما ثبت انه لا بد من الضمير
 فنقول الحذف في هذا المقام أفصح والسبب فيه انه لو وقع التصريح بذلك المضمير لاختص قوله أعوذ بالله
 بذلك المعين أما عند الحذف فانه يذهب الوهم كل مذهب ويقع في الخاطر ان جميع المهمات لا تتم
 الا بواسطة الاستعاذة بالله والاعتماد ابتداء باسم الله ونظيره انه قال الله أكبر ولم يقل انه أكبر من الشيء
 الفلاني لاجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا هنا (المسئلة الرابعة) قال سيبويه لم يكن لهذه الباء
 عمل الا الكسر فكسرت لهذا السبب فان قيل كاف التشبيه ليس لها عمل الا الكسر ثم انما ليست مكسورة
 بل مفتوحة قلنا كاف التشبيه قائم مقام الاسم وهو في العمل ضعيف أما الحرف فلا وجود له الا بحسب
 هذا الاثر فكان فيه كلاما قويا (المسئلة الخامسة) الباء قد تكون أصلية كقوله تعالى قل ما كنت
 بدعاً من الرسل وقد تكون زائدة وهي على أربعة أوجه أحدها الاصاق وهي كقوله أعوذ بالله وقوله
 بسم الله وثانيها للتبعية عند الشافعي رضي الله عنه وثالثها التأكيد كقوله تعالى وما ربك بظلام
 للعبيد ورابعها التعلية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم أي أذهب نورهم وخامسها الباء بمعنى في قال *
 حل باعدائك ما حل بي * أي حل في أعدائك وأما باء القسم وهو قوله بالله فهو من جنس باء الاصاق (المسئلة
 السادسة) قال بعضهم الباء في قوله وامسحوا برؤوسكم زائدة والتقدير وامسحوا رؤوسكم وقال الشافعي
 رضي الله عنه انما تفيد التبعية حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه الاول ان هذه الباء انما تكون
 لغوا أو مفيدة والاول باطل لان الحكم بأن كلام رب العالمين وأحكام الحاكمين لغو في غاية البعد وذلك لان
 المقصود من الكلام اظهار الفائدة فعمله على اللغو على خلاف الاصل فثبت انه يفيد فائدة زائدة وكل من قال
 بذلك قال ان تلك الفائدة هي التبعية الثاني ان الفرق بين قوله مسحت يدي المنديل وبين قوله مسحت
 يدي بالمنديل يكفي في صحة صدقه ما اذا مسح يده بجزء من أجزاء المنديل الثالث ان بعض أهل اللغة قال
 الباء قد تكون للتبعية وأنكره بعضهم لكن رواية الاثبات راجحة فثبت ان الباء تفيد التبعية ومقدار
 ذلك البعض غير مذكور فوجب أن تفيد أي مقدار يسمى بعضا فوجب الاكتفاء بمسح أقل جزء من الرأس
 وهذا هو قول الشافعي والاشكال عليه انه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وأيديكم فوجب أن يكون
 مسح أقل جزء من أجزاء الوجه واليد كافيا في التيمم وعند الشافعي لا بد فيه من الانتمام وله أن يجيب
 فيقول مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم بأقل جزء من الأجزاء الا ان عند الشافعي الزيادة على النص
 ليست نسخا فأوجبنا الانتمام لسائر الدلائل وفي مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب الانتمام
 فاكتفينا بالقدر المذكور في هذا النص (المسئلة السابعة) فزع أصحاب أبي حنيفة على باء الاصاق
 مسائل احداها قال محمد في الزيادات اذا قال الرجل لامرأته أنت طالق عشية الله تعالى لا يقع الطلاق
 وهو كقوله أنت طالق ان شاء الله ولو قال عشية الله يقع لانه أخرجه مخرج التعليل وكذلك أنت طالق
 بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة الله يقع أما اذا قال أنت طالق بعلم الله أو لعلم الله فانه يقع الطلاق

في الوجهين ولا بد من الفرق وثانيها قال في كتاب الايمان لو قال لامر أنه ان خرجت من هذه الدار الا باذن
 فانت طالق فانه محتاج في كل مرة الى اذنه ولو قال ان خرجت الا ان آذن لك فأذن لها مرة كني ولا بد من
 الفرق وثالثها لو قال لامر أنه طلق نفسك ثلاثا بالالف فطلعت نفسها واحدة وقعت بثلاث الالف وذلك ان
 الباء هاهنا تبدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل فصار بازاء كل طلاقة ثلاث الالف ولو قال طلق نفسك
 ثلاثا على ألف فطلعت نفسها واحدة لم يقع شيء عندها أي حنيقة لان اللفظة على كلمة شرط ولم يوجد الشرط
 وعند صاحبيه تقع واحدة بثلاث الالف قلت وهاهنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء ١ قال أبو حنيفة الثمن
 انما يتميز عن الثمن بدخول حرف الباء عليه فاذا قلت بعت كذا بكذا فالذي دخل عليه الباء هو الثمن فقط
 وعلى هذا الفرق بين مسئلة البيع الفاسد فانه قال اذا قال بعت هذا الكرباس بمن من الخمر صبح البيع وانعقد
 فاسدا واذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكرباس لم يصب والفرق ان في الصورة الاولى الخمر بمن وفي الصورة
 الثانية الخمر بمن وجعل الخمر ثمننا جائزا ما جعله ممتنا فانه لا يجوز ب قال الشافعي اذا قال بعت
 منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم وعند أبي حنيفة لا يتعين ج قال الله تعالى ان الله
 اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة فجعل الجنة ثمن النفس والمال ومن أصول
 الفقه مسائل ١ الباء تبدل على السببية قال الله تعالى ذلك بأنهم شاقوا الله هاهنا الباء دلت على
 السببية وقيل انه لا يصح لانه يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا
 السبب ب اذا قلنا الباء تفيد السببية فما الفرق بين باء السببية وبين لام السببية لا بد من بيانه ج
 الباء في قوله سبحانه اللهم وبحمدك لا بد من البحث عنه فانه لا يدري ان هذه الباء بماذا تعلق وكذلك البحث
 عن قوله ونحن نسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذه الباء د قيل كل العلوم مندرج في الكتب الاربعة
 وعلومها في القرآن وعلوم القرآن في الفاتحة وعلوم الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في الباء من
 بسم الله قلت لان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذه الباء باء الاتصال فهو يلصق العبد
 بالرب فهو كمال المقصود * النوع الثالث من مباحث هذا الباب مباحث حروف الجز فان هذه الكلمة
 اشتملت على نوعين منها أحدهما الباء وثانيها اللفظ من فم قول في اللفظ من مباحث ١ انك تقول أخذت
 المال من ابنك فتم كسر النون ثم تقول أخذت المال من الرجل فتفتح النون فهنا اختلافا آخر هذه
 الكلمة واذا اختلفت الاحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة فهنا اختلافا آخر هذه
 الكلمة باختلاف العوامل فانه لا معنى للعامل الا الامر الدال على استحقاق هذه الحركات فوجب كون هذه
 الكلمة معربة ب كلمة من وردت على وجوه أربعة ابتداء الغاية والتبعية والتبيين والزيادة ج قال
 المبرد الاصل هو ابتداء الغاية والبواقي مفرعة عليه وقال آخرون الاصل هو التبعية والبواقي مفرعة
 عليه د أنككر بعضهم كونها زائدة وأما قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم فقد بينوا انه يفيد فائدة زائدة
 فكانه قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ومن غفر كل بعض منه فقد غفر كله ه الفرق بين من وبين عن لا بد من
 ذكره قال الشيطان ثم لا يتنهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن إيمانهم وعن شمالكهم وفيه سؤالان الاول
 لم خص الاولين بلفظ من والثالث والرابع بلفظ عن الثاني لما ذكر الشيطان لفظ من ولفظ عن فلم جاءت
 الاستعانة بلفظ من فقال أعوذ بالله من الشيطان ولم يقل عن الشيطان * النوع الرابع من مباحث هذا الباب
 الشيطان مبالغة في الشيطنة كما ان الرحمن مبالغة في الرحمة والرحيم في حق الشيطان فعيل بمعنى منعول
 كما ان الرحيم في حق الله تعالى فعيل بمعنى فاعل اذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضي الفرار من الشيطان
 الرحيم الى الرحمن الرحيم وهذا يقتضي المساواة بينهما وهذا ينشأ عنه قول النبوة الذين يقولون ان الله
 وابليس اخوان الا ان الله هو الاخ الكريم والفاضل وابليس هو الاخ اللئيم اللئيم المؤذي فالعاقل
 يفر من هذا الشرير الى ذلك الخير ب الاله هل هو رحيم كريم فان كان رحيمًا كريما فلم يخلق الشيطان
 الرحيم وساطعه على العباد وان لم يكن رحيمًا كريما فأي فائدة في الرجوع اليه والاستعانة به من شر

الشیطان ج الملائكة فی السموات هل يقولون أعوذ بالله من الشیطان الرجیم فان ذكروه قائما يستعیدون من شرور أنفسهم لامن شرور الشیطان د أدل الجنة فی الجنة هل يقولون أعوذ بالله • الانبیاء والصديقون لم يقولون أعوذ بالله مع ان الشیطان أخبر أنه لاتعلق له بهم فی قوله فبعزتك لأغوينهم أجمعین الا عباده منهم المخلصین و الشیطان أخبر أنه لاتعلق له بهم الا فی مجرد الدعوة حیث قال وما كان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی ولوموا أنفسکم وأما الانسان فهو الذی ألقى نفسه فی البلاء فكانت استعاذه الانسان من شر نفسه أهتم وألزم من استعاذته من شر الشیطان فلم بدأ بالجانب الاضعف وترك الجانب الاهم

• (الكتاب الثاني فی مباحث بسم الله الرحمن الرحیم وفيه أبواب) •

الباب الاول فی مسائل جارية بحری المقدمات وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) قد بینا ان البسم بسم الله الرحمن الرحیم متعلقة بضمير فقوله هذا المضمير یحتمل أن يكون اسما وان يكون فعلا وعلى التقديرین فیجوز أن يكون متقدما وان يكون متأخرا فهذه أقسام أربعة أما اذا كان متقدما ما وكان فعلا فكذلك أبد بسم الله وأما اذا كان متقدما ما وكان اسما فكذلك ابتداء الكلام باسم الله وأما اذا كان متأخرا ما وكان فعلا فكذلك باسم الله أبد وأما اذا كان متأخرا ما وكان اسما فكذلك باسم الله ابتدائي ويجب البحث هاهنا عن شيئين الاول ان التقديم أولى أم التأخير فقوله كلاهما ما اراد فی القرآن اما التقديم فكذلك بسم الله یجراها ومرساها وأما التأخير فكذلك اقرب باسم ربك وأقول التقديم عندی أولى ویدل علیه وجوه الاول انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون وجوده سابقا على وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق فی الذكر الثاني قال تعالى هو الاول والاخر وقال الله الامر من قبل ومن بعد الثالث ان التقديم فی الذكر أدخل فی التعظیم الرابع انه قال اياك نعبد واهنا الفعل متأخر عن الاسم فوجب أن يكون فی قوله باسم الله كذلك فيكون التقديم باسم الله ابتداء الختام سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضی الله عنه يقول سمعت الشيخ أبي القاسم الانصاری يقول حضر الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير المكي مع الاستاذ أبي القاسم القشيري فقال الاستاذ القشيري الحقون قالوا ما رأينا شيئا الا ورأينا الله بعده فقال الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير ذلك مقام المريدین أما الحقون فانهم ما رأوا شيئا الا وكانوا قد رأوا الله قبله قالت وصحیقي الكلام ان الانتقال من الخلق الى الخالق اشارة الى برهان الان والنزول من الخالق الى الخلق برهان اللهم ومعهم ان برهان اللهم أشرف واذا ثبت هذا فنأخذ الفعل أولا فساكنه انتقال من رقية فعله الى روية وجوب الاستعانة باسم الله ومن قال باسم الله ثم أخذ الفعل ثانيا فساكنه رأى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منه الى أحوال نفسه (المسئلة الثانية) اضمار الفعل أولى أم اضمار الاسم قال الشيخ أبو بكر الرازی نسق تلاوة القرآن يدل على ان المضمير هو الفعل وهو الامر لانه تعالى قال اياك نعبد واياك نستعين والتقدير قولوا اياك نعبد واياك نستعين فكذلك قوله بسم الله الرحمن الرحیم التقديم قولوا بسم الله وأقول لقائل أن يقول بل اضمار الاسم أولى لانا اذا قلنا تقديم الكلام باسم الله ابتداء كل شيء كان هذا اخبارا عن كونه مبدءا في ذاته لجميع الحوادث وخالف الجميع الكائنات سواء قاله قائل أو بقله وسواء ذكره أو لم يذكره ولا شك ان هذا الاحتمال أولى وتمام الكلام فيه یجى فی بیان ان الاولى أن يقال قولوا الحمد لله أو الاولى أن يقال الحمد لله لانه اخبارا عن كونه فی نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل أو لم بقله (المسئلة الثالثة) الجزی بحرف بشيئين أحدهما بالحرف ككافي قوله باسم والثاني بالاضافة ككافي الله من قوله باسم الله وأما الجزی الحاصل فی لفظ الرحمن الرحیم قائما حصل لكون الوصف تابعا للموصوف فی الاعراب فهاهنا ابجاث أحدها ان خروف الجزی لم اقتضت الجزی وثانيها ان الاضافة لم اقتضت الجزی وثالثها ان اقتضاء الحرف أقوى أو اقتضاء الاضافة ورابعها ان الاضافة على كم قسم تقع قالوا اضافة الشيء الى نفسه محال فبقی ان تقع الاضافة بين الجزی والكل أو بين الشيء والخارج عن ذات الشيء

المنفصل عنه أما القسم الأول فتحو باب حديد وخاتم ذهب لان ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب وأما القسم الثاني فمكة قولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكيفية وأما أقسام النسب والاضافات فكانها خارجة عن الضبط والتعديد فان أنواع النسب غير متناهية (المسئلة الرابعة) كون الاسم اسما للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى وتلك النسبة معناها ان الناس اصطلمحو ا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معروفة لذلك الشيء المخصوص فكانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منافاهموا انا أردنا بها ذلك المعنى الغلاني فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذه هو المراد من اضافة الاسم الى الله تعالى (المسئلة الخامسة) قال أبو عبيد كرا الاسم في قوله بسم الله صله زائدة والتقدير بالله قال وانما ذكر لفظه الاسم اما للتبرك واما ليكون فرأيناه وبين القسم وأقول المراد من قوله بسم الله قوله ابدؤا بسم الله وكلام أبي عبيد ضعيف لانا لما أمرنا بالابتداء فهذا الامر انما يتناول فعلا من أفعالنا وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب أن يكون المراد ابدؤا كرا الله والمراد ابدؤا بسم الله وأيضا فالسائدة في نفسه انه كما ان ذات الله تعالى أشرف الذوات فكذلك ذكره أشرف الازكار واسمه أشرف الاسماء فكما انه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب أن يكون ذكره سابقا على كل الازكار وأن يكون اسمه سابقا على كل الاسماء وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة

الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة

أما المباحث المتعلقة بالقراءة فهي كثيرة (المسئلة الاولى) أجمعوا على ان الوقف على قوله بسم ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله أو على قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن الرحيم تام واعلم ان الوقف لابد وأن يقع على أحد هذه الالوجه الثلاثة وهو أن يكون ناقصا أو كافيا أو كاملا فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوما المعاني الا ان ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون وقفا تاما ثم لقائل أن يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام الا ان قوله الرحمن الرحيم ملك متعلق بما قبله لانها صفات والصفات تابعة للموصوفات فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها واحدا آية فلم يقولوا بسم الله الرحمن آية ثم يقولوا الرحمن آية ثانية وان لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة فهذا الاشكال لابد من جوابه (المسئلة الثانية) أطبق القراء على ترك تغليب اللام في قوله بسم الله وفي قوله الحمد لله والسبب فيه ان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة توجب التسفل واللام المفخمة حرف مستعمل والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل وانما استحسنوا تغنيص اللام وتغليبها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة أو منصوبة كقوله الله لطيف بعباده قل هو الله أحد وقوله ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم (المسئلة الثالثة) قالوا المقصود من هذا التغنيص أمران الاول الفرق بينه وبين لفظ الاله في الذكر الثاني ان التغنيص مشعر بالتعظيم وهذا اللفظ يستحق المباغة في التعظيم الثالث ان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان وأما هذه اللام الغليظة فانما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل في الثواب وأيضا جاء في التوراة يا موسى أحب بك بكل قلبك فهما هنا كان الانسان يذكر ربه بكل لسانه وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان هذا أدخل في التعظيم (المسئلة الرابعة) لقائل ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد فان الدال تذكر بطرف اللسان والطاء تذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان فثبت ان نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد ثم انما رأينا ان القوم قالوا الدال حرف والطاء حرف آخر وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر فكان الواجب أيضا أن يقولوا اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر وانهم ما فعلوا ذلك ولا بد من الفرق (المسئلة الخامسة) تشديد اللام من قولك الله للادغام

فانه سهل هناك لاما ن الاولى لام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الاصل وهي متحركة واذا التقي حرفان
مثلان من الحروف كلها وكان أول الحرفين ساكنا والثاني متحركا أدغم الساكن في المتحرك لضرورة سواء
كانا في كلمتين أو كلمة واحدة أما في الكلمتين فكما في قوله فارجت تجارتهم وما بكم من نعمة ما لهم من الله
وأما في الكلمة الواحدة فكما في هذه الكلمة واعلم ان الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع
اجتماع مثلين فامتنع الادغام لهذا السبب وان كانت متحركة واجتمع فيها مثلان كان الادغام جائزا
(المسئلة السادسة) لا رباب الاشارات والمجاهدات هاهنا دقيقة وهي أن لام التعريف ولام الاصل
من لفظة الله اجتمعا فأدغم أحدهما في الثاني فقط لأم المعرفة وبقي لام لفظة الله وهذا كالسنة
على أن المعرفة اذا حركات الى حضرة المعروف سقطت المعرفة وقبت وبطلت وبقي المعروف الا ان كان
من غير زيادة ولا نقصان (المسئلة السابعة) لا يجوز حذف الالف من قولنا الله في اللفظ وجاز ذلك في
ضرورة الشعر عند الوقف عليه قال بعضهم أقبل سبل جاء من عند الله * يجوز وجود الجنة المغلة
اتمى ويتفرع على هذا البحث مسائل في الشريعة احداها انه عند الحذف لو قال بله فهل ينعقد بينه
أم لا قال بعضهم لا لان تولد له اسم للربوبية فلا ينعقد اليين وقال آخرون ينعقد اليين به لانه بحسب أصل
اللفظ جائز وقد نوى به الحذف فوجب ان تنعقد وثانيها لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك
أم لا وثالثها لو ذكر قوله الله في قوله الله أم لا (المسئلة الثامنة) لم يقرأ أحد
الله بالمالاة القتيبة في بعض الروايات انتهى (المسئلة التاسعة) تشديد الراء من قوله الرحمن الرحيم
لاجل ادغام لام التعريف في الراء ولا خلاف بين القراء في لزوم ادغام لام التعريف في اللام وفي ثلاثة عشر
حرفا سواء هي الصاد والظاد والسين والشين والذال والراء والزاى والطاء والناء والياء
والنون انتهى كقوله تعالى التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الامرون
بالمعروف والناهون عن المنكر والعلم الموجهة بل واز هذا الادغام قرب المخرج فان اللام وكل هذه الحروف
المذكورة مخرجهما من طرف اللسان وما يقرب منه فحسن الادغام ولا خلاف بين القراء في امتناع ادغام
لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله العابدون الحامدون الامرون بالمعروف كما يابا لظهار وانما
لم يجر الادغام فيها بعد المخرج فانه اذا بعد مخرج الحرف الاول عن مخرج الحرف الثاني ثقل النطق بهما
دفعه فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجا هما لان التمييز بينهما مشكل
صعب (المسئلة العاشرة) أجمعوا على انه لا يمال لفظ الرحمن وفي جواز اماله قولان للنحويين أحدهما
انه يجوز له قول سيويه وعله جوازه انكسار النون بعد الالف والقول الثاني وهو الاظهر عند النحويين
انه لا يجوز (المسئلة الحادية عشر) أجمعوا على ان اعراب الرحمن الرحيم هو الجوز لكونهما صفتين للعبور
الاول لان الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو أما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم
وأما النصب فعلى تقدير بسم الله أعنى الرحمن الرحيم النوع الثاني من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط
وفيه مسائل (المسئلة الاولى) طاولوا الباء من بسم الله وطاولوها في سائر المواضع وذكروا في الفرق
وجهين الاول انه لما حذفت ألف التوصل بعد الباء طاولوا هذه الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة
التي بعدها ألا ترى انهم لما كتبوا اقرأ باسم ربك بالالف ردوا الباء الى صفتها الاصلية الثاني قال القتيبي
انما طاولوا الباء لانهم أرادوا أن لا يستفكوا كتاب الله الا بحرف معطلم وكان عمر بن عبد العزيز يقول
لكتاب طاولوا الباء واظهروا السين وقروا الميم تعظيما لكتاب الله (المسئلة الثانية) قال أهل
الاشارة الباء حرف منخفض في الصورة فلما اتصل بكتابة لفظ الله ارتفعت واستعلت فخرجت ان القاب
لما اتصل بخدمة الله عز وجل أن يرتفع حاله ويعلو شأنه (المسئلة الثالثة) حذفوا ألف اسم من قوله بسم الله
وأثبتوه في قوله اقرأ باسم ربك والفرق من وجهين الاول أن كلمة بسم الله مذكورة في أكثر الاوقات عند
أكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف سائر المواضع فان ذكرها قليل الثاني قال الخليل انما

حذفت الالف في قوله بسم الله لانها انما دخلت بسبب ان الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن فلما دخلت
 الباء على الاسم فابت عن الالف فسقطت في الخط وانما لم تستطع في قوله اقرأ باسم ربك لان الباء لا تنوب عن
 الالف في هذا الموضع كما في بسم الله لانه يمكن حذف الباء من اقرأ باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحاً فانك
 لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى أما لو حذف الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق (المسئلة الرابعة)
 كتبوا الفظة الله بلامين وكتبوا الفظة الذي بلام واحدة مع استوائهما في اللفظ وفي كثرة الدوران
 على الالف سنة وفي لزوم التعريف والفرق من وجوه (الاول) ان قولنا الله اسم معرب متصرف تعرف
 الاسماء فأبقوا كتابته على الاصل أما قولنا الذي فهو مبنى لاجل انه ناقص لانه لا يفيد الا مع صلته فهو
 بعض الحكمة ومعلوم ان بعض الحكمة يكون مبنياً فأدخلوا فيه النقصان لهذا السبب ألا ترى انهم
 كتبوا قولهم الاذان بلامين لان التثنية أخرجه عن مشابهة الحروف فان الحرف لا يثنى (الثاني) ان قولنا
 الله لو كتبت بلام واحدة لاتبس بقوله الله وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي (الثالث) ان تفخيم ذكر
 الله في اللفظ واجب فكذلك في الخط والحذف ينافي التفخيم وأما قولنا الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا
 أيضاً تفخيمه في الخط (المسئلة الخامسة) انما حذفوا الالف قبل الهاء من قولنا الله في الخط لكرهتهم
 اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند
 القراءة (المسئلة السادسة) قالوا الاصل في قولنا الله الاله وهي ستة حروف فلما أبدلوه بقوله اسم الله
 بقيت أربعة أحرف في الخط همزة ولا مان وماه فالهمزة من أقصى الحلق واللام من طرف اللسان والهاء من
 أقصى الخلق وهو إشارة الى حالة عجيبة فان أقصى الخلق مبدأ التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلاً قليلاً الى
 أن يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء الذي هو في داخل الخلق ويحل الروح فكذلك العبد يشتد من
 أول حالته التي هي حالة النكرة والجهالة ويترقى قليلاً قليلاً في مقامات العبودية حتى اذا وصل الى آخر
 مراتب الوسع والطاقة ودخل في عالم المكاشفات والأنوار أخذ يرجع قليلاً قليلاً حتى ينتهي الى الفناء في بحر
 التوحيد فهو إشارة الى ما قيل النهاية رجوع الى البداية (المسئلة السابعة) انما جاز حذف الالف قبل
 النون من الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو كتب بالالف حسن ولا يجوز حذف الباء من الرحيم
 لان حذف الالف من الرحمن لا يحل بالحكمة ولا يحتمل فيها التباس بخلاف حذف الباء من الرحيم

الباب الثالث من هذا الكتاب في مباحث الاسم وهي نوعان

أحدهما ما يتعلق من المباحث العقلية بالاسم والثاني ما يتعلق من المباحث العقلية بالاسم (النوع
 الاول) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذا اللفظ لغتان مشهورتان تقول العرب هذا اسمه وسمه قال *
 باسم الذي في كل سورة سمة * وقيل فيه لغتان غيرهما سمة وسم قال الكسائي ان العرب تقول تارة اسم بكسر
 الالف وأخرى بضمه فاذا طر حوا الالف قال الذين لغتهم كسر الالف سم وقال الذين لغتهم ضم الالف سم
 وقال ثعلب من جعل أصله من سما يسمى قال اسم وسم ومن جعل أصله من سم يسمى قال اسم وسم وقال المبرد
 سمعت العرب تقول اسمه وأسمه وسمه وسمه وسماء (المسئلة الثانية) أجمعوا على ان تصغير الاسم سمي وجعه
 أسما وأسامي (المسئلة الثالثة) في اشتقاقه قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمى اذا علا وظهر
 فاسم الشيء ما علا حتى ظهر ذلك الشيء وأقول اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشيء مشتق من المعالجة
 على المعرف فلا جرم كان الاسم عالياً على المعنى ومقتداً عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم بضم سمة
 والسمة العلامة فالاسم كالعلامة المعروفة للمسمى * حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لمكان تصغيره
 وسما وجعه أو ساما (المسئلة الرابعة) الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا أصله من وسم بضم ثم حذف
 منه الواو ثم زيد فيه ألف الوصل عوضاً عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة أصله الوعد والوصف والوزن
 أسقط منها الواو وزيد فيها الهاء وأما الذين قالوا اشتقاقه من سمو وهو العلو فلهم قولان الاول ان أصل
 الاسم من سما يسمى والاصرفيه اسم كقولنا ادع من دعوت أو اسم مثل ارم من رميت ثم انهم

جعلوا هذه الصيغة اسما وأدخلوا علم وجوه الاعراب وأخرجوها عن حد الافعال قالوا وهذا كما سموا
 البعير بعمرلا وقال الاخفش هذا مثل الآن فان أصله أن يثنى اذا حضر ثم أدخلوا الالف واللام على
 الماضي من فعله وتركوه مفتوحا والقول الثاني أصله سمو مثل سمو وانما حذف الواو من آخره استنقالا
 لتعاقب الحركات عليهم مع كثرة الدوران وانما أعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل
 حركة الواو اليها وانما سكنوا السين لانه لما حذف الواو بقي حرفان أحدهما ساكن والآخر متحرك فلما حرك
 الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وانما أدخلت الهجزة في أوله لان الابتداء بالساكن
 محال فاحتاجوا الى ذكر ما يبدأ به وانما خست الهجزة بذلك لانها من حروف الزيادة (النوع
 الثاني من مباحث هذا الباب المسائل العقلية) فنقول أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه فقد تقدم
 ذكره في أول هذا الكتاب وبقي هاهنا مسائل (المسئلة الاولى) قالت الحشوية والكترامية والاشعرية
 الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية واختار عندنا ان الاسم غير
 المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لابد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القائل الاسم هل
 هو نفس المسمى أم لا يجب أن يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ماهو وان المسمى ماهو حتى ينظر بعد ذلك
 في ان الاسم هل هو نفس المسمى أم لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة
 وحروف مؤنثة وبالمسمى تلك الذوات في أنفسهم وتلك الحقائق بأعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم
 غير المسمى والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى
 أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين الشيء وهذا وان كان حقا الا انه من
 باب ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث
 (المسئلة الثانية) اعلم انا استخرجنا القول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفا دقيقا ويأيد ان لفظ
 الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين ولفظ الاسم كذلك فوجب أن يكون لفظ
 الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم في هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا أن فيه اشكالا
 وهو أن كون الاسم اسما للمسمى من باب الاسم المضاف واحدا المضافين لابد وأن يكون مغايرا للاخر
 (المسئلة الثالثة) في ذكر الدلائل الدالة على ان الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول ان
 الاسم قديم يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا المعدوم منفي معناه سلب لاثبات له والالفاظ
 موجودة مع ان المسمى بها معدوم محض ونفي صرف وأيضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوم ومما مثل
 الحقائق التي ما وضعوا لها اسما معينة وبالجملة فثبت كل واحد منها ما حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك
 يوجب الغايرة الثاني أن الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون
 الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسماء المشتركة وذلك أيضا يوجب الغايرة الثالث أن كون الاسم
 اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالما كية والمماو كية واحدا المضافين مغاير للاخر
 وأما أن يقول يشكل هذا بكون الشيء عالما بنفسه الرابع الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف
 المسميات وتلك الاصوات أعراض غير باقية والمسمى قديم يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس
 انا اذا تلفظنا بالنار والتلج فهذا ان اللفظان موجودان في الستمنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل
 في الستمنا النار والتلج وذلك لا يقول له عاقل السادس قوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله صلى
 الله عليه وسلم ان الله تعالى تسعة وتسعين اسما فلهنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله عز وجل السابع أن
 قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك ففي هذه الآيات يقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى وضافة الشيء
 الى نفسه محال الثامن ان ادرك تفرقة ضرورة بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله
 وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع انا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي
 وخذاي اسم فارسي وأما ذات الله تعالى فنزعه عن كونه كذلك الهنا شر قال الله تعالى والله الاسماء الحسنى

فادعوهي امر نابان ندعو الله بأسمائه فالاسم آلة الدعاء والدعوة هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المذعو وبين اللفظ لذى يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم أما النص فقولته تعالى تبارك اسم ربك والتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف وأما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسماً لا امرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد وقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول أن يقال لم لا يجوز أن يقال لكانه يجب علينا أن نعتد كونه تعالى منزهاً عن النقص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعات عن ذات الله تعالى وصفاته عن العيب والرفث وسوء الادب وعن الثاني ان قوله زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها (المسئلة الرابعة) التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع واراذه وأما الاسم فهو عبارة عن تلك الالفاظ المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة (المسئلة الخامسة) قد عرفت ان الالفاظ الدالة على تلك المعاني تستتبع ذكر الالفاظ الدالة على ارتباط بعضها ببعض فلهذا السبب الظاهر وضع الاسماء والافعال سابق على وضع الحروف فأما الافعال والاسماء فأيهما أسبق الاظهار ان وضع الاسماء سابق على وضع الافعال ويدل عليه وجوه الاول ان الاسم لفظ دال على الماهية والفعل لفظ دال على حصول الماهية بشئ من الاشياء في زمان معين فكان الاسم مفرداً والفعل مركباً والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة فوجب أن يكون سابقاً عليه في الذكر واللفظ الثاني ان الفعل يتبع التلظز به الا عند الاسناد الى الفاعل أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلظز به من غير أن يسند اليه الفعل فعلى هذا الفاعل غنى عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل والغنى سابق بالرتبة على المحتاج فوجب أن يكون سابقاً عليه في الذكر الثالث ان تركيب الاسم مع الاسم مفيد وهو الجملة المركبة من الابتداء والخبر اما تركيب الفعل مع الفعل فلا يفيد البتة بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفد البتة فعلمنا ان الاسم متقدم بالرتبة على الفعل فكان الاظهار تقدمه عليه بحسب الوضع (المسئلة السادسة) قد علمت ان الاسم قد يكون اسماً للماهية من حيث هي وقد يكون اسماً مشتقاً وحراً الاسم الدال على كون الشئ موصوفاً بالصفة الذاتية كالعالم والصادر والاظهار ان أسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لان الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب (المسئلة السابعة) يشبه أن تكون أسماء الصفات سابقة بالرتبة على أسماء الذوات القائمة بأنفسها لاننا لانعرف الذوات الا بواسطة الصفات القائمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر (المسئلة الثامنة) في أقسام الاسماء الواقعة على السميات اعلم انها تسعة فأولها الاسم الواقع على الذات وثانيها الاسم الواقع على الشئ بحسب جزء من أجزائه كانه اذا قلنا البعد ان جسم وجوه وثالثها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا الشئ انه اسود وأبيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لاتعلق لها بالاشياء الخارجية ورابعها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة اضافية فقد كقولنا الشئ انه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك وسامها الاسم الواقع على الشئ بحسب حالة سلبية كقولنا انه أعمى وفقر وقولنا انه سليم عن الآفات سال عن المخافات وسادسها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا الشئ انه عالم وقادر فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها اضافية الى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها اضافية الى المتدورات وسابعها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قوائمه لا يعجز عن شئ وعالم لا يتجهل شيئاً وثامنها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة اضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الاول فانه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما ان يكون سابقاً على غيره وهو صفة اضافية والثاني ان لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية

ومثل القيوم فان معناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فقيامه بنفسه انه لا يحتاج الى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره اليه والاول سائب والثاني اضافة وتاسعها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقة و اضافية وسلبية فهذا هو القول في تقسيم الاسماء وسواء كان الاسم اسما لله سبحانه وتعالى أو لغيره من أقسام المحدثات فانه لا يوجد قسم آخر من أقسام الاسماء غير ما ذكرناه (المسئلة التاسعة) في بيان انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا اعلم ان الخوض في هذه المسئلة مسبق عقدة مات عالية من المباحث الالهية (المقدمة الاولى) انه تعالى مخالف لخالقه لذاته المخصوصة لا لصفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن سائر الصفات ان كانت مخالفة لخالقه فهو المطلوب وان كانت مساوية لسائر الذات فيكون مخالفة لذاته لسائر الذات لا بد وان يكون لصفة زائدة فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة ان لم يكن لامر البتة فينشذ من رجحان الجائز لا المربح وان كان لامر آخر لم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فان قيل هي قولنا فهذا يقتضي أن تكون خصوصية تلك الصفة لصفة أخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال (المقدمة الثانية) انا نقول انه تعالى ليس بحسب ولا جوهر لان سلب الجسمية والجوهرية مفهومان سلبى وذاته المخصوصة أمر ثابت والمغايرة بين السلب والاثبات معلوم بالضرورة وأيضاً لذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالية لان المفهوم من القادرية والعالية مفهومات اضافية وذاته ذات قائمة بنفسها والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبار النسبية والاضافية معلوم بالضرورة (المقدمة الثالثة) في بيان اننا في هذا الوقت لانعرف ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه (الاول) انا اذا رجعنا الى عقولنا وافهمنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى الا أحد أمور أربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبار السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبار الاضافية وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقة غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقة ايضا مغايرة لدوام وجوده وثبت ان حقيقة غير سلبية وغير اضافية واذا كان لا معلوم عند الخلق الا أحد هذه الامور الاربعة وثبت انها مغايرة لحقيقة المخصوصة ثبت ان حقيقة المخصوصة غير معلومة للبشر (الثاني) ان الاستقراء التام يدل على أننا لا يمكننا أن نتصور أمر من الامور الا من طرق أمور أربعة أحدها الاشياء التي أدركناها باحدى هذه الحواس الخمس وثانيها الاحوال التي ندركها من أحوال أبداننا كالآلم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم وثالثها الاحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علما بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان ورابعها الاحوال التي يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة فهذه الاشياء هي التي يمكننا أن نتصورها وأن ندركها من حيث هي فاذا ثبت هذا ثبت ان حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقة غير معقولة للخلق (الثالث) ان حقيقة المخصوصة على الجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلمة والعلم بالمعول ولو كانت حقيقة المخصوصة معلومة لسكان صفاته بأمرها معلومة بالضرورة وهذا معدوم فذا المعدوم ثبت ان حقيقة الحق غير معقولة للبشر (المقدمة الرابعة) في بيان انها وان لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن أن تصير معقولة لهم (المقدمة الخامسة) في بيان ان البشر وان امتنع في عقولهم ادراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق جنس الملائكة او في حق فرد من أفرادهم الانصاف ان هذه المباحث صعبة والعقل كالعاجز القاصر في الوفاء كما ينبغي وقال بعضهم عقول الخلوقات ومعارفهم متناهية والحق تعالى غير متناه والمتناهي يمنع وصوله الى غير المتناهي ولان أعظم الاشياء هو الله تعالى وأعظم العلوم علم الله سبحانه وتعالى وأعظم الاشياء لا يمكن معرفته الا بأعظم العلوم فعلى هذا لا يعرف الله الا الله (المقدمة السادسة) اعلم ان معرفة الاشياء على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية أما المعرفة العرضية فكما اذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بد له من

بان فأما ان ذلك الباني كيف كان في ماهيته وان حقيقة من أي أنواع الماهيات فوجود البناء لا يدل
 عليه وأما المعرفة الذاتية فكما اذا عرفنا اللون المعين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا
 فانه لاحقيقة للحرارة والبرودة الالهة الحقيقية للموسسة ولا حقيقة للسواد والبياض الالهة الحقيقية
 المرئية اذا عرفت هذا فنقول اننا اذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وحالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة
 عرضية انما الذي نفينا ان هو المعرفة الذاتية فلهذا يمكن هذه الحقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط
 (المقدمة السابعة) اعلم ان ادراك الشيء من حيث هو هو أعنى ذلك النوع الذي سميناه بالمعرفة الذاتية
 يقع في الشاهد على نوعين أحدهما العلم والثاني الابصار فانما اذا أبصرنا السواد ثم غمضنا العين فانما نجد
 تفرقة بديهية بين الحالتين فعلمنا ان العلم غير وان الابصار غير اذا عرفت هذا فنقول بتقدير انه يقال يمكن
 حصول المعرفة الذاتية للخلاق فهل تلك المعرفة ولذلك الادراك طريق واحد فقط أو يمكن وقوعه على
 طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار هذا أيضا مما لا سبيل للعقل الى القضاء به والجزم فيه وبتقدير
 أن يكون هنالك طريقان أحدهما المعرفة والثاني الابصار فهل الامر هنالك مقصور على هذين الطريقين
 أو هنالك طرق كثيرة ومراتب مختلفة كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة فهذا هو
 الكلام في هذه المقدمات (المسئلة العاشرة) في انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا نقل عن
 قدماء الفلاسفة انكاره قالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسم الاشارة بذكره الى المسمى فلو كان لله
 بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى فاذا ثبت ان أحدا من
 الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة فثبت ان هذا النوع من الاسم
 مفقود فعند هذا قالوا انه ليس لتلك الحقيقة اسم بل له لوازم معرفة وتلك اللوازم هي انه الازلي الذي لا يزول
 وانه الواجب الذي لا يقبل العدم وأما الذين قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المقربين
 من عباده بأن يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا اذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يمتنع وضع الاسم
 لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسئلة مبنيّة على تلك المقدمات السابقة (المسئلة الحادية عشر)
 بتقدير أن يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الاسماء
 وذلك الذكرا أشرف الازكار لان شرف العلم يشرف المعلوم وشرف الذكرا يشرف المذكور فلما كان ذات
 الله تعالى أشرف المعلومات والمذكورات كان العلم به أشرف العلوم وكان ذكر الله أشرف الازكار وكان
 ذلك الاسم أشرف الاسماء وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الاسنة وهو اسم الله الاعظم ولوافق
 الملك مقرب أو نبى مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجبلى له معناه لم يبعد أن يطيعه جميع
 عوالم الجسمانيات والروحانيات (المسئلة الثانية عشر) القائلون بأن الاسم الاعظم موجود
 اختلافوا فيه على وجوه (الاول) قول من يقول ان ذلك الاسم الاعظم هو قولنا ذو الجلال والاكرام وورد
 فيه قوله عليه السلام أظوا يا ذا الجلال والاكرام وهذا عندى ضعيف لان الجلال اشارة الى الصفات
 السلبية والاكرام اشارة الى الصفات الاضافية وقد عرفت ان حقيقة المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات
 (والقول الثاني) قول من يقول انه هو الحى القيوم لقوله عليه السلام لا بى بن كعب ما أعظم آية في كتاب
 الله تعالى فقال الله لا اله الا هو الحى القيوم فقال ابنه نك العلم أبنا المندرو عندى انه ضعيف وذلك لان الحى
 هو الدراك الفعال وهذا ليس فيه كثرة عظمة لانه صفة وأما القيوم فهو مباينة في القيام ومعناه كونه قائما
 بنفسه مقوما لغيره فكونه قائما بنفسه مفهوم سلبى وهو استغناؤه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية
 فالقيوم لفظ دال على مجموع سلبى واذ لا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظم (القول الثالث) قول من
 يقول أسماء الله كلها عظيمة مقدسة ولا يجوز وصف الواحد منها بأنه أعظم لان ذلك يقتضى وصف ما عداه
 بالنقصان وعنذى ان هذا أيضا ضعيف لانا بينا ان الاسماء منقسمة الى الاقسام التسعة وبينا ان الاسم
 الدال على الذات المخصوصة يجب أن يكون أشرف الاسماء وأعظمها واذا ثبت هذا بالادلة فلا سبيل فيه

غير مسمى بالشيء فان قالوا ان الكاف زائدة قلنا هذا الكلام معناه ان هذا الحرف من كلام الله تعالى لغو
وعبث وباطل ومعلوم ان هذا الكلام هو الباطل ومتى قلنا ان هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي
ذكرناها في غاية القوة والكمال (الحجة الثالثة) لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح
والثناء وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج ان لفظ الشيء ليس اسما لله تعالى أما قلنا ان اسم الشيء
لا يفيد المدح والجلال فظاهر وذلك لان المفهوم من لفظ الشيء قد مر مشتمل بين الذرة الحقةيرة وبر أشرف
الاشياء وإذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصل في أخس الاشياء وذلك يدل على ان اسم الشيء
لا يفيد صفة المدح والجلال وأما قلنا ان أسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال فالدليل
عليه قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه والاستدلال بالآية ان
كون الاسماء حسنة لا معنى له الا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل الاسم على
هذا المعنى لم يكن الاسم حسنا ثم انه تعالى أمرنا بأن ندعوه بهذه الاسماء ثم قال به ذلك وذروا الذين يلحدون
في أسمائه وهذا كالتنبية على ان من دعاه بغير تلك الاسماء الحسنة فقد ألحد في أسمائه الله فتصير هذه الآية
دالة دلالة قوية على انه ليس للعبد أن يدعو الله بالا اسماء الحسنى الدالة على صفات الجلال والمدح وإذا
ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب (الحجة الرابعة) انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولا عن أحد من الصحابة انه خاطب الله تعالى بقرولها شيء وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقايرة
فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا منشيء لاشياء يا منشيء الارض
والسماء واعلم ان من الناس من يظن ان هذا البحث واقع في المعنى وهذا في غاية البعد فانه لا نزاع في ان الله
تعالى موجود وذات وحقيقة انما انزاع في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فهذا نزاع في مجرد اللفظ
لا في المعنى ولا يجري بسببه تكفير ولا تنسيق فايكن الانسان عالما بهذه الدققة - حتى لا يقع في الغلط (المسئلة
الثانية) في بيان انه هل يجوز اطلاق لفظ الوجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث يجب أن يكون مسبوقا
بقدمية وهي أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين أحدهما أن يراد بالوجود الوجدان والادراك
والشعور ومتى أريد بالوجود الوجدان والادراك فقد أريد بالوجود لا محالة المدرك والمشعور به والثاني
ان يراد بالوجود الحصول والتحقق في نفسه واعلم ان بين الامرين فرقا وذلك لان كونه معلوم الحصول في
الاعيان يتوقف على كونه حاصل في نفسه ولا ينعكس لان كونه حاصل في نفسه لا يتوقف على كونه معلوم
الحصول في الاعيان لانه لا يتنوع في العقل كونه حاصل في نفسه مع انه لا يكون معلوما لاحد بقي هاهنا بحث
وهو ان لفظ الوجود هل وضع أولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا الى حصول الشيء في نفسه والامر فيه
بالعكس أو وضعه معا فنقول هذا البحث لفظي والا قرب هو الاول لانه لا شعور والانسان بذلك الشيء لما
عرف حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ المعنى الشعور والادراك سابقا على
وضعه لحصول الشيء في نفسه اذ عرفت هذه المقدمة فنقول اطلاق لفظ الوجود على الله تعالى يكون على
وجهين أحدهما كونه معلوما مشعورا به والثاني كونه في نفسه ثابتا متحقيقا أما بحسب المعنى الاول فقد جاء
في القرآن قال الله تعالى لو جدوا الله ولفظ الوجود هاهنا بمعنى الوجدان والعرفان وأما بالمعنى الثاني
فهو غير موجود في القرآن فان قالوا الماحصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت
والتحقق اذ لو كان عدم ما محض لما كان الامر كذلك فنقول هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم من
حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت لما ثبت ان المعدوم قد يكون معلوما
والثاني اننا بينا ان هذا البحث ليس الا في اللفظ فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصول الاسم بحسب
معنى آخر ثم نقول ثبت باجماع المسلمين اطلاق هذا الاسم فوجب القول به فان قالوا ألستم قلتم ان اسم الله
تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء وبطلان الوجود لا يفيد ذلك قلنا ساعدنا عن هذا الدليل بدلالة
الاجماع وأيضا فدلالة لفظ الوجود على المدح أكثر من دلالة لفظ الشيء عليه وبيانه من وجوه الاول انه

عند قوم يقع لفظ الشيء على المعلوم كما يقع على الموجود أما الموجود فانه لا يقع على المعلوم البتة فكان
اشعار هذا اللفظ بالمدح أولى الثاني ان لفظ الموجود بمعنى المعلوم يعيد صفة المدح والثناء لانه يفيد ان بسبب
كثرة الدلائل على وجوده والاهمية صار كانه معلوم لكل أحد موجود عند كل أحد واجب الاقرار به
عند كل عقل فهذه اللفظة أفاد المدح والثناء من هذا الوجه فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشيء (المسئلة
الثالثة) في الذات روى عبد الله الانصاري الهروي في الكتاب الذي سماه بالفاروق أخبارا تدل على
هذا اللفظ أحدها عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان من أعظم الناس أجرا الوزير
الصالح من أمير بطيعه في ذات الله وثانيها عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم
لم يكذب الا في ثلاث ثنتين في ذات الله وثالثها عن كعب بن عجرة عن أبيه رضى الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشا في ذات الله ورابعها عن أبي ذر قال سألت
رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الجهاد أفضل قال أن تجاهد نفسك وهواك في ذات الله وخامسها عن
النعيمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان للشيطان مصايد ونفوخا منها البطر بأنعم الله
والفخر بعطاء الله والكبر على عباد الله واتباع الهوى في غير ذات الله وأقول ان كل شيء حصل به أمر من
الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكرا قيل انه ذك ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات ذلك
الامر فهذه اللفظة وضعت لفادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه
من المحال ان تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل
لا بد وأن تنتهي الى حقيقة واحدة قائمة بنفسها مستقلة بما هيته وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك
الصفات فنقول انها ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب
جعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما في ذاته كان اطلاق
اسم الذات عليه حقا وصدا وأما الاخبار التي رويها عن الانصاري الهروي فان شيئا منها لا يدل على
هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وما هيته وانما المراد منه طلب رضوان
الله ألا ترى انه قال لم يكذب ابراهيم الا في ثلاث ثنتين في ذات الله أى في طلب مرضاة الله وهكذا الكلام
في سائر الاخبار (المسئلة الرابعة) في لفظ النفس وهذا اللفظ وارد في القرآن قال تعالى تعلم ما في نفسي
ولا أعلم ما في نفسك وقال ويحذركم الله نفسه وعن عائشة قالت كنت نائمة الى جنب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم فقدته فطالبت فوقعت يدي على قدميه وهو ساجد وهو يقول اللهم اني أعوذ برضائك من سخطك
وأعوذ بجماعتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لأحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وعن أبي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى أنا مع عبدي حين يذكري فان ذكرني في نفسه ذكرته
في نفسي وان ذكرني في ملائكة في ملائكة خيرة من ملائكة وان تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب
مني ذراعا تقربت منه باعا وان جاءني بشئ حببته أهروا والخبر الثالث عن أبي صالح عن أبي هريرة رضى
الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله الخلق كتب في كتابه على نفسه وهو مرفوع
فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ليس أحد أحب اليه المدح من الله تعالى ومن أجل ذلك مدح نفسه وليس أحد أغبر
من الله ومن أجل ذلك حترم القواحش وليس أحد أحب اليه العذر من الله ومن أجل ذلك أنزل
الكتاب وأرسل الرسل الخبر الخامس عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم علمها هذا
التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضي نفسه وزنه عرشه الخبر السادس روى
أبو ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال حترمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم
محترما فلا تظلموا وتظلموا الخبر مشهور الخبر السابع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ ذات يوم
على المنبر وما قدر والله حق قدره ثم أخذ يحمده الله نفسه أنا الجبار أنا الممتكبر أنا العزيز أنا الكريم

فرحب برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه الخبر الثامن عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال التقى آدم وموسى عليهما السلام فقال له موسى أنت الذي أشقيت الناس فأخرجتهم من الجنة قال آدم أنت الذي اصطفاك الله برسالاته واصطنعك لنفسه وأنزل عليك التوراة فهل وجدت كنهه عليّ قبل أن يخلفني قال نعم قال فخرج آدم موسى ثلاث مرات الخبر التاسع عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى هذا دين ارتضيته لنفسى وإن يصلحه إلا السجدة وحسن الخلق فأكرموه بهما الخبر العاشر عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرويه عن ربه انه قال من أهان لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة فلا أبالي فى أى واد من الدنيا أهلكه وأقذفه فى جهنم وما ترددت فى نفسى فى قضاء شئ قضيت ترددى فى قبض عبدى المؤمن بكره الموت ولا بدله منه وأكره مسأته الخبر الحادى عشر عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال عبد قط إذا أصابه هم أو حزن إلا هم أنى عبدك وابن عبدك وابن أمتك ناصيتى بيدك ماض فى حكمك عدل فى قضاؤك أم لك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به فى علم الغيب عنده أن يجعل القرآن ربيع قلى ونور صدرى وجلاء حزنى وذهاب همى وغى الأذهب الله همه ونغمه وأبدله مكان حزنه فرحنا الخبر الثانى عشر عن أبي سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى بعثنى رحمة للعالمين وأن أكسر المعازف والاصنام وأقسم ربي على نفسه ان لا يشرب عبد خرا ثم لم يأت الى الله تعالى منه الاسماء الله تعالى من طينة الخبال فقال قلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال صديد أهل جهنم واعلم ان النفس عبارة عن ذات الشئ وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لان كل جسم مركب وكل مركب ~~ممكن~~ وكل ممكن محدث وذلك على الله محال فوجب حل لفظ النفس على ما ذكرناه (المسئلة الخامسة) فى لفظ الشخص عن سعد بن عبادته عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص أعير من الله ومن أبى غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص أحب اليه العذر من الله ومن أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ولا شخص أحب اليه المدح من الله واعلم انه لا ~~يمكن~~ أن يكون المراد من الشخص الجسم الذى له شخص وجسمية بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة فى نفسها تعينا باعتبارها بمتاز عن غيره (المسئلة السادسة) فى أنه هل يجوز اطلاق لفظ النور على الله قال الله تعالى نور السموات والارض وأما الاخبار فروى انه قيل لعبد الله بن عمر نقل عنك أنك تقول الشئ من شئ فى بطن أمه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله خلق الخلق فى ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك انور شئ فقد احتدى ومن أخطأه فقد ضل فلذلك أقول جف القلم على علم الله تعالى واعلم ان القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه الاول ان النور إما أن يكون جسما أو كيفية فى جسم والجسم محدث ~~فبنياته~~ أيضا محدث وجبل الاله عن أن يكون محدثا الثانى ان النور تضاد الظلمة والاله منزوع عن أن يكون له ضد الثالث أن النور يزول ويحصل له أقول والله منزوع عن الافول والزوال وأما قوله تعالى نور السموات والارض فجوابه ان هذه الآية من التشابيهات والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية وأيضا فانه تعالى قال عقيب هذه الآية مثل نوره فأضاف النور الى نفسه إضافة الملك الى ما لك كفهذا يدل على انه فى ذاته ليس بنور بل هو خالق النور بى أن يقال خالقه تعالى لمحسن اطلاق لفظ النور عليه فنقول فيه وجوه الاول قرأ بعضهم لله نور السموات والارض وعلى هذه القراءة فاشبهه زائدة الثانى انه سبحانه منور الانوار ومبدعها وخالقها فلهذا التأويل حسن اطلاق النور عليه والثالث ان بحكمته حصص مصالح العالم وانظمت مهمات الدنيا والآخرة ومن كان ناطقا باله صالح وساعيا فى المسيرات فقد يسمى بالنور يقال فلان نور هذه البلدا اذا كان موصوفا بالصفة المذكورة والرابع انه هو الذى تنفصل على عباده بالايمان والهداية والمعرفة وهذه الصفات من جنس الانوار ويدل عليه القرآن والاعخبار أما لقرآن فتدوله تعالى فى آخر الآية نور على نور

بهدى الله لنوره من يشاء وأما الاخبار فكثيرة الخبر الاول ماروى أبو امامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله الخبر الثاني عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل نذرون أى الناس أكبر قالوا الله ورسوله أعلم قال أكثرهم للموت ذكراً وأحسنهم له استعداداً قالوا يا رسول الله كل ذلك من علامة قال نعم التجافى عن دار الغرور والاباية الى دار الخلود فإذا دخل النور في القلب انفسح وتسع الاستعداد قبل نزول الموت الخبر الثالث عن ابن مسعود قال تلا النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى أنفخ نوح الله صمد رداً لسلام فيه وعلى نور من ربه فقلت يا رسول الله كيف يشرح الله صدره قال اذا دخل النور القلب انفسح وانفسح فقلت ما علامته ذلك يا رسول الله قال الاباية الى دار الخلود والتجافى عن دار الغرور والتأهب للموت قبل نزول الموت الخبر الرابع عن أنس رضى الله عنه قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشى في طريق اذ لقيه حارثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف أصبحت يا حارثة قال أصبحت والله مؤمناً حقاً فقال عليه السلام انظر ما تقول فان لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك فقال عزفت نفسي عن الدنيا وأسهرت ليلي وأظلمات نهاري وكأني أنظر الى عرش ربي بارزاً وكأنى أنظر الى أهل الجنة يتزاورون فيها والى أهل النار يتعاضدون فيها فقال عليه السلام عرفت فالزم ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سره أن ينظر الى رجل نور الله الايمان في قلبه فليتنظر الى هذا ثم قال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعا له فمضى بعد ذلك يا خبيث الله اركبي فكان أول فارس ركب فاستشهد في سبيل الله الخبر الخامس عن ابن عباس رضى الله عنهم ما حال يوماً أنا جالس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ سمع صوتاً من فوقه فرفع رأسه الى السماء فقال ان هذا الباب من السماء قد فتح وما فتح قط فتنزل منه ملائكة فقال يا محمد أبشرنور يري لم يؤتم ما أحدم من قبلك فاتحمة الكتاب وخواتيم سورة البقرة الخبر السادس عن يعلى بن نسيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عز المؤمن على الصراط يوم القيامة فتسأله النار جزعنى يا مؤمن فقد أظفأ نورك لهي الخبر السابع من نافع عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم بك نصبح وبك نمسى وبك نموت وبك النشور اللهم اجعلنى من أفضل عبادك عندك حظاً ونصيباً في كل خير تقسمه اليوم من نورتهدى به أو رجعة تنشرها أو رزق تبسطه أو ضرر تكشفه أو بلاء تدفعه أو سوء ترفع أو فتنة تصرفها الخبر الثامن عن علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن أهل الجنة فقال أهل الجنة شعث رؤسهم وسحة ثيابهم لو قسم نوراً أحدهم على أهل الارض لوسعهم الخبر التاسع عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان أهل الجنة كل أشعث أعبر ذى طمرين اذا السأذ نوأ على الامراء لم يؤذن لهم واذا خطبوا النساء لم يهنكوا واذا قالوا لم نصت لقولهم حاجة أحدهم تلجلج في صدره لو قسم نوره على أهل الارض لوسعهم الخبر العاشر عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول نورى خدائى والاله الا الله كلنى فمن قالها أدخلته حصنى ومن أدخلته حصنى فقد آمن الخبر الحادى عشر عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو أو ذكراً بكلمات الله الشامة وبنوره الذى أشرفت له الارض وأضأت به الظلمات من زوال نعمته ومن تحول عافيتك ومن جأدة نعمتك ومن ذلك الشقاء وشمر قد سبق الخبر الثانى عشر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اللهم اجعل فى قلبى نوراً وفى سمعى نوراً وفى بصرى نوراً والحديث مشهور (المسئلة السابعة) فى لفظ الصورة وفيه أخبار الخبر الاول عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم على صورته وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبوا الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن قال اسحاق بن راهويه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورة الرحمن الخبر الثانى عن معاذ بن جبل قال صلى بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غدوة فقال له قائل ما رأيتك أسفر وجهك مثل الغداة قال وما اياى وقد بد الى ربي فى أحسن صورة فقال فيه يختصم الملا الأعلى يا محمد قلت أنت

أعلم أي ربي فوضع كفه بين كفتي فوجدت بردا فعملت ما في السموات والارض واعلم ان العلماء كروا في تأويل هذه الاخبار وجوها الأول ان قوله ان الله خلق آدم على صورته الضمير عائذ الى المضروب يعني أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب فوجب الاحتراز عن تعقيب وجه ذلك المضروب الثاني ان المراد أن الله خلق آدم على صورته التي كان في آخر أمره يعني انه ما تولد عن نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعا بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة الثالث ان المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الامر كذا أي صفتيه فتقوله خلق الله آدم على صورة الرحمن أي خلقه على صفة في كونه خليفة له في أرضه متصرفا في جميع الاجسام الارضية كما انه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم (المسئلة الثامنة) الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون يمتنعون منه أما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغنى عن المحل والموضوع والله تعالى كذلك فوجب أن يكون جوهر او أيضا فالجوهر فوعلى واشتقاقه من الجهر وهو الظهور في الجوهر جوهر الكونه ظاهرا بسبب شخصيته وجميته فكونه جوهر اعبارة عن كونه ظاهرا للوجود وأما جميته فليست نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهر ا وهو ظهور وجوده والحق سبحانه وتعالى أظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده فكان أولى الاشياء بالجوهريته وهو وأما المتكلمون فقالوا أجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه (المسئلة التاسعة) أطلق أكثر الكثرات لفظ الجسم على الله تعالى فتقوالوا لا يزيد به كونه مركبا مؤلفا من الاعضاء وانما يزيد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل وأما سائر الفرق فقد أطبقوا على انكار هذا الاسم وانما مع الكرامة مقامان المقام الأول أن لا نسلم انهم أرادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق وكيف لا نقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ولا يقولون انه في الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى بل يقولون انه أعظم من العرش وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من أحد جانبي العرش الى الجانب الآخر فكان طويلا عريضا عميقا فكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا ثبت أن قولهم اننا أردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف المقام الثاني أن نقول لفظ الجسم لفظ يورهم معنى باطلا وليس في القرآن والاحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه لاسيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء بحسب الطول والعرض والعمق فوجب أن يكون لفظ الجسم يفيد أصل هذا المعنى (المسئلة العاشرة) في اطلاق لفظ الانية على الله تعالى اعلم أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيرا وشرحه بحسب أصل اللغة ان لفظة ان في لغة العرب تفيد التاكيد والقوة في الوجود ولما صكان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود أكمل الموجودات في تاكيد الوجود وفي قوة الوجود لا جرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظ الانية عليه (المسئلة الحادية عشر) في اطلاق لفظ الماهية عليه اعلم أن لفظ الماهية ليس لفظا مفردا بحسب أصل اللغة بل الرجل اذا أراد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فانه يقول ما تلك الحقيقة وما هي وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول أرنا الاشياء كما هي فلما كثرت السؤال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة جعلوا يجمعون قولنا ما هي كاللفظة المفردة ووضعوا هذه اللفظة بازاء الحقيقة فقالوا ما هي الشيء أي حقيقة المفروضة وذاته المفروضة (المسئلة الثانية عشر) في اطلاق لفظ الحق اعلم ان هذا اللفظ ان أطلق على ذات الشيء كان المراد كونه موجودا وجودا حقيقيا في نفسه والدليل عليه أن الحق مقابل للباطل والباطل هو الممدوم والباطل ليس به ألا كل شيء ما خلا الله باطل فلما كان مقابل الحق هو الممدوم وجب أن يكون الحق هو الموجود وأما ان أطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد ان ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء في نفسه وانما سمى هذا الاعتقاد بالحق لانه اذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقرير والابقاء وأما ان أطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد ان ذلك الاخبار صدق مطابق لانه اذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير والابقاء اذا ثبت هذا فقول ان الله تعالى هو المستحق لاسم الحق أما بحسب ذاته فلانه هو الموجود الذي يتنوع عدمه

وزواله وأما بحسب الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة وأما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر أحق الاخبار بكونه صدقا وأوجب التقرير فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات وانما هو مات والله الموفق الهادي (القسم الثاني من هذا الباب الاسماء الدالة على كيفية الوجود) اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بمقتضات عقلية (المقدمة الاولى) اعلم ان كونه تعالى أزليا أبديا لا يوجب القول بوجود زمان لا آخر له وذلك لانا نقول كون الشيء دائما الوجود في ذاته اما ان يتوقف على حصوله في زمان أو لا يتوقف عليه فان لم يتوقف عليه فهو المقصود لان على هذا التقدير يكون تعالى أزليا أبديا من غير حاجة الى القول بوجود زمان آخر وأما ان يتوقف عليه فنقول ذلك الزمان اما أن يكون أزليا أو لا يكون فان كان ذلك الزمان أزليا فالتقدير هو ان كونه أزليا لا يتقرر الا بسبب زمان آخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل وأما ان قلنا ان ذلك الزمان ليس أزليا فحينئذ قد كان الله أزليا موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل على ان الدوام لا يفترق الى وجود زمان آخر وهو المطلوب فثبت ان كونه تعالى أزليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزليا (المقدمة الثانية) ان الشيء كلما كان أزليا كان باقيا لكن لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه أزليا والفظ الباقي ورد في القرآن قال الله تعالى ويبقى وجه ربك وأيضا قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والذي لا يصر هالكا يكون باقيا لا محالة وأيضا قال تعالى هو الاول والاخر فعمله أولا لكل ماسواه وما كان أولا لكل ماسواه امتنع ان يكون له أول اذ لو كان له أول لامتنع أن يكون أولا لاول نفسه ولو كان له آخر لامتنع كونه آخر الاخر نفسه فلما كان أولا لكل ماسواه وكان آخر لكل ماسواه امتنع أن يكون له أول وآخر فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى أزليا لا أول له أبديا لا آخر له (المقدمة الثالثة) لو كان صانع العالم محدثا لافتقر الى صانع آخر ولزم التسلسل وهو محال فهو قديم واثابت انه قديم وجب أن يمتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اذا ثبت هذه المقدمات فنشرع في تفسير الاسماء (الاسم الاول القديم) واعلم ان هذا اللفظ يفيد في أصل اللغة طول المدة ولا يفيد في الاولية يقال دار قديم وبناء قديم اذا طالت مدته قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال انك اني ضلالك القديم (الاسم الثاني الازلي) وهذا اللفظ يفيد الانتساب الى الازل فهذا يؤهم ان الازل شيء حصل ذات الله فيه وهذا باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت ذات الله مفعلة الى ذلك الشيء ومحتاجة اليه وهو محال بل المراد وجود لا أول له البتة (الاسم الثالث قولنا لا أول له) وهذا اللفظ صريح في المقصود واختلافه وان قولنا لا أول له صفة ثبوتية أو عدمية قال بعضهم ان قولنا لا أول له اشارة الى نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات فقولنا لا أول له وان كان بحسب اللفظ عدما الا انه في الحقيقة ثبوت وقال آخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي لكون الشيء مسبوقا بالعدم وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية فقولنا لا أول له سبب لتلك الكيفية الثبوتية فكان قولنا لا أول له مفهوما عدميا وأجاب الاولون عنه بأن كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة فكانت مسبوقة بالعدم فكان كونها كذلك صفة أخرى ولزم التسلسل وهو محال (الاسم الرابع الابدی) وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل (الاسم الخامس السرمدي) واشتهق هذه اللفظة من السرد وهو التوالى والتعاقب قال عليه السلام في صفة الاثر الحرم واحد فرد وثلاثة سر دأى متعاقبة ولما كان الزمان انما يتبع بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد أدخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة في ذلك المعنى * اذا عرفت هذا فنقول الاصل في لفظ السرمدي أن لا يقع الاعلى الشيء الذي تحدثت أجزاؤه بعضها عقب البعض ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان اطلاق لفظ السرمدي عليه مجازا فان ورد في الكتاب والسنة اطلقناه والافلا (الاسم السادس المستمر) وهذا بناء الاستفعال وأصله المرور والذهاب ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقب البعض لا جرم اطلقوا المستمر الآن هذا انما يصدق في حق

الزمان أما في حق الله فهو محال لانه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق أبعاضه وأجزائه (الاسم السابع الممتد) وسببت المدة ممتدة لانهم اعتد بحسب تلاحق أجزائها وتعاقب أبعاضها فيكون قولنا في الشيء انه امة وجوده انما يصح في حق الزمان والزمانيات أما في حق الله تعالى فعلى الجواز (الاسم الثامن لفظ الباقي) قال تعالى ويحيى وجه ربك واعلم ان كل ما كان أزليا ما كان باقيا ولا ينعكس فقد يكون باقيا ولا يكون أزليا ولا أبديا كما في الاجسام والاعراض السابقة ومن الناس من قال لفظ الباقي يفيد الدوام وعلى هذا لا يصح وصف الاجسام بالباقي وليس الامر كذلك لأطابق أهل العرف على قول بعضهم لبعض أبقا الله (الاسم التاسع الدائم) قال تعالى أكملها دأئهم ولما كان أحق الاشياء بالدوام هو الله كان الدائم هو الله (الاسم العاشر قولنا واجب الوجود لذاته) ومعناه ان ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده وكل ما كان كذلك فانه يكون متمنع العدم والفناء واعلم ان كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب أن يكون قديما أزليا ولا ينعكس فليس كل ما كان قديما أزليا كان واجب الوجود لذاته لانه لا يبعد أن يكون الشيء معللا به لانه أزلية أبدية فينبغي كونه أزليا أبديا بسبب كون علمته كذلك فهذا الشيء يكون أزليا أبديا مع انه لا يكون واجب الوجود لذاته وقولهم بالفارسية خدای معناه انه واجب الوجود لذاته لان قولنا خدای كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية احدها ما خود ومعناه ذات الشيء ونفسه وحقيقته والثانية قولنا آي ومعناه جاء فقولنا خدای معناه انه بنفسه جاء وهو اشارة الى انه بنفسه وذاته جاء الى الوجود لا بغيره وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم خدای انه لذاته كان موجودا (الاسم الحادي عشر الكائن) واعلم ان هذا اللفظ كثير الورود في القرآن بحسب صفات الله تعالى قال تعالى وكان الله على كل شيء مقبلا وقال ان الله كان عليهما حكيميا وأما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القرآن لكنه وارد في بعض الاخبار روى في الادعية المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم يا كائنا قبل كل كون ويا حاضر امع كل كون ويا باقيا بعد انقضاء كل كون أو لفظ يقرب معناه مما ذكرناه ويناسبه من بعض الوجوه واعلم ان هاهنا مجعنا لطيفا نحو يا وذلك ان النحويين أطلقوا على ان لفظ كان على قسمين احدهما الذي يكون تاما وهو بمعنى حدث ووجد وحصل قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس ووجدتم خير امة والثاني الذي يكون ناقصا كقولنا كان الله عليهما حكيميا فان لفظ كان بهذا التفسير لا يتقدم من مرفوع ومنصوب وانفقوا على ان كان على كلا التقديرين فعل الانهم قالوا انه على الوجه الاول فعل تام وعلى الثاني فعل ناقص فقلت لا يقوم لو كانت هذه اللفظة فعلا اسكانا لالاعلى حصول حدث في زمان معين ولو كان كذلك لكان اذا اسندناه الى اسم واحد اسكانا حينئذ قد دل على حصول حدث لذات الشيء وحينئذ ينم الكلام فكان يجب أن يستغنى عن ذكر المنصوب وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما فثبت ان القول بأن هذه الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة وما أفضى ثبوته الى نفسه كان باطلا فكان القول بأن هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ولما أوردت هذا السؤال عليهم بقي الاذكياء من النحويين والفضل منهم متغيرين فيه زمانا طويلا وما أفجروا في الجواب ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة وتقريره أن نقول لفظ كان لا يفيد الابدوث والحصول والوجود الا ان هذا على قسمين منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه ومنه ما يفيد موصوفية شيء بشئ آخر أما القسم الاول فان لفظ كان يتم باسناده الى ذلك الشيء الواحد لانه يفيد ان ذلك الشيء قد حدث وحصل وأما القسم الثاني فانه لا يتم فأنته الابد ذكر الاسمين فانه اذا ذكر كان معناه حصول موصوفية زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بل لا اعتمد ذكرهما جميعا فلا جرم لا يتم المقصود الابد ذكرهما فقولنا كان زيد عالما معناه انه حدث وحصل موصوفية زيد بالعلم فثبت بما ذكرنا ان لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط الا أنه في القسم الاول يكفيه اسناده الى اسم واحد وفي القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين وهذا من اللطائف النفسية في علم النحو اذا عرفت هذا فنقول فعلى هذا التقدير لا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز اطلاقه على الله تعالى (القسم الثالث) من أقسام الصفات

قوله عليهم أي على علماء خراسان
كما شأني النص على ذلك بأبسط ما
هنا في تفسير قوله تعالى وان كان
ذو عسرة اه قاله نصير الهوري

الحقيقة الصفة التي تكون مغايرة للوجود وليكن فييات الوجود واعلم ان هذا البحث مبني على انه هل يجوز
قيام هذه الصفات بذات الله تعالى فاعتزله والفلاسفة ينكرونه أشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه
(الاول) ان تلك الصفة اما ان تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها والقسمان باطلان فبطل القول بالصفات
وانما قلنا انه يتنوع كونها واجبة لذاتها الوجهين الاول انه ثبت في الحق كمة ان واجب الوجود لذاته
لا يكون الا واحدا والثاني ان الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه والصفة هي التي تكون مقتقرة
الى الموصوف فالجمع بين الوجوب الذاتي وبين كونه صفة للغير محال وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون ممكلا لذاته
لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد له من سبب وسببه لا يجوز أن يكون غير ذات الله لان تلك الذات لما
امتنع خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مقتقرة الى الغير لزم ~~كون~~ تلك الذات مقتقرة الى الغير وما كان
كذلك كان ممكلا لذاته فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكلا لذاته وهو محال ولا يجوز أن يكون هو ذات الله
تعالى لانها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيه لزم كون الشيء الواحد بالتسبب الى الشيء الواحد فاعلا
وقابلا معا وهو محال لما ثبت ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا أثر واحد والفعل والقبول اثران مختلفان
الثاني ان الاثر مقتقر الى المؤثر فافتقاره اليه اما أن يكون بعد حدوثه أو حال حدوثه أو حال عدمه والاول
باطل والالكان تأثير ذلك المؤثر في ايجاد تكميله للحاصل وهو محال فبقي القسمان الاخيران وذلك يقتضي
أن يكون كل ما كان الشيء اثر الغير كان حادثا فوجب أن يقال الشيء الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون أثرا
لغير فثبت ان القول بالصفات باطل (الحجة الثانية على نفي الصفات) قالوا ان تلك الصفات اما أن تكون
قديمة أو حادثة والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما ينشأ فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية
لصفات في القدم ويكون كل واحد منهما محالاً فلا يخرج خصوصية ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به
المخالفة فيكون كل واحد من تلك الاشياء القديمة مركبا من جزئين ثم نقول ويجب أن يكون كل واحد من
ذلك الجزئين قديما لان جزئيه ماهية القديم يجب أن يكون قديما وحينئذ يكون ذلك الجزآن يتشارك في
القدم ويختلفان بالتسوية فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزئين وذلك محال لانه يلزم أن يكون حقيقة
الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من أجزاء غير متناهية وذلك محال وانما قلنا انه يتنوع
كون تلك الصفات حادثة لوجوه الاول ان قيام الحوادث بذات الله محال لان تلك الذات ان كانت كافية
في وجود تلك الصفة أو دوام عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة أو دوام عدمها بدوام تلك الذات وان لم
تكن كافية فيه فحينئذ تكون تلك الذات واجبة الانصاف بوجود تلك الصفة أو عدمها وذلك الوجود والعدم
يكونان موقوفين على شيء منفصل والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير وعلى الغير
ممكنا لذاته ينتج ان الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال والثاني ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت
قابلة لتلك الحوادث من لوازم ذاته فحينئذ يلزم كون تلك القابلية أزلية لاجل كون تلك الذات أزلية لكن
يتنوع كون قابلية الحوادث أزلية لان قابلية الحوادث مشروط بامكان وجود الحوادث وامكان وجود
الحوادث في الازل محال فمكان وجود قابليتها في الازل محالا الثالث ان تلك الصفات لما كانت حادثة كان
الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى
عنها في ثبوت الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اما أن تكون حادثة أو قديمة وثبت فسادها فثبت
امتناع وجود الصفة (الحجة الثالثة) ان تلك الصفات اما أن تكون بحيث يتم الالهية بدونها أو لا يتم فان
كان الاول كان وجودها فملازما فوجب نفيها وان كان الثاني كان الاله مقتفرا في تحصيل صفة الالهية
الى شيء آخر والمحتاج لا يكون الها (الحجة الرابعة) ذاته تعالى اما أن تكون كاملة في جميع الصفات
المعتبرة في المدايح والكمالات واما أن لا تكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات وان كان الثاني
كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة لا بغيرها وهذه الذات لا يليق بها صفة الالهية (الحجة الخامسة)
لما كان الاله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الاله مجزأ بمعضا متقسما ذلك بعيد عن العقل لان

كل مركب يمكن لا واجب (الحجة السادسة) ان الله تعالى كفر النصارى في التثليث فلا يحلوا ما أن يكون لانهم قالوا باثبات ذوات ثلاثة أو لانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول لا يقوله النصارى فيمتنع أن يقال ان الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها فبقى الثاني وذلك يوجب أن يكون القول بالصفات كفرا فهذه الوجوه تتسلك بها نفاة الصفات واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير يتبع أن يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفة الحقيقية به (المسئلة الثانية في دلائل مثبتى القول بالصفات) اعلم انه ثبت ان الله العالم يجب أن يكون عالما قادرا حيا فنقول بمتنع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات ويدل عليه وجوه الاول ان ادرك تفرقة ضرورية بديهية بين قواشا ذات الله ذات وبين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثاني انه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه قادرا وعالما وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما وبالعكس وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثالث أن كونه عالما عام التعلق بالنسبة الى الواجب والممتنع والممكن وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة الى الاقسام الثلاثة بل هو مختص بالخاص فقط ولولا الفرق بين العلم وبين القدرة والاما كان كذلك الرابع أن كونه تعالى قادرا يؤثر في وجود المقدور وكونه عالما لا يؤثر ولولا المغايرة والاما كان كذلك الخامس ان قولنا موجود بناقضه قولنا ليس بوجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك يدل على أن المانع بقولنا ليس بوجود مغاير للمنعى بقولنا ليس بعالم وكذا القول في كونه قادرا فهذه دلائل واضحة على انه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقي أن يقال لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات صفات نسبية و اضافية فالمنعى من كونه قادرا كونه بحيث يصح منه اليجاد وتلك الصفة معللة بذاته وكونه عالما معناه الشعور والادراك وذلك حالة نسبية اضافية وتلك النسبية الحاصلة معللة بذاته المخصوصة وهذا عام الكلام في هذا الباب (المسئلة الثالثة) انا اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول الصفة الحقيقية اما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة وهي مثل العلم والقدرة فان العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها باليجاد المقدور فهذه الصفات وان كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات أما الصفة الحقيقية العاربية عن النسبة والاضافة في حق الله تعالى فليست الا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول قالت الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال الآن الدراك صفة نسبية والغفالية أيضا كذلك وحدها لا تكون الحياة صفة مغايرة للعالم والقدرة على هذا القول وقال المتكلمون انها صفة باعتبارها يصح أن يكون عالما قادرا واحتجوا عليه بأن الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصفة فلا بد وأن تكون تلك الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة فوجب أن تكون صحيحة لاجل صفة زائدة فيقال لهم قد دللنا على ان ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة فسقط هذا الدليل وأيضا الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة فوجب أن يكون صحة قبول الحياة لصفة أخرى ولزم التسلسل والاجواب عنه الآن يقال ان تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالمية وقال قوم ثالث معنى كونه حيا انه لا يمتنع أن يقدر ويعلم فهذه عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع عدم فدفهه يكون عدم الادم فيكون ثبوتنا فيقال لهم هذا مسلم لكن لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة فان قالوا الدليل عليه اننا نقل تلك الذات مع الشك في كونها حية فوجب أن يكون كونها حية مغاير لتلك الذات فيقال لهم قد دللنا على اننا لا نقل ذات الله تعالى تعقلا ذاتيا وانما نقل تلك الذات تعقلا عرضيا وعند هذا يسقط هذا الدليل فهذا عام الكلام في هذا الباب (المسئلة الرابعة) لفظ الحى و ارد في القرآن قال الله تبارك وتعالى لا اله الا هو الحى القيوم وقال وعذت الوجوه للحى القيوم وقال هو الحى لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين فان قيل الحى معناه الدراك الفعال أو الذى لا يمتنع أن يعلم ويقدر وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم فالسبب في أن ذكره الله تعالى في معرض المدح العظيم فالجواب

ان المدح لم يحصل بمجرد كونه حيا بل بمجموع كونه حيا قديما وذلك لان القديوم هو القائم باصلاح حال كل
 ماسوا وذلك لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو الدراك الفعال فقوله الى يعنى كونه دراك
 فعلا وقوله القديوم يعنى كونه دراكيا لجميع الممككات فعلا لجميع المحدثات والممككات فحصل المدح من
 هذا الوجه

الباب الخامس في الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بقدرة عقلية وهي أن التكوّن هل هو نفس
 المكوّن أم لا هاتى المعتزلة والاشعرية التكوّن نفس المكوّن وقال آخرون انه غيره واحتج النفاة بوجوده
 (الجهة الاولى) ان الصفة المسماة بالتكوّن ما أن تؤثر على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب فان كان
 الاول فذلك الصفة هي القدرة لا غير وان كان الثاني لزم كونه تعالى موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار
 (الجهة الثانية) ان تلك الصفة المسماة بالتكوّن ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الاثار وان كانت
 محدثة اقدّرتكوّنيتها الى تكوّن آخر ولزم التسلسل (الجهة الثالثة) ان الصفة المسماة بالقدرة اما أن
 يكون لها صلاحية التأثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة أو ليس لها هذه الصلاحية فان كان
 الاول فحينئذ تكون القدرة كافية في خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى
 اثبات صفة أخرى وان كان الثاني فحينئذ القدرة لا تكون لها صلاحية التأثير فوجب أن لا تكون القدرة
 قدرة وذلك يوجب التناقض واحتج مثبتو قدم الصفة بأن القادر على الفعل قديم بوجهه وقدا لا يوجد له الاثر
 ان الله تعالى قادر على خلق ألف شمس وقر على هذه السماء الا انه ما أوجده وصحة هذا النفي والاثبات يدل
 على ان المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا ثم نقول كونه موجدا اما أن يكون مغناه
 دخول الاثر في الوجود أو يكون أمرا زائدا او الاول باطل لاننا نعلم دخول هذا الاثر في الوجود بكون
 الفاعل موجدا له ألا ترى انه اذا قيل لم وجد العالم قلنا لاجل ان الله أوجده فلو كان كون الموجد موجبا له
 معناه نفس هذا الاثر لكان تعميل وجود الاثر بالوجودية يقتضى تعميل وجوده بنفسه ولو كان معلا بنفسه
 لا ممتنع استناده الى الغير فثبت ان تعميل الموجودية بوجود الاثرية يقتضى نفي الموجودية وما أفضى ثبوته الى
 نفسه كان باطلا فثبت ان تعميل الموجودية بوجود الاثر كلام باطل فوجب أن يكون ككون الموجد
 موجدا أمرا مغايرا لكون الفاعل قادرا الوجود الاثر فثبت أن التكوّن غير المكوّن * اذا عرفت هذا
 الاصل فنقول القائلون بأن التكوّن نفس المكوّن قالوا معنى كونه تعالى خالق اراز فاحييا بميتا صار انا فاعلا
 عبارة عن نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهي تأثير قدرة الله تعالى في حصول هذه الاشياء وأما
 القائلون بأن التكوّن غير المكوّن قالوا معنى كونه خالق اراز فاليس عبارة عن الصفة الاضافية
 فقط بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة اضافية واعلم ان الصفات الاضافية على أقسام
 (أحدها) كونه معلوما بذكر اسم بجمعا فيقال يا أيها المسيح بكل لسان يا أيها الممدوح عند
 كل انسان يا أيها المرجوع اليه في كل حين وأوان كان هذا النوع من الاضافات غير متناهية كانت
 الاسماء المحكية لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية (وثانيها) كونه تعالى فاعلا
 للافعال صفة اضافية مضافة الى الاشياء ليس بصفة زائدة اذا عرفت هذا فالحبر عنه اما
 أن يكون مجرد كونه موجدا أو الخبر عنه كونه موجدا للنوع الفلاني لاجل الحكمة الفلانية أما
 القسم الاول وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا فهناك ألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة مثل
 الموجد والمحدث والمكوّن والمنشئ والمبدع والمخترع والصانع والخالق والفاطر والبارئ فهذه ألفاظ
 عنبرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل أما الاسم الاول وهو الموجد فعنه ما يؤثر في الوجود وأما المحدث
 فعنه الذي جعله موجودا بعد ان كان معدوما وهذا يخص من مطلق اليجاد وأما المكوّن فيعبر عنه من أن
 يكون مرادف للموجد وأما المنشئ فاشتقاقه من النشوء والنم وهو الذي يكون قريبا لا قلبا على التدريج

وأما المبدء فهو الذي يكون دفعة واحدة وهو ما كنو عين تحت جنس الموجد والمخترع قريب من المبدء
وأما الصانع فيقرب أن يكون اسمان يأتي بالفعل على سبيل التكاف وأما الخالق فهو عبارة عن التقدير
وهو في حق الله تعالى يرجع إلى العلم وأما الفاعل فاشتهر من الفطر وهو الشق ويشبهه أن يكون معناه هو
الاحداث دفعة وأما المبارى فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة يقال برى القلم إذا أصلحه
وجعله موافقا للغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجد على سبيل العموم أما الالفاظ
الدالة على إيجاد شيء بعينه فمكاد أن تكون غير متناهية ويجب أن تذكر في هذا الباب أمثلة *
فالمثال الأول أنه إذا خلق النافع سمي نافعا وإذا خلق المؤلم سمي ضارا * والمثال الثاني إذا خلق الحياة
سمي محيا وإذا خلق الموت سمي مميتا * والمثال الثالث إذا خصهم بالكرام سمي برا الطيفا وإذا خصهم
بالقهر سمي قهرا إجبارا * والمثال الرابع إذا قل العطاء سمي قابضا وإذا كثره سمي باسطا * والمثال
الخامس أن جازى الذنوب بالعقاب سمي مستقما وإن ترك ذلك الجزاء سمي عفو غفورا رحيمًا رحمانا *
المثال السادس أن حصل المنع والاعطاء في الاموال سمي قابضا باسطا وإن حصل في الجاه والخشعة سمي خافضا
رافعا إذا عرفت هذا فنعلم أن أقسام مقدرات الله تعالى بحسب الأنواع والجناس غير متناهية
فلا جرم يمكن أن يحصل لله تعالى أسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار وإذا عرفت هذا فنقول هاهنا
دقائق لا بد منها (فالدقيقة الأولى) أن مقابل الشيء تارة يكون ضدّه وتارة يكون عدمه فقولنا المعز المذل
وقولنا المحي المميت يتقابلان تقابل الضدين وأما قولنا القابض الباسط النافض الرافع فيقرب من أن
يكون تقابلها تقابل العدم والوجود لأن القبض عبارة عن أن لا يعطيه المال الكثير والخفض عبارة
عن أن لا يعطيه الجاه الكبير أما العزاز والاذلال فهما متضادان لأنه فرقي بين أن لا يعزّه وبين أن يذله *
(والدقيقة الثانية) أنه قد تكون الالفاظ تقرب من أن تكون مترادفة ولكن التأمل السام يدل على الفرق
اللطيف وله أمثلة * المثال الأول الرؤف الرحيم يقرب من هذا الباب لأن الرؤف أميل إلى جانب إيصال
النفع والرحيم أميل إلى جانب دفع الضرر * والمثال الثاني الفاتح والفتاح والنافع والنافع والواهب
والواهب فالفاتح يشعربا أحداث سبب الخير والواهب يشعربا إيصال ذلك الخير إليه والنافع يشعربا إيصال
ذلك النفع إليه بقصد أن ينتفع بذلك الشخص به وإذا وقعت على هذا القانون المعترفى هذا الباب أمكن
الوقوف على حقائق هذا النوع من الاسماء

الباب السادس في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية

واعلم أن القرآن مملوء منه وطريق الضبط فيه أن يقال ذلك السلب أما أن يكون عائدا إلى الذات أو إلى
الصفات أو إلى الافعال أما السلب العائد إلى الذات فهي قولنا إنه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا
إنه ليس جوهرًا ولا جسمًا ولا في المكان ولا في الحيز ولا حالا ولا محلا واعلم أن نقد ذلك على أن ذاته محذوفة
لسائر الذوات والصفات لعين ذاته المخصوصة لكن أنواع الذوات والصفات المغيرة لذاته غير متناهية فلا
جرم يحصل هاهنا سلب غير متناهية ومن جلتها قوله تعالى والله الغنى وأنهم الفقراء وقوله وربك العني
ذو الرحمة لأن كونه غنيا أنه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية إلى شيء غيره ومنه
أيضا قوله لم يلد ولم يولد وأما السلب العائد إلى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقائص فانه يجب
تنزيه الله تعالى عنها فانه ما يكون من باب اضداد العلم ومنها ما يكون من باب اضداد القدرة ومنها ما يكون من
باب اضداد الاستغناء ومنها ما يكون من باب اضداد الوحدة أما ما يكون من باب اضداد العلم فأقسام
أحدان في النوم قال تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وثانيها في النسيان قال تعالى وما كان ربك نسيما وثالثها
في الجهل قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ورابعها أن علمه بعض المعلومات
لا يمنع عن العلم بغيره فانه تعالى لا يشغل شأن عن شأن وأما السلب العائد إلى صفة القدرة فأقسام أحدها
أنه منزّه في أفعاله عن التعب والنصب قال تعالى وما من من لغوب وثانيها أنه لا يحتاج في فعله إلى الآلات

والادوات وتقدم المادّة والمادّة قال تعالى انما امرنا لنشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيسكون وثالثها انه لا تنافوت في قدرته بين فعل الكثير والقليل قال تعالى وما أمر الساعة الا كلم البصر أو هو أقرب ورابعها نفي انتفاء القدرة وحصول النفي قال تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء وأما السلوب العائدة الى صفة الوحدة وهو مثل نفي الشركاء والاضداد والانداد فالقرآن مملوء منه وأما السلوب العائدة الى الافعال فهو انه لا يفعل كذا وكذا والقرآن مملوء منه أحدها انه لا يخلق الباطل قال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال تعالى حكايه عن المؤمنين وبتدكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقنا هذا باطلا وثانيها انه لا يخلق اللعب قال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وثالثها لا يخلق العيب قال تعالى أخفبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لاترجعون فتعالى الله الملك الحق ورابعها انه لا يرضى بالكفر قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وخامسها انه لا يريد الظلم قال تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وسادسها انه لا يحب الفساد قال تعالى والله لا يحب الفساد وسابعها انه لا يعاقب من غير سابقة جرم قال تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم واثمنا انما لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصي المذنبين قال تعالى ان أحسنتم أحسنتم لا نفسكم وان أسأتم فلها وتاسعها انه لا يسأل عن حاله من غير سابق عترة قال تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقال تعالى فعال ما يريد وعاشرها انه لا يخلف وعده وعييده قال تعالى ما يدل القول لدى وما أنابظلام للعبيد اذا عرفت هذا الاصل فنقول أقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال غير متناهية فيحصل من هذا الجنس أيضا أقسام غير متناهية من الاسماء اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسماء المناسبة لهذا الباب فمنها القدوس والسلام ويشبهه أن يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التي هي نقائص في أنفسها والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشيء من صفات النقص فالقدوس سلب عائد الى الذات والسلام سلب عائد الى الصفات وثانيها العزيز وهو الذي لا يوجد له نظير وثالثها الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ورابعها الحليم وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة ومع ذلك فانه لا يمتنع من ائصال الرحمة وخامسها الواحد ومعناه انه لا يشاركه أحد في حقيقة الخصوصية ولا يشاركه أحد في صفة الالهية ولا يشاركه أحد في خلق الارواح والاجسام ولا يشاركه أحد في نظم العالم وتدبير أحوال العرش مع الذرة وسادسها الغني ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات وسابعها الصبور والفرق بينه وبين الحليم ان الصبور هو الذي لا يعاقب المسي مع القدرة عليه والحليم هو الذي يكون كذلك مع انه لا يمنع من ائصال نعمته اليه وقس عليه البواقي والله الهادي

الباب السابع في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية وفيه فصول

(الفصل الاول في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة) والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة * الاول القادر قال تعالى قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم وقال في أول سورة القياسة أي بحسب الانسان ان نجمه عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه وقال في آخر السورة أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى الثاني القدير قال تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا الثالث المقتدر قال تعالى وكان الله على كل شيء مقتدرا وقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر الرابع عبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال تعالى فقد رنا فزعهم القادرون واعلم ان لفظ الملك يفيد القدرة أيضا بشرط خاص ثم ان هذا اللفظ جاء في القرآن على وجوه مختلفة فالاول المالك قال الله تعالى مالك يوم الدين الثاني المالك قال تعالى فتعالى الله المالك الحق وقال هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس وقال ملك الناس واعلم ان ورود لفظ الملك في القرآن

أكثر من ورود لفظ المالك والسبب فيه ان المالك أعلى شأن من المالك الثالث مالت المالك قال تعالى قل
 اللهم مالك الملك الرابع المليك قال تعالى عند مليك مقتدر الخامس لفظ الملك قال تعالى الملك يومئذ الحق
 للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ
 في القرآن على وجوه مختلفة الاول القوى قال تعالى ان الله لقوى عزيز الثاني ذو القوة قال تعالى ان
 الله هو الرزاق ذو القوة المتين (الفصل الثاني في الاسماء الحاصلة بسبب العلم وفيه ألفاظ) الاول العلم وما
 يشتمل منه وفيه وجوه الاول اثبات العلم لله تعالى قال تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه وقال تعالى ولا تضع
 الا بعلمه وقال تعالى قد احاط بكل شئ علما وقال تعالى ان الله عنده علم الساعة * الاسم الثاني العالم قال تعالى
 عالم الغيب والشهادة * الثالث العليم وهو كثير في القرآن * الرابع العلام قال تعالى حكاية عن عيسى
 عليه السلام انك انت علام الغيوب * الخامس الاعلم قال تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالته * السادس
 صيغة الماضي قال تعالى علم الله انكم كنتم تحتلون أنفسكم * السابع صيغة المستقبل قال تعالى وما
 تفعلوا من خير فان الله يعلمه وقال والله يعلم ما تسمرون وما تعلمون * الثامن لفظ علم من باب التفعيل قال
 تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال في حق الملائكة سبحانه لا علم لنا الا ما علمنا وقال وعلمك ما لم تكن تعلم
 وقال الرحمن علم القرآن واعلم انه لا يجوز ان يقال ان الله معلم مع كثرة هذه الالفاظ لان لفظ العلم مشعر
 بنوع نقيصة * التاسع لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله تعالى لانها وان أفادت المبالغة انكم اتفقدان
 هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعناء وذلك في حق الله محال (اللفظ الثاني) من ألفاظ هذا الباب لفظ
 الخبر والخبرة وهو كما اردف للعلم حتى قال بعضهم في حد العلم انه الخبر اذا عرفت هذا فنقول ورد لفظ الخبر
 في حق الله تعالى كثيرا في القرآن وذلك أيضا يدل على العلم (النوع الثالث) من الالفاظ الشهود والمشاهدة
 ومنه الشهيد في حق الله تعالى اذا فسرناه بكونه مشاهدا لها عما سبها أما اذا فسرناه بالشهادة كان من
 صفة الكلام (النوع الرابع) الحكمة وهذه اللفظة تدبر ادها العلم وقدير ادها أيضا تزل ما لا ينبغي
 وفعل ما ينبغي (النوع الخامس) اللطيف وقدير اده العلم بالدقائق وقدير اده ايضا للمنافع الى العباد
 بطرق خفية عجيبة (الفصل الثالث في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه) (اللفظ
 الاول) الكلام وفيه وجوه الاول لفظ الكلام قال تعالى وان أحسد من المشركين استجاراك فاجره
 حتى يسمع كلام الله الثاني صيغة الماضي من هذا اللفظ قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال ولما جاء
 موسى لمقاتنا وكلمه ربه الثالث صيغة المستقبل قال تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا (اللفظ
 الثاني) القول وفيه وجوه الاول صيغة الماضي قال تعالى واذا قال ربك للملائكة ونظايره كثيرة في القرآن
 الثاني صيغة المستقبل قال تعالى انه يقول انها بقرة الثالث القيل والقول قال تعالى ومن أصدق من الله
 قيلا وقال تعالى ما يتدل القول لدى (اللفظ الثالث) الامر قال تعالى لله الامر من قبل ومن بعد وقال ألا له
 الخلق والامر وقال حكاية عن موسى عليه السلام ان الله يأمركم أن تذبجو بقرة (اللفظ الرابع) الوعد
 قال تعالى وعدا عليه حق في التوراة والانجيل والقرآن وقال تعالى وعد الله حقا انه سيد الخلق ثم يعيده
 (اللفظ الخامس) الوحي قال تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا وقال فأوحى الى عبده ما أوحى
 (اللفظ السادس) كونه تعالى شاكر العباد قال تعالى فأولئك كان سعيهم مشكورا وكان الله شاكر اعليما
 (الفصل الرابع في الارادة وما يقرب منها) (اللفظ الاول) الارادة قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
 بكم العسر (اللفظ الثاني) الرضى قال تعالى وان تشكروا يرضه لكم وقال ولا يرضى لعباده الكفر
 وقال لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال في صفة السابقين الاولين رضى الله عنهم
 ورضوا عنه وقال حكاية عن موسى وعجلت اليك رب لترضى (اللفظ الثالث) المحبة قال يحبهم
 ويحبونه وقال ويحب الميطهريين (اللفظ الرابع) الكراهة قال تعالى كل ذلك كان سعيته عند ربك مكروها وقال
 ولكن كره الله ان يعذبهم فنبطهم قالت الاشعرية الكراهة عبارة عن أن يريد أن لا يفعل وقوات المعتزلة بل هي

صفة أخرى سوى الإرادة والله أعلم (الفصل الخامس في السمع والبصر) قال تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقال تعالى ليريه من آياته أنه هو السميع البصير وقال تعالى انني معكم أسمع وأرى وقال لم نعبدك ولا نعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقال تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار فهذا جملته الكلام في الصفات الحقيقية مع الإضافة (الفصل السادس في الصفات الإضافية مع السلبية) اعلم ان (الأول) هو الذي يكون سابقا على غيره ولا يسبقه غيره فكونه سابقا على غيره إضافة وقولنا أنه لا يسبقه غيره فهو سلب فلفظ الأول يفيد حالة تركبة من إضافة وسلب و(الآخر) هو الذي يبقى بعده غيره ولا يبقى بعده غيره والحال فيه كما تقدم أما لفظ (الظاهر) فهو إضافة محضة لان معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل وأما لفظ (الباطن) فهو سلب محض لان معناه كونه خفيا بحسب الماهية ومن الأسماء الدالة على مجموع إضافة وسلب القيوم لان هذا اللفظ يدل على المبالغة في هذا المعنى وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع أمرين أحدهما أن لا يكون محتاجا إلى شيء سواء البتة وذلك لا يحصل الا اذا كان واجب الوجود في ذاته وفي جملة صفاته والثاني أن يكون كل ما سواه محتاجا إليه في ذاتها وفي جملة صفاتها وذلك بأن يكون مبدء لكل ما سواه فالأول سلب والثاني إضافة ومجموعهما هو القيوم (الفصل السابع في الأسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والإضافية والسلبية) فثمنا قولنا الله وهذا الاسم يفيد البكل لانه يدل على كونه موجودا وعلى كليات ذلك الوجود أعنى كونه أزليا أبديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه وعلى الصفات الإضافية الدالة على الإيجاد والتكوين واختلغا في أن هذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعالى أما كفار قريش فكانوا بطلقونه في حق الامنام وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور انه لا يجوز وقال بعضهم انه يجوز لانه ورد في بعض الأذكار يا الله الالهة وهو بعيد وأما قولنا الله فسيأتي بيان انه اسم علم لله تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فيقول لاشك ان أسماء الأعلام قائمة مقام الاشارات والمعنى انه تعالى لو كان بحيث يصح أن يشار إليه لكان هذا الاسم قائما مقام تلك الاشارة ثم اختلغا في أن الاشارة إلى الذات المخصوصة هل تناول الصفات القائمة بتلك الذات فان قلنا انها تتناول الصفات كان قولنا الله دليلا على جملة الصفات فان قالوا الاشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب أن لا يدل عليها لفظ الله قلنا الاشارة في حق الله اشارة عقلية منزوعة عن العلائق الحسية والاشارة العقلية قد تتناول السلب (الفصل الثامن في الأسماء التي اختلف العتلاء فيها انها هل هي من أسماء الذات أو من أسماء الصفات) هذا البحث انما يظهر من المنازعة القائمة بين أهل التشبيه وأهل التنزيه وذلك لان أهل التشبيه يقولون الموجودات إما أن يكون متخيزا وإما أن يكون غير متخيز أما الذي لا يكون متخيزا ولا حالا في المتخيز فكان خارجا عن القسمين فذلك محض العدم وأما أهل التوحيد والتعديس فيسئلون أما المتخيز فهو منقسم وكل منقسم فهو محتاج فكل متخيز هو محتاج فبالا يكون محتاجا امتنع أن يكون متخيزا وأما الحال في المتخيز فهو أولى بالاحتياج فواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون متخيزا أو حالا في المتخيز اذا عرفت هذا الأصل فتناول ما هنا ألفاظ ظواهرها مشعرة بالسلبية والحصول في الحيز والمكان فبها العظم وذلك لان أهل التشبيه قالوا معناه ان ذاته أعظم في الحجمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ومنها الكبير وما يشق منه وهو لفظ الأكبر ولفظ الكبيراء ولفظ المتكبر واعلم اني ما رأيت أحدا من المحققين بين الفرق بينهم الا أن الفرق حاصل في التحقيق من وجوه الأول انه جاء في الاخبار الالهية انه تعالى يقول الكبيراء ردائي والعظمة ازارى فجعل الكبيراء قائما مقام الرداء والعظمة قائمة مقام الازار ومعلم ان الرداء أرفع درجة من الازار فوجب أن يكون صفة الكبيراء أرفع حالا من صفة العظمة والثاني ان الشريعة فرقت بين الحالين فان المعتاد في دين الاسلام أن يقال في تحريم الصلاة الله أكبر ولم يقل أحد الله أعظم ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة الثالث ان الألفاظ المشتقة من الكبير مذكورة في حق الله تعالى كالأول الكبير والمتكبر بخلاف العظم فان لفظ المتكبر غير مذكور في حق الله واعلم ان الله تعالى أقام كل واحدة

من هاتين اللفظتين مقام الاخرى فقال ولا يؤده حفظهما وهو اللفظ العظيم وقال في آية أخرى حتى اذا فرغ
عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو اللفظ العظيم اذا عرفت هذا فالباحث السابعة مشعرة
بالفرق بين العظيم وبين الكبير وهاتان اللفظتان مشعرتان بأنه لا فرق بينهما فلهذا العدة يجب البحث عنها
فنقول ومن الله الارشاد والتعليم يشبه أن يكون الكبير في ذاته كبيراً سواء استكبر بغيره أم لا وسواء عرف
هذه الصفة أحد أو لا وأما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره وإذا كان كذلك كانت الصفة
الاولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي أعلى وأشرف من العرضي فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم
عند الله ومن الاسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من الملقوفها قوله تعالى اللفظ "ومننا قوله
سبح اسم ربك الاعلى ومنها الملقوف ومنها اللفظ المذكور وعند الكل على سبيل الاتطابق وهو انهم كلما ذكروه
أردفوا ذلك المذكور بقوله تعالى لقوله تعالى في أول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون اذا عرفت هذا
فالقائلون بأنه في الجهة والمكان قالوا معنى علوه وتعاليه كونه موجوداً في جهة فوق ثم هو لا منهم من قال انه
جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مبين للعرش بغير متناه ومنهم من قال انه مبين للعرش بغير متناه
وكيف كان فان المشبهة جملوا اللفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وجعلوا اللفظ العلي على العلوي في المكان
والجهة وأما أهل التنزيه والتقديس فانهم جعلوا العظيم والكبير على وجوه لا تفيد الجسمية والمقدار فأحدها
انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه أزلي أبدي وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في الوجود والبقاء
والدوام وثانيها انه عظيم في العلم والعمل وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال
القدرة وأما الملقوف أهل التنزيه يحسمون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات البقائص والحاجات اذا
عرفت هذا اللفظ العظيم والكبير عند المشبهة من أسماء الذات وعند أهل التوحيد من أسماء الصفات
وأما اللفظ العلي فم عند الكل من أسماء الصفات لانه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو الملقوف الاعلى
وعند أهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب (الفصل
التاسع في الاسماء الحاصلة لله تعالى من باب الاسماء المضمره) اعلم ان الاسماء المضمره ثلاثة أنا وانت وهو
وأعرف الاقسام الثلاثة قولنا أنا لان هذا اللفظ لفظي يشير به كل أحد الى نفسه وأعرف المعارف عند كل أحد
نفسه وأوسط هذه الاقسام قولنا أنت لان هذا خطاب للغيب بشرط كونه حاضراً فلا جلي كونه خطاباً
لغيره يكون دون قوله أنا ولا جلي أن الشرط فيه كون ذلك الخطاب حاضراً يكون أعلى من قوله هو فثبت ان
أعلى الاقسام هو قوله أنا وأوسطها أنت وأدناها هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الالفاظ
أما لفظ أنا فنقال في أول سورة النحل أن أنشروا لاله الا أنا وفي سورة طه اني أنا الله لا اله الا أنا وأما لفظ
أنت فقد جاء في قوله فنادى في الظلمات أن لا اله الا أنت وأما لفظ هو فقد جاء كثيراً في القرآن أولها
في سورة البقرة في قوله والهمكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وآخرها في سورة المزمل وهو قوله رب
المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذ وكلاً وأما ورود هذه الكلمة مقرناً باسم آخر سوى هذه الاربعة
فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون انه قال آمننت انه لا اله الا الذي آمننت به بنو اسرائيل ثم بين الله تعالى
ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا فلنذكر أحكام هذه الاقسام فنقول أما قوله لا اله الا أنا فهذا
الكلام لا يجوز أن يتكلم به أحد الا الله أو من يذكره على سبيل الحكاية عن الله لان تلك الكلمة تقتضي
اثبات الالهية لذلك القائل وذلك لا يليق الا بالله سبحانه واعلم ان معرفة هذه الكلمة مشروطة بمعرفة قوله أنا
وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل الا للحق سبحانه وتعالى لان علم كل أحد بذاته الخصوصية أكل
من علم غيره به لا سيما في حق الحق تعالى فثبت ان قوله لا اله الا أنا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق تعالى
وأما الدرجة الثانية وهي قوله لا اله الا أنت فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط أن يكون حاضراً
لا غائباً لكن هذه الحالة انما اتفق حصولها بينه وبينه عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس وهذا
تنبيه على ان الانسان ما لم يصرف غائباً عن كل حظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة وأما الدرجة الثالثة وهي

قوله لا اله الا هو فهذا يصح من الغائبين واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكما الحال
ونقصه انه وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات
الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقصات غير متناهية فكانت درجات الحضور والغيبة
غير متناهية فكل من صدق عليه انه حاضر فباعتبار آخر يصدق عليه انه غائب وبالعكس وعن هذا
قال الشاعر

أياماً يسا حاضراً في الفؤاد * سلام على الغائب الحاضر

ويحكى أن السبلي لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين قل لا اله الا الله فقال

كل بيت انت حاضره * غير محتاج الى السرج * وجهك المأمول جنتنا * يوم تأتي الناس بالبحر

واعلم ان لفظه فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية فبعضها يمكن شرحه وتقريره وببعضها
لا يمكن قال مصنف الكتاب وأنا بتوفيق الله كتب فيه أسراراً لطيفة الاتي كلها أقابل تلك
الكلمات المكتوبة بما أجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة هو أجد المكتوب
بالنسبة الى تلك الأحوال المشاهدة حقيراً فعند هذا عرفت أن هذه الكلمة تأثر عجيباً في القلب لا يصل
البيان اليه ولا ينتهي الشرح اليه فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول فيه أسرار الأول ان الرجل اذا قال ياهو
فمكانه يقول من أنا حتى أعرفك ومن أنا حتى أكون مخاطباً لك وما للتراب ورب الارباب وأى مناسبة بين
المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم تأت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن
علائق العقول والخيالات فلهذا السبب خاطبه العبد بخطاب الغائبين فقال ياهو والفائدة الثانية ان
هذا اللفظ كما دل على اقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم ففيه أيضاً دلالة على أنه أقر بأن كل ماسوى الله
تعالى فهو محض العدم لان القائل اذا قال ياهو فلو حصل في الوجود شيئان لكان قولنا هو صالحاً لهما
جميعاً فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله هو فلما قال ياهو فقد حكم على كل ماسوى الله تعالى بأنه عدم محض
ونفى صرف كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهذا ان المقامان في الفناء عن كل ماسوى الله مقامان في
غاية الجلال ولا يحصلان الا عند مواظبة العبد على أن يذكر الله بقوله ياهو والفائدة الثالثة أن العبد متى
ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرفاً في معرفة الله تعالى لانه اذا قال يارحمن فحينئذ يزدكر رحمة فيميل
طبعه الى طلبها فيكون طالباً للعصاة وكذلك اذا قال يا كريم يا محسن يا غفار يا وهاب يا قهار اذا قال
يامالك فحينئذ يزدكر ملكه وملكوته وما فيه من أقسام النعم فيميل طبعه اليه فيطلب شيئاً منها وقس عليه سائر
الاسماء أما اذا قال ياهو فانه يعرف انه هو وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة فحينئذ يحصل في قلبه نور
ذكره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غيره والله وهما لا يحصل في قلبه النور التام والكشف
الكامل والفائدة الرابعة ان جميع الصفات المعلومة عند الخلق اما صفات الجلال واما صفات الاكرام
أما صفات الجلال فهي قوائيس بجسم ولا يجوز ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل وهذا فيه دقة لان
من خاطب السلطان فقال أنت لست أعني ولست أصم ولست كذا ولا كذا وبعد أنواع المعاييب والنقصات
فانه يستوجب الزجر والحج والتأديب ويقال ان مخاطبته بنفي هذه الاشياء عنه اساءة في الادب واما صفات
الاكرام فهي كونه خالقاً للخلوقات مرتباً لها على النظم الاكل وهذا أيضاً فيه دقة من وجهين الأول
لاشك ان كمال الخالق أعلى وأجل من كمال المخلوق بمراتب لانها لها فاذا شرحتنا نفوت كمال الله وصفات
جلاله بكونه خالقاً لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق
وذلك يقتضي تعريف الكمال المتعالى بطريق في غاية الخساسة والدناءة وذلك سوء أدب والثاني ان الزجر
اذا أخذ يدح السلطان القاهر بأنه أعطى الفقير الفلاني كسرة خبز او قطرة ماء فانه يستوجب الزجر والحج
ومعلوم ان نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى آخر الخلاء الذي لانهاية له الى ما في خزائن قدرة الله
أقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء الى جميع خزائن الدنيا فاذا كان ذلك سوء أدب فهذا أولى أن يكون

سوء أدب فثبت ان مدح الله وثناءه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات الا ان هاهنا سبعا برخص
 في ذكر هذه المدائح وهو ان النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال فالانسان اذا اراد جذبها الى
 عبادة عالم القدس احتاج الى أن ينهبها على كمال الحضرة المقدسة ولا سبيل له الى معرفة كمال الله وجلاله
 الا بهذين الطريقين أعني ذكر صفات الجلال وصفات الاكرام فيو اظب على هذين النوعين حتى تعرض
 النفس عن عالم الحس وتأنف الوقوف على عبادة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتنبه لما في ذنبك
 النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك ذلك الاذكار ويقول يا هو كان العبد يقول
 أجل حضرتك أن أمدحك وأثنى عليك بسبب نقائص المخلوقات عنك أو بانساناد كالات المخلوقات اليك
 فان كمالك أعلى وجلالك أعظم بل لا أمدحك ولا أثنى عليك الا بهويتك من حيث هي ولا أخطبك أيضا
 باللفظة أنت لان تلك اللفظة تفيد التسمية والكبر حيث تقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت كالخاضر
 في حضرة راجب الوجود ولكني لا أزيد على قولي هو ليكون اقرارا بأنه هو الممدوح لذاته بذاته ويكون
 اقرارا بأن حضرته أعلى وأجل من أن يناسبه حضور المخلوقات فهذه الكلمة الواحدة تنبه على هذه
 الاسرار في مقامات التجلي والمكاشفات فلا جرم كان هذا الذكر أشرف الاذكار لكن بشرط التنبيه على هذه
 الاسرار (الفائدة الخامسة) في هذا الذكر أن المواظبة على هذا الذكر تنفي الشوق الى الله والشوق
 الى الله ألد المقامات وأكثرها بهجة وسعادة انما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر توترث الشوق الى الله
 وذلك لان كلمة هو ضمير الغائب فالعبد اذا ذكر هذه الكلمة علم انه غائب عن الحق ثم يعلم أن هذه الغيبة ليست
 بسبب المكان والجهة وانما كانت بسبب انه موصوف بقصائد الحدود والامكان ومعيوب يعيب
 الكون في احاطة المكان والزمان فاذا تنبه العقل لهذه الحقيقة وعلم أن هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات
 والمحدثات فعند هذا يعلم أن كل المحدثات والابداعات غائبة عن عبادة علو الحق سبحانه وتعالى وعرف
 أن هذه الغيبة انما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة والاستغناء فعند هذا يعتد أن
 الحق موصوف بأنواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه الكمالات ومندسة عن مناسبة هذه المحدثات
 واعتد أن تصوره غائب عن العقل والفكر والذكر فصارت تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه
 والشعور بها من بعض الوجوه يشوق الى الشعور بدرجاتها ومراتبها واذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات
 فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الشوق وكلما كان وصول العبد الى مرتبة أعلى مما كان أسهل كان شوقه الى الترقى
 عن تلك الدرجة أقوى وأكمل فثبت ان لفظ هو يفيد الشوق الى الله تعالى وانما قلنا ان الشوق الى الله أعظم
 المقامات وذلك لان الشوق يفيد حصول الآم ولذا ان متواليته متعاقبة لان بقدر ما يصل يلد وبقدر ما يمنع
 وصوله اليه يتألم والشعور بالذلة حال زوال الآم يوجب مزيدا لا لذات والابتهاج والسرور وذلك يدل على
 أن مقام الشوق الى الله أعظم المقامات فثبت ان المواظبة على ذكر كلمة هو توترث الشوق الى الله تعالى
 وثبت أن الشوق الى الله أعظم المقامات وأكثرها بهجة وسعادة فيلزم أن يقال المواظبة على ذكر هذه
 الكلمة تفيد أعلى المناجات وأسمى الدرجات (الفائدة السادسة) في شرح جلالة هذا الذكر اعلم ان
 المقصود لا يتم الا بذكر مقدمتين (المقدمة الاولى) ان العلم على قسمين تصور وتصديق أما التصور فهو
 أن تحصل في النفس صورة من غير أن تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي وأما
 التصديق فهو أن يحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس تحكم عليها اما بوجود شيء أو عدمه اذا
 عرفت هذا فقول التصور مقام التوحيد وأما التصديق فانه مقام التكبير (المقدمة الثانية) ان التصور
 على قسمين تصور يتمكن العقل من التصرف فيه وتصور لا يتمكن التصرف فيه * أما القسم الاول
 فهو تصور الماهيات المركبة فانه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة الا بواسطة استحضار ماهيات أجزائه ذلك
 المركب وهذا التصرف في عمل وفكر وتصرف من بعض الوجوه * وأما القسم الثاني فهو تصور
 الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه أن يعمل عملا يتوصل به الى

استحضار تلك الماهية فثبت بما ذكرنا ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور
 يوحد بالنسبة الى التصديق وثبت ايضا ان تصور الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة
 اذا عرفت هذا فقول قولنا في الحق سبحانه وتعالى يا هو هذا تصور محض خال عن التصديق ثم ان هذا التصور
 هو حقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة فكان قولنا يا هو نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة
 وهو أعظم المقامات (الفائدة السابعة) ان تعريف الشيء اما أن يكون بنفسه أو بالأجزاء الداخلة فيه أو
 بالامور الخارجية عنه * أما القسم الاول وهو تعريفه بنفسه فهو محال لان المعرف سابق على المعرف
 فتعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم به على العلم به وذلك محال * وأما القسم الثاني وهو تعريفه
 بالامور الداخلة فيه فهذا في حق الحق محال لان هذا انما يجري في الماهية المركبة وذلك في حق الحق محال
 وأما القسم الثالث وهو تعريفه بالامور الخارجية عنه فهذا ايضا باطل محال لان أحوال الخلق لا يناسب شيء
 منها شيئا من أحوال القديم الواجب لذاته لانه تعالى يخالف بذاته الخصوصية وبهويته المعينة لكل ما سواه
 ولما كان كذلك امتنع أن يكون أحوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته الخصوصية فاذا كان كذلك
 فقد انسدت أبواب التعريفات بالنسبة الى هويته الخصوصية وماهيته المعينة فلم يبق طريق اليه الا من
 جهة واحدة وهو أن يوجه الانسان حدة عقله وروحه الى مطلع نور تلك الهويته على رجاء انه ربما أشرف
 ذلك النور حال ما كانت حدة عقله متوجهة اليها فيستبعد بمطالعة ذلك النور فقول اذا كره يا هو توجيه
 لحدة العقل والروح الى الحضرة القدسية على رجاء انه ربما حصلت له تلك السعادة (الفائدة الثامنة) أن
 الرجل اذا دخل على الملك المهيمن والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك الماهية وعلى جلالة تلك السلطنة
 فقد يصير بحيث تستولى عليه تلك الماهية وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه حتى انه ربما كان جاثعا
 فينسى جوعه وربما كان به ألم شديد فينسى ذلك الألم في تلك الحالة وربما رأى أباه أو أباؤه في تلك الحالة ولا
 يعرفهم او كل ذلك لان استيلاء تلك الماهية عليه أذهله عن الشعور بغيره فكذلك العبد اذا قال يا هو وتبجلي
 لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهويته وجب أن يستولى على قلبه الدهشة وعلى روحه الخيرة وعلى
 فكره الغفلة فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهويته معزولا عن الالتفات الى شيء سواها وحينئذ لا يبقى معه
 في تلك الحالة الا أن يقول بعقله هو وبلسانه هو فاذا قال العبد هو وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك
 الحالة على رجاء انه ربما وصل الى تلك الحالة ففسأل الله تعالى الكريم أن يسعدنا بها (الفائدة التاسعة) من
 فوائد هذا الذكر العالي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل هو ومه هما واحدا كفاه
 الله هموم الدنيا والآخرة فكان العبد يقول هو موحى في الدنيا والآخرة غير متناهية والحاجات التي هي غير
 متناهية لا يقدر عليها الا الموصوف بقدر غير متناهية ورجة غير متناهية وحكمة غير متناهية فعلى
 هذا أنا لا أقدر على دفع حاجتي ولا على تحصيل مهماتي بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل
 تلك المهمات الا الله سبحانه وتعالى فأنا جعل هو موحى مشغولا بذكره فقط واساني مشغولا بذكره فقط فاذا
 فعلت ذلك فهو ورجته يكفيني مهمات الدنيا والآخرة (الفائدة العاشرة) أن العقل لا يمكنه الاشتغال
 بشيء حالة الاشتغاف في العلم بشيء آخر فاذا وجه فكره الى شيء يبقى معزولا عن غيره فكان العبد يقول كلما
 استحضرت في ذهني العلم بشيء فأتيت في ذلك الوقت العلم بغيره فاذا كان هذا لازما فالاولي أن أجعل قلبي
 وفكري مشغولا بعرفة أشرف المعلومات وأجعل لساني مشغولا بذكر أشرف المذكرات فلهذا السبب
 أو اظب على قوله يا هو (الفائدة الحادية عشر) ان الذكر أشرف المقامات قال عليه السلام حكاية عن الله
 تعالى اذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي واذا ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير من ملاه واذا ثبت هذا
 فقول أفضل الا ذكر ذكر الله بالثناء الخالي عن السؤال قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى من شغله
 ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين اذا عرفت هذه المقدمة فقول العبد فقير محتاج والفقير
 المحتاج اذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال فاذا قال الفقير للغنى

بأكرم كان معناه أكرم وإذا قال له يا نفاع كان معناه طلب النفع وإذا قال يا رحمن كان معناه أرحم فكانت هذه الأذكار جارية بحجى السؤال وقد بينا أن الذكرا عما يعظم شرفه إذا كان خالبا عن السؤال والطلب أما إذا قال يا حي كان معناه خالبا عن الاشعار بالسؤال والطلب فوجب أن يكون قولنا هو أعظم الأذكار ولنختم هذا الفصل بذكر شريف رأيته في بعض الكتب يا هو يا من لا هو الا هو يا من لا اله الا هو يا أزل يا أبد يا دهر يا ديم يا ديمور يا من هو الحي الذي لا يموت ومن اطائف هذا الفصل أن الشيخ الغزالي رحمة الله عليه كان يقول لا اله الا الله توحيد العوام ولا اله الا هو توحيد الخواص واقد استحسن هذا الكلام وقزرت به بالقرآن والبرهان أما القرآن فانه تعالى قال ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو ثم قال بعده **كل شيء** هالك الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله الا هو بعد قوله لا اله فدل ذلك على ان غاية التوحيد هي هذه الكلمة وأما البرهان فهو أن من الناس من قال ان تأثير الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها بل لا تأثير له الا في اعطاء صفة الوجود لها فقامت فالوجود أيضا ماهية فوجب أن لا يكون الوجود واقعا بتأثيره فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتأثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم يكن مفهومها مغايرا للماهية والوجود امتنع اسنادها الى الفاعل وان كان مفهومها مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد وأن يكون له ماهية وحينئذ يعود الكلام فنثبت ان القول بأن المؤثر لا تأثير له في الماهيات ينفي التأثير والمؤثر وينفي الصنع والصانع بالكيفية وذلك باطل فنثبت أن المؤثر يؤثر في الماهيات فكل ما بالغير فانه يرتفع بارتفاع الغير فلو لا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة فبقدرته صارت الماهيات ماهيات وصارت الحقائق حقائق وقبل تأثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعند هذا يظهر صدق قولنا لا هو الا هو أي لا تقرر شئ من الماهيات ولا تخصص شئ من الحقائق لا بتقريره وتخصيصه فنثبت انه لا هو الا هو والله أعلم

الباب الثامن في بنية المباحث عن أسماء الله تعالى وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اختلف العلماء في أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية قال بعضهم لا يجوز اطلاق شئ من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا في القرآن والاحاديث الصحيحة وقال آخرون كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز ولا فلا وقال الشيخ الغزالي رحمة الله عليه الاسم غير والصفة غير فاسم محمد واسمك أبو بكر فلهذا من باب الاسماء وأما الصفات فدل وصف هذا الانسان بكونه طويلا فاقه كذا وكذا اذا عرفت هذا الفرق فيقال اما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز الا عند ورود في القرآن والخبر وأما الصفات فانه لا يتوقف على التوقيف واحتج الاولون بأن قالوا ان العالم له أسماء كثيرة ثم انانصف الله تعالى بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيما ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متيقنا وذلك يدل على انه لا بد من التوقيف وأجيب عنه فقيل أما الطبيب فقد ورد نقل أن أبا بكر لما مرض قيل له تخضر الطبيب قال الطبيب أمرضني وأما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه وهذا القيد يمنع الثبوت في حق الله تعالى وأما المتيقن فهو مشتق من يقن الماء في الخوض اذا اجتمع فيه فاليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وتراصفها حتى بلغ الجزم ونوع الى افادة الجزم وذلك في حق الله تعالى محال وأما التبين فهو عبارة عن الظهور وبعد الخفاء وذلك لان التبين مشتق من البينونة والابانة وهي عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين فاذا حصل في القلب اشتباه صورة به صورة ثم انفصلت احدهما عن الاخرى فقد حصلت البينونة فلهذا السبب سمي ذلك بياناً وتبيناً ومعلوم ان ذلك في حق الله تعالى محال واحتج القائلون بأنه لا حاجة الى التوقيف بوجوه (الاول) ان أسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية وان شئاً منهم الميز في القرآن ولا في الاخبار مع ان المسلمين أجمعوا على جواز اطلاقها (الثاني) ان الله تعالى قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها واسم لا يجسنن الادلة على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان

اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تمسكاً بهذه الآية (الثالث) انه لا فائدة في الالفاظ الارباعية المعاني فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اطلاق اللفظة المعينة عبثاً وأما الذي قاله الشيخ الغزالي راحة الله عليه فحجته ان وضع الاسم في حق الواحد منا يعد سوء أدب في حق الله أولى أما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع فكذلك في حق الباري تعالى (المسئلة الثانية) اعلم انه قد ورد في القرآن اللفاظ الدالة على صفات لا يمكن اثباتها في حق الله تعالى ونحن نعلم منها صوراً فاحدها الاستهزاء قال تعالى الله يستهزئ بهم ثم ان الاستهزاء جهل والدليل عليه أن القوم لما قالوا موسى عليه السلام اتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين وثانيها المكر قال تعالى ومكروا ومكر الله وثالثها الغضب قال تعالى وغضب الله عليهم ورابعها التعجب قال تعالى بل عجب ويسخرون من قرأ عجب بضم التاء كان التعجب منسوباً الى الله والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء وخامسها التكبر قال تعالى العزيز الجبار المتكبر وهو صفة ذم وسادسها الحياة قال تعالى ان الله لا يسيئ أن يضرب مثلاً والحياة عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء فيجب واعلم ان القانون الصحيح في هذه الالفاظ أن نقول لكل واحد من هذه الاحوال أمور توجد معها في البداية وأما تصدر عنها في النهاية مثالة ان الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج والآخر الحاصل منها في النهاية ايصال الضرر الى المعضوب عليه فاذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض وقس الباقي عليه (المسئلة الثالثة) رأيت في بعض كتبت التذكير ان لله تعالى أربعة آلاف اسم ألف منها في القرآن والاحبار الصحيحة وألف منها في التوراة وألف في الانجيل وألف في الزبور ويقال ألف آخر في اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الالف الى عالم البشر وأقول هذا غير مستبعد فانا بينا ان أقسام صفات الله بحسب السبب والاضافات غير متناهية ونبهنا على تقرير هذا الموضع وشرحنه شرحاً يليغاب لنقول كل من كان اطلاعه على آثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم الاعلى وتدبير العالم الاسفل أكثر كان اطلاعه على أسماء الله تعالى أكثر ووقوفه على الصفات الواجبة للمدح والتعظيم أكثر فترغب طالع تشريح بدن الانسان ووقوف فيه على ما يقرب من عشرة آلاف نوع من أنواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن الانسان فقد حصل في عقله عشرة آلاف نوع من أسماء الله تعالى الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرناه من أقسام الرحمة والحكمة في بدن الانسان صار ذلك منها للعقل على ان الذي لم يعرفه من أقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن أكثر مما عرفه وذلك لما عرف ان الارواح الدماغية من العصب سبعة عرف الكل واحد منها فائدة وحكمة ثم لما عرف ان كل واحد من هذه الارواح ينقسم الى ثلاثة أقسام أربعة عرف بالجبل الشامي وجه الحكمة في كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل واحد من تلك الاقسام ينقسم الى شطأين دقيقة وكل واحدة من تلك الشطأين تنقسم الى أقسام أخرى وكل واحد من تلك الاقسام يتصل بعضو معين اتصالاً معيناً ويكون وصول ذلك القسم الى ذلك العضو في مجزعين الا انها كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل فثبت ان تلك العشرة آلاف تنبى العقل على ان أقسام حكمة الله تعالى في تخليق هذا البدن خارج عن التعديد والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فكل من وقف على نوع آخر من أنواع تلك الحكمة فقد وصل الى معرفة اسم آخر من أسماء الله تعالى ولما كان لانهاية مراتب حكمة الله تعالى ورحمته فكذلك لانهاية الاسماء الحسنى واصفاته العليا وذكر جالينوس في كتاب منافع الاعضاء انه لما صنّف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع جميع النور قال وانما تركت كتبها ضئيلة بها اشرفها فترأيت في بعض الليالي كان ملكاً نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهيك يقول لم أخفيت حكمتي عن عبداي قال فلما انتهت صنفت في هذا المعنى كتاباً مفرداً وبالغت في شرحه فثبت بما ذكرناه لانهاية لاسماء الله الحسنى (المسئلة الرابعة) انما نرى في كتب الطلسمات والعزائم أذكاراً غير معلومة ورفي غير مفهومة وكما ان تلك الالفاظ

غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة وأقول لاشك ان الكتابة دالة على الالفاظ ولا شك ان الالفاظ
دالة على الصور الذهنية فذلك الرقي ان لم يكن فيها دلالة على شيء أصلاً لم يكن فيها فائدة وان كانت دالة على شيء
فدلالتها اما ان تكون على صفات الله ونعوت كبرياته واما ان تكون دالة على شيء آخر أما الثاني فانه لا يفيد
لان ذكر غير الله لا يفيد الا الترغيب ولا التهيب فبقي ان يقال انما الدالة على ذكر الله وصفات المدح والثناء
فئة قول ولما كانت أقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان أحسن أحوال تلك الكلمات أن
تكون من جنس هذه الادعية وأما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الاثر فوجب أن
تكون هذه الاذكار المعلومة أدخل في التأثير من قراءة تلك المجهولات لئلا يكون لقائل أن يقول ان نفوس
أكثر الخلق ناقصة قاصرة فاذا قرأ هذه الاذكار المعلومة وفهمها واطواها وراها وليست لهم نفوس
قوية مشرفة الهية لم يقوت تأثيرهم عن الالهيات ولم تجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات فلا تحصل لنفوسهم
قوة وقدرة على التأثير أما اذا قرأوا تلك الالفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيئاً وحصلت عندهم أوهام انها
كلمات عالية استولى الخوف والفرع والرعب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم
الجسم وتوجهه الى عالم القدس وحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التأثير فهذا ما عندي
في قراءة هذه الرقي المجهولة (المسئلة الخامسة) ان بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات عجيبية
والعاقلة لا بد وأن تعتبر تلك المناسبات حتى يتفهم بالذكر والكلام في شرح هذا الباب مبني على مقامة
عقلية وهي انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجواهر والماهية فبعضها الهية مشرقة حرة
كرية وبعضها سفلية ظلمانية ندلة خسية وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة وبعضها قاسية قاهرة وبعضها قليلة
الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ومن اعتبر أحوال الخلق علم ان
الامر بما ذكرناه ثم اننا نرى هذه الاحوال لازمة لجواهر النفوس وان كل من راعى أحوال نفسه علم ان له
منهجاً معيناً وطراً يقاميناً في الارادة والكراهة والرغبة والرهبة وان الرياضة والجماهة لا تغلب
النفوس عن أحوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية وانما تأثير الرياضة في أن تضعف تلك الاخلاق
ولا تستولى على الانسان فاما أن ينقلب من صفة الى صفة أخرى فذلك محال والله الاشارة بقوله عليه
السلام الناس معادن كعادن الذهب والفضة بقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة اذا عرفت هذا
فنعقول الجنسية على الضم فكل اسم من أسماء الله تعالى دال على معنى معين فكل نفس غلب عليها ذلك
المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريعاً وسهلاً
أن الشيخ أبي النجيب البغدادي السهرودي كان يأمر المريد بالاربعين مرة أو مرتين بقدر ما يراه من المصلحة
ثم كان يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه فان رآه عديم التأثير عند قراءتها عليه قال له
اخرج الى السوق واشتغل بجهومات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق وان رآه متأثراً عند سماع اسم خاص
مزيد التأثير أمره بالماواظبة على ذلك الذكر وأقول هذا هو المعقول فانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل
واحد منها مناسباً للحالة مخصوصة فاذا اشتغلت تلك النفس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من القوة
الى الفعل سهلاً هيناً يسيراً وليكن هذا آخر كلامنا في البحث عن مطلق الاسماء والله الهادي

الباب التاسع في المباحث المتعلقة بقولنا الله وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) المختار عندنا أن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى وانه ليس بمشتق البتة وهو قول الخليل
وسيدويه وقول أكثر الاصوليين والنفقهاء ويدل عليه وجوه وجميع (اللمحة الاولى) انه لو كان لفظاً مشتقاً
لكان معناه معنى كاي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشبهة فيه لان اللفظ المشتق لا يفيد الا انه شيء مما بهم
حصل له ذلك المشتق منه وهذا المذهب لا يمنع من وقوع الشبهة فيه بين كثيرين فثبت ان هذا اللفظ لو كان
مشتقاً لم يمنع وقوع الشبهة فيه بين كثيرين ولو كان كذلك لما كان قولنا لا اله الا الله توحيداً حقيقياً ما نمان
وقوع الشبهة فيه بين كثيرين لان بتقدير أن يكون الله لفظاً مشتقاً كان قولنا الله غير مانع من أن يدخل تحته

اشخاص كثيرة وحيث لا يكون قولنا لا اله الا الله موجبا للتوحيد المحض وحيث أجمع العقلاء على ان قولنا لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة وانما ليست من الالفاظ المشتقة (الحجة الثانية) أن من أراد أن يذكر ذاتا معينة ثم يذكرها بالصفات فانه يذكر اسمها أولا ثم يذكر عقب الاسم الصفات مثل أن يقول زيد الفقيه النحوي الاصولي اذا عرفت هذا فنقول ان كل من أراد أن يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فانه يذكر أولا لفظة الله ثم يذكر عقبه صفات المدائح مثل أن يقول الله العالم القادر الحكيم ولا يعكسون هذا فلا يقولون العالم القادر الله وذلك يدل على أن قولنا الله اسم علم فان قيل أليس الله تعالى قال في أول سورة ابراهيم العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الارض قلنا هاهنا قراءتان منهم من قرأ الله بالرفع وحيثما يذكر قول السؤال لانه لما جعله مبدءا فقد أخرجه عن جهة له صفة لما قبله وأما من قرأ بالجر فهو نظير لما قلناه هذه الدار ملك للفاضل العالم زيد وليس المراد انه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل بل المعنى انه لما قال هذه الدار ملك للعالم الفاضل بقي الاشتباه في انه من ذلك العالم الفاضل فقبل عقبه زيد ليصير هذا مزيلًا لذلك الاشتباه ولما لم يلزم هاهنا أن يقال اسم العلم صار صفة فيكون ذلك في هذه الآية (الحجة الثالثة) قال تعالى هل تعلم له سميا وليس المراد من الاسم في هذه الآية الصفة والالكذب قوله هل تعلم له سميا فوجب أن يكون المراد اسم العلم فكل من أثبت لله اسم علم قال ليس ذلك الا قولنا الله واحتج القائلون بانه ليس اسم علم بوجوه وجميع (الحجة الاولى) قوله تعالى وهو الله في السموات وقوله هو الله الذي لا اله الا هو فان قوله لا اله الا هو لا بد وأن يكون صفة ولا يجوز أن يكون اسم علم بدليل انه لا يجوز أن يقال هو زيد في البلد وهو بكر ويجوز أن يقال هو العالم الزاهد في البلد وهذا الطريق يعترض على قول النحويين ان الصمير لا يقع مرصوفا ولا صفة واذا ثبت كونه صفة امتنع أن يكون اسم علم (الحجة الثانية) ان اسم العلم قائم مقام الاشارة فلما كانت الاشارة متمتعة في حق الله تعالى كان اسم العلم متمتعا في حقه (الحجة الثالثة) ان اسم العلم انما يشار اليه ليميز شخص عن شخص آخر يشبهه في الحقيقة والماهية واذا كان هذا في حق الله متمتعا كان القول باثبات الاسم العلم محالا في حقه والجواب عن الاول لم لا يجوز أن يكون ذلك جاريا مجرى أن يقال هذا زيد الذي لا نظير له في العلم والزهد والجواب عن الثاني ان الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا اليه بالحق أم لا وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة (المسئلة الثانية) الذين قالوا انه اسم مشتق ذكروا فيه فروعا (الاول) ان الاله هو المعبود سواء عبد بحق أو بباطل ثم غلب في عرف الشرع على المعبود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون الها في الازل واعلم انه تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه تعالى هو المنعم بجميع النعم أصولها وفروعها وذلك لان الموجود اما واجب واما ممكن والواجب واحد وهو الله تعالى وما سواه ممكن واما ممكن لا يوجد الا بالارجح فكل الممكنات انما وجدت بايجاد وتكوينه اما ابتداء واما بواسطة فجميع ما حصل للعبد من أقسام النعم لم يحصل الا من الله فثبت ان غاية الانعام صادرة من الله والعبادة غاية التعظيم فاذا ثبت هذا فنقول ان غاية التعظيم لا يليق الا بالان مصدرت عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للعبودية ليس الا الله تعالى * (الفرع الثاني) ان من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ويدل عليه وجوه الاول ان من عبد الله ليتوصل بعبادته الى شيء آخر كان المعبود في الحقيقة هو ذلك الشيء فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقة هو الثواب وكان الله تعالى وسيله الى الوصول الى ذلك المعبود وهذا جهل عظيم الثاني انه لو قال أصلي لطلب الثواب أو للخوف من العقاب لم تصح صلاته الثالث أن من عمل عملا لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر ترك الواسطة فمن عبد الله للأجر والثواب كان بحيث لو وجد الأجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا في عبادة الله وكل ذلك جهل ومن الناس من يعبد الله لغرض أعلى من الاول وهو أن يتشرف بخدمة الله لانه اذا اشرف في الصلاة حصلت النية في القلب وتلك النية عبارة عن العلم بعبادة

الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر في اللسان وحصلت الخدمة في الجوارح والأعضاء فبثرت كل جزء
 من أجزاء العبد بخدمة الله فقصود العبد حصول هذا الشرف * (الفرع الثالث) من الناس من طعن
 في قول من يقول الاله هو المعبود من وجوه (الاول) ان الاوثان عبت مع انها ليست آلهة (الثاني)
 انه تعالى الله الجادات واليهائم مع ان صدور العبادة منها محال (الثالث) انه تعالى اله الجنانين والاطفال
 مع انه لا تصدر العبادة عنها (الرابع) ان المعبود ليس له بكونه معبودا صفة لانه لا معنى لـ بكونه معبودا
 الا انه مذكور بذلك لان الانسان ومعلوم بعلمه ومرا د خدمته بارادته وعلى هذا التقدير فلا تكون الالهية
 صفة لله تعالى (الخامس) يلزم أن يقال انه تعالى ما كان الها في الازل (الفرع الرابع) من الناس من قال الاله
 ليس عبارة عن المعبود بل الاله هو الذي يستحق أن يكون معبودا وهذا القول أيضا يرد عليه أن لا يكون
 اله الجمادات واليهائم والاطفال والجانين وأن لا يكون الها في الازل ومنهم من قال انه القادر على أفعال
 لو فاعها لاستحق العبادة من يصح صدور العبادة عنه واعلم اننا فسرنا الاله بالتفسيرين الاولين لم يكن الها
 في الازل ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان الها في الازل (التفسير الثاني) الاله مشتق من الهت الى فلان
 أي سكنت اليه فالحق لا تسكن الا الى ذكره والارواح لا تدور الا بمعرفة وبيان من وجوه الاول ان
 الكمال محبوب لذاته وما سوى الحق فهو ناقص لذاته لان الممكن من حيث هو معدوم والعدم أصل
 النقصان والناقص بذاته لا يكمل الا بتكميل الكامل بذاته فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت ان الحق
 كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته الثاني أن كل ماسواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف عند نفسه
 بل يبقى متعلقا بغيره لانه لا يوجد الا بوجود غيره فعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل مالم يتعلق
 بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان الامر كذلك في الوجود الخارجي وجب أن يكون كذلك في الوجود العقلي
 فالحق قول متروكة الى عتبة رحمة والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه وهذا الوجهان عليهما ما التعويل في
 تفسير قوله لا يذكر الله نظام في القلوب (التفسير الثالث) انه مشتق من الولد وهو ذهاب العقل واعلم أن الخلق
 قسمان واصلون الى ساحل بحر معرفته ومحمرومون فالخرومون قد بقوا في ظلمات الخيرة وبية الجاهل فكأنهم
 فقد واعقواهم وأرواحهم وأما الواجدون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال فمما هو
 في مبادي الصمدية وبادوا في عرصة الفردانية فثبت أن الخلق كله هم والهون في معرفته فلا جرم كان الاله
 الحق للخلق هو وهو بعبارة أخرى هي أن الارواح البشرية تسابقت في مبادي التوحيد والتجديد فبعضها
 تخلفت وبعضها سبقت فالتخلف بقيت في ظلمات الغبار والتي سبقت وصلت الى عالم الانوار فالاولون
 بادوا في أودية الظلمات والآخرين طاشوا في أنوار عالم الكرامات (التفسير الرابع) انه مشتق من لاه
 اذا ارتفع والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشاهة الممككات ومناسبة المحدثات لان الواجب لذاته ليس
 الا هو والكامل لذاته ليس الا هو والاحد الحق في هويته ليس الا هو والموجد لكل ماسواه ليس الا هو وأيضا
 فهو تعالى مرتفع عن أن يقال ان ارتفاعه بحسب المكان لان كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للمكان
 بالذات ولله يمكن بالعرض لاجل حصوله في ذلك المكان ومما بالذات أشرف مما بالغير فلو كان هذا الارتفاع
 بسبب المكان لمكان ذلك المكان أعلى وأشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه وتعالى
 أعلى من أن يكون علوه بسبب المكان وأشرف من أن ينسب الى شيء مما حصل في عالم الامكان (التفسير
 الخامس) من اله في الشيء اذا تحير فيه ولم يتد اليه فالحق اذا تفكر فيه تحير لان كل ما يتخيله الانسان ويتصوره
 فهو بخلافه فان أنكر العقل وجوده كذبه نفسه لان كل ماسواه فهو محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج
 اليه محال وان أشار الى شيء بضبطه الحس والخيال وقال انه هو كذبه نفسه أيضا لان كل ما يضبطه الحس
 والخيال فامارات الحدوث ظاهرة فيه فلم يبق في يد العقل الا أن يتزنا بوجود الكمال مع الاعتراف بالعجز عن
 الادراك فهذه العجز عن ادراك الادراك والاشك ان هذا موقف عجيب تحير العقول فيه وتضطرب
 الابواب في حواشيه (التفسير السادس) من لاه يلو اذا احتجب ومعنى كونه مخجبا من وجوه الاول انه بكنه

صديقه محتجب عن العقول الثاني اننا لو قدرنا أن الشمس كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت الانوار باقية على الجدران غير زائلة عنها فحينئذ كان يحظر بالبال أن هذه الانوار الواقعة على هذه الجدران ذاتية لها الا انما شاهدنا أن الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن هذه الجدران فهذا الطريق علمنا أن هذه الانوار فائضة عن قرص الشمس فكذاها هنا الوجود الواصل الى جميع عالم المخلوقات من جناب قدرة الله تعالى في النور الواصل من قرص الشمس فلو قدرنا انه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات فحينئذ كان يظهر أن نور الوجود منه لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالاً لا جرم خطر ببال بعض الناقصين أن هذه الاشياء موجودة بذواتها ولذواتها فثبت انه لا سبب لاحتجاب نوره الا كمال نوره فلماذا قال بعض المحققين سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ولا يجوز أن يقال محجوبة لان المحجوب متهور والمقهور يليق بالعباد أما الحق فظاهر وصفة الاحتجاب صفة القهر فالخلق محتجب والخلق محجوبون (التفسير السابع) اشتهقناقه من اله الفصيل اذا ولع بآتمه والمعنى ان العباد مولعون مولعون بالتضرع اليه في كل الاحوال ويدل عليه أمور (الاول) ان الانسان اذا وقع في بلاء عظيم وآفة قوية فهناك ينسى كل شيء الا الله تعالى فيقول بقلبه ولسانه يارب يارب فاذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد الى منازل الآلاء والنعماء أخذ يضيف ذلك الخلاص الى الاسباب الضعيفة والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض لانه ان كان المخلص عن الآفات والموصل الى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء الى غير الله وان كان مصلح المهمات هو الله تعالى في وقت البلاء وجب أن يكون الحال كذلك في سائر الاوقات وأما الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه عند الراحة فلا يليق بأرباب الهدايات (والثاني) ان الخير والراحة مطلوب من الله (والثالث) أن المحسن في الظاهر اما الله أو غيره فان كان غيره فذلك الغير لا يحسن الا اذا خلق الله في قلبه داعية الاحسان فالخلق سبحانه وتعالى هو المحسن في الحقيقة والمحسن مرجوع اليه في كل الاوقات والخلق مشغوفون بالرجوع اليه شكاب بعض المريدين من كثرة الوسواس فقال الاستاذ كنت حداثاً عشر سنين وقصاراً عشرة أخرى وبوا عشرة نالته فقالوا ما رأينا لك فعلت ذلك قال فعلت وابككنكم ما رأيتم أماً عرفتم ان القلب كالحديد فكنت كالحداد أليته بنار الخوف عشر سنين ثم بعد ذلك شرعت في غسله عن الاوضار والافذار عشر سنين ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة أخرى سالاسيت لاله الا الله فلم أزل حتى يخرج منه حب غير الله ولم أزل حتى يدخل فيه حب الله تعالى فلما خلت عرصة القلب عن غير الله تعالى وقويت فيه محبة الله سقطت من بجان عال الجلال قطرة من النور فغرق القلب في تلك القطرة وفنى عن الكل ولم يبق فيه الا محض سر لاله الا الله (التفسير الثامن) ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل يأله اذا فزع من أمر نزل به فاله أي أجاره والجبر لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه وتعالى لقوله تعالى وهو يجبر ولا يجار عليه ولانه هو المنعم لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ولانه هو الماطم لقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم ولانه هو الموجد لقوله تعالى قل كل من عند الله فهو سبحانه وتعالى قهار لعدم بالوجود والتحصيل جبار لها بالقوة والفعل والتكامل فكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه وها هنا طائفة وفوائد (الفائدة الاولى) عادة المذنبون انه اذا رأى صاحب الدين من البعد فانه يفر منه والله الصديق يقول عبادي أنتم غرما في بكثرة ذنوبكم ولا تكن لا تفرّوا مني بل أقول ففرّوا الى الله فاني أنا الذي أقضي دينكم واغفر ذنوبكم وأيضاً المملوك يغلقون أبوابهم عن الفقراء دون الاغنياء وانا فاعل ضد ذلك (الفائدة الثانية) قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهائم والهوام فيها تعاطفون ويتراحون وأخر تسعة وتسعين رحمة يرحمهم بها عباده يوم القيامة وأقول انه صلى الله عليه وسلم انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم والافجار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحجة معين

(الفائدة الثالثة) قال صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول يوم القيامة للمذنبين هل أحبيتم لقاءى فقولون نعم يارب فيقول الله تعالى ولم فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول الله تعالى انى قد أوجبت لكم مغفرتى (الفائدة الرابعة) قال عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل ينشر على بعض عباده يوم القيامة سبعة وسبعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له هل تنكر من هذا شيئا هل ظلمك اكرام الكاتبون فيقول لا يارب فيقول الله تعالى فهل كان لك عذر فى عمل هذه الذنوب فيقول لا يارب فيضع ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله تعالى ان لك عندى حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة فيها أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله فيقول العبد يارب كيف تقع هذه البطاقة فى مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة فى كفة والسجلات فى كفة أخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شيء (الفائدة الخامسة) وقف صبي فى بعض الغزوات ينادى عليه فى من يزيد فى يوم صائف شديد الحر فبصرت به امرأة فعدت الى الصبي وأخذته وألصقته الى بطنها ثم ألقت ظهرها على البطحاء وأجلسته على بطنها فتمت له الحر وقالت ابني ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فأخبروه الخبر فقال أعجبتم من رجة هذه يا بنى فان الله تعالى أرحم بكم جميعا من هذه المرأة يا بنى فتفرق المسلمون على أعظم أنواع الفرح والبشارة (المسئلة الثالثة) فى كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرانية أو سريانية فانهم يقولون الهارجا نا وهر حيانا فلما عذب جعل الله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن فى كون هذه اللفظة عربية أصلية والدليل عليه قوله تعالى وثمن سأتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى هل تعلم له سميا وأطبعوا على أن المراد منه لفظة الله وأما الاكثرون فقد سلوا كونها اللفظة عربية أما القائلون بأن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلعوا عن هذه المباحث وأما المنكرون لذلك فاهم قولان قال الكوفيون أصل هذه اللفظة الاله فأدخلت الالف واللام عليها للتعظيم فصار الاله فحذفت الهمزة اشتقاقا لاسكتة جريانها على الالف فاجتمع لامان فأدغمت الاولى فقبالوا الله وقال البصريون أصله لام فألقوا بها الالف واللام فقبل الله وأنشدوا

كحفة من أبى رباح * يسمعها لاهه الجبار

فأخرجهم على الاصل (المسئلة الرابعة) قال الخليل أطبق جميع الخلق على أن قولنا الله مخصوص بالله سبحانه وتعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال اله كذا أو ينكرونه فيقولون اله كما قال الله تعالى خبرا عن قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون (المسئلة الخامسة) اعلم ان هذا الاسم مختص بخواص لم توجد فى سائر أسماء الله تعالى ونحن نشير اليها (الخاصية الاولى) انك اذا حذفت الالف من قولك الله بقى الباقي على صورة لله وهو مختص به سبحانه كما فى قوله ولله جنود السموات والارض ولله خزائن السموات والارض وان حذفت عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما فى قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله له الملك وله الجدان حذفت اللام الباقية كانت البقية هى قولنا هو وهو أيضا يدل عليه سبحانه كما فى قوله قل هو الله أحد وقوله هو الحى لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها فى التثنية والجمع فانك تقول هما هم فلا تبقى الواو فيها فهذه الخاصية موجودة فى لفظة الله غير موجودة فى سائر الاسماء وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالتقدير وأما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التى لم تحصل لسائر الاسماء (الخاصية الثانية) ان كلمة الشهادة وهى الكلمة التى يسميها ثقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلوان الكافر قال

أشهد أن لا اله الا الرحمن والا الرحيم والا المالك والا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام أما اذا قال أشهد أن لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة وانه الهادي الى الصواب

الباب العاشر في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم

اعلم ان الاشياء على أربعة أقسام الذي يكون نافعاً وضرورياً والذي يكون نافعاً ولا يكون ضرورياً * أما القسم الاول وهو الذي يكون نافعاً وضرورياً معاً فاما أن يكون كذلك في الدنيا فقط وهو مثل النفس فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت واما أن يكون كذلك في الآخرة وهو معرفة الله تعالى فانهم ان زالت عن القلب لحظة واحدة مات القلب واستوجب عذاب الابد * وأما القسم الثاني وهو الذي يكون نافعاً ولا يكون ضرورياً فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الآخرة * وأما القسم الثالث وهو الذي يكون ضرورياً ولا يكون نافعاً كما مضى التي لا بد منها في الدنيا كالأمرض والموت والفقر والهزم ولا تنظر لهذا القسم في الآخرة فان منافع الآخرة لا يلزمها شيء من المضار * وأما القسم الرابع وهو الذي لا يكون نافعاً ولا ضرورياً فهو كالفقر في الدنيا والعذب في الآخرة اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان النفس في الدنيا نافع وضروري فلما انقطع عن الانسان لحظة مات في الحال وكذلك معرفة الله تعالى أمر لا بد منه في الآخرة فلما زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن الموت الاول أسهل من الثاني لانه لا يتألم في الموت الاول الاساعسة واحدة وأما الموت الثاني فانه يبقى ألمه أبداً والابد وكما ان النفس له أثران (أحدهما) ادخال النسيم الطيب على القلب وابقاء اعتداله وسلامته (والثاني) اخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب كذلك الفكر له أثران (أحدهما) ايصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقاء اعتدال الايمان والمعرفة عليه (والثاني) اخراج الهواء الفاسد المتولد من الشهوات عن القلب وماذا الا بأن يعرف أن هذه المحسوسات متناهية في مقاديرها منتهية بالآخرة الى الفناء بعد وجودها فحين وقف على هذه الاحوال بقي آمناً من الآفات واصلاً الى الخيرات والمسررات وكما ان هذين الأمرين ينكشف لعلك بان تعرف ان كل ما وجدته ووصلت اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله وذرة من أنوار احسانه فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحماً ناريماً فاذا أردت أن تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس وبدن وروح وجسد (أما نفسك) فلا شأن ان كانت جاهلة في مبداء الفطرة كما قال تعالى والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمن شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم تأمل في مراتب القوى الحساسة والحركة والمدركة والعاقلة وتأمل في مراتب المعقولات وفي جهاتها واعلم انه لانها آية لها البتة ولوان العاقل أخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريران البرق الخاطف والريح العاصف وبقي في ذلك السبيل أبداً لا يبدن ودهر الداهرين ليكن الحاصل له من المعارف والعلوم قد رامت متناهياً وكانت المعلومات التي ما عرفها ولم يصل اليها أيضاً غير متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي قليل في كثير فعند هذا يظهر له أن الذي قاله الله تعالى في قوله وما أوتيتهم من العلم الا قليلاً صدق (واما بدنك) فاعلم انه جوهر مركب من الاخلاط الاربعة فتأمل كيفية تركيبها وتغيرها وتعرف ما في كل واحد من الاعضاء والاجزاء من المنافع العالية والاسرار الثمينة وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وحينئذ ينبغي لك أثر من آثار كمال رحمة في خلقك وهذا يتكفؤهم شيئاً قليلاً من معنى قوله الرحمن الرحيم فان قيل فهل لغير الله رحمة أم لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله ثم بتقدير أن تكون لغير الله رحمة الا أن رحمة الله أكمل من رحمة غيره وهاهنا مقامان (المقام الاول) في بيان أنه لا رحمة الا لله فنقول الذي يدل عليه وجوده (الاول) ان الجود هو افادة ما ينبغي لالعوض فكل أحد غير الله فهو انما يعطى ليأخذ عوضاً الا ان الاعراض أقسام منها جسمانية مثل أن يعطى ديناراً ليأخذ كرباساً ومنها روحانية وهي أقسام فأحدها انه يعطى

المال لطلب الخدمة وثانيها يعطى المال لطلب الاعانة وثالثها يعطى المال لطلب الشفاء الجليل ورابعها يعطى المال لطلب الثواب الجزيل وخامسها يعطى المال ليرى حب المال عن القلب وسادسها يعطى المال لدفع الرقة الجنسية عن قلبه وكل هذه الاقسام أعراض روحانية وبالجملة فكل من أعطى قائما يعطى له فوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ولا يكون جودا ولا هبة ولا عطية أما الحق سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته فيستحيل أن يعطى لئلا يستفيد به كالأفكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى (الجنة الثانية) أن كل من سوى الله فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد إلا باليجاد واجب الوجود لذاته فكل رحمة تصدر من غير الله فهي انما دخلت في الوجود باليجاد الله فيكون الرحيم في الحقيقة هو الله تعالى (الجنة الثالثة) أن الانسان يمكنه الفعل والترك فيمتنع رجحان الفعل على الترك الا عند حصول داعية جازمة في القلب فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب وما ذاك الا الله تعالى فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى (الجنة الرابعة) هب أن فلانا يعطى الخنطة ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بذلك الخنطة وهب أنه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق أن خالق تلك الخنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما هو الله والحافظ له عن أنواع الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الاشياء هو الله تعالى فوجب أن يقال المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى (المنعم الثاني) في بيان أن بتقدير أن تحصل الرحمة من غير الله الا أن رحمة الله أكمل وأعظم وبيانه من وجوه الاول ان الانعام يوجب عاقول حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فذلك الخير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق الثاني أن الله تعالى اذا أنعم عليك بنعمة طاب عندك فامانك علامتك تتوصل به الى استحقاق نعم الآخرة فكأنه تعالى يأمر بك بأن تكنسب لنفسك سعادة الابد وأما غير الله فانه اذا أنعم عليك بنعمة أمر بك بالاستغفال بخدمة الله والانصراف الى تحصيل مقصوده ولا شك أن الحالة الاولى أفضل الثالث أن المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم وعبودية الله أولى من عبودية غير الله الرابع ان السلطان اذا أنعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل أحوالك فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه وقد يقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه وأيضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل الاوقات وبجميع المراتب أما الحق تعالى فانه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الامكان فاذا ظهرت بك حاجة عرفها وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله فكان ذلك أفضل الخامس الانعام يوجب المنية وقبول المنية من الحق أفضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا أن الرحمن الرحيم هو الله تعالى وبتقدير أن يحصل رحمن آخر فرحمته الله تعالى أكمل وأفضل وأعلى وأجل والله أعلم

الباب الحادى عشر في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم

(النكتة الاولى) مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه فشكا الى الله تعالى فدلّه على عشب في المفاضة فأكل منه فعوفي بإذن الله تعالى ثم عاوده ذلك المرض في وقت آخر فأكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يارب أكلته أولا فانتفعت به وأكلته ثانيا فازداد مرضى فقال لانك في المرة الاولى ذهبت منى الى الكلا فحصل فيه الشفاء وفى المرة الثانية ذهبت منك الى الكلا فازداد المرض أما علمت ان الدنيا كلها اسم قاتل وترياقها اسمى (الثانية) باتت رابعة ليلة في التهجيد والصلاة فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق دارها وأخذ ثيابها وقصد الباب فلم يمهتد الى الباب فوضعتها فوجد الباب ففعل ذلك ثلاث مرات فتودى من زاوية البيت وضع القماش وخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان (الثالثة) كان بعض العارفين يرعى غنما وحضر في قطيع غنم الذئب وهى لاتضرأ غنما فتر عليه رجل وناداه متى اصططح الذئب والغنم فقال الراعى من حين اصططح الراعى مع الله تعالى (الرابعة) قوله بسم الله معناه ابدأ باسم الله فأسقط منه قوله ابدأ

تخفيفا فاذا قلت بسم الله فكانك قلت ابد باسم الله والمقصود منه التنبيه على أن العبد من أول ما شرع في
 العمل كان مدار أمره على التسهيل والتخفيف والمساهمة فكانه تعالى في أول كلمة ذكره هالك جعلها دليله لا
 على الصفيح والاحسان (الخامسة) روى أن فرعون قبل أن يدعى الالهية بنى قصر أو أمر أن يكتب بسم الله
 على بابه الخارج فلما ادعى الالهية وأرسل اليه موسى عليه السلام ودعاه فلم يره أثر الرشد قال الهى كم
 أدمعوه ولا أرى به خيرا فقال تعالى يا موسى اعلمك تريد أهلا لك أنت تنظر الى كفره وأنا أنظر الى ما كتبه على
 بابه والنكتة أن من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمنا من الهالك وإن كان كافرا فالذى كتبه على
 سويده قلبه من أول عمره الى آخره كيف يكون حاله (السادسة) سعى نفسه رجسا نار حيفا فكيف لا يرحم
 روى أن سائلا وقف على باب رفيع فسأل شيئا فأعطى قليلا لاجفاء في اليوم الثاني بفأس وأخذ يحزب الباب
 فقليل له ولم تفعل قال إنما أن يجعل الباب لا ثقا بالعظيمة أو العظيمة لا ثقة بالباب الهنا ان يجار الرحمة بالنسبة
 الى رحمتك أول من الذرة بالنسبة الى العرش فكما ألقيت في أول كتابك على عبدك صفة رحمتك فلا تجعلها
 محرومين عن رحمتك وفضلك (السابعة) الله اشارة الى القهر والقدرة والعلو ثم ذكر عقبيه الرحمن الرحيم
 وذلك يدل على أن رحمة أكثر وأكمل من قهره (الثامنة) كثيرا ما يتفق لبعض عبدة الملك انهم اذا اشتروا شيئا
 من الخيل والبغال والجنير وضعوا عليه اسم الملك لئلا يطمع فيها الاعداء فكانه تعالى يقول ان اطاعتك عذوبة
 وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليه سمي وقل بسم الله الرحمن الرحيم حتى لا يطمع العدو فيها
 (التاسعة) اجعل نفسك قرين ذكر الله تعالى حتى لا تبعده عنه في الدارين روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه دفع خاتمه الى أبي بكر الصديق رضى الله عنه فقال اكتب فيه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش وقال اكتب
 فيه لا اله الا الله محمد رسول الله فكتب النقاش فيه ذلك فأتى أبو بكر بالخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم
 فرأى النبي فيه لا اله الا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق فقال يا أبا بكر ما هذه الزوائد فقال أبو بكر يا رسول
 الله ما رضيت أن أفرق اسمك عن اسم الله وأما الباقي فما قلته وبخل أبو بكر بخاتم جبريل عليه السلام وقال
 يا رسول الله أما اسم أبي بكر فكتبته أنا لانه ما رضى أن يفرق اسمك عن اسم الله فبارضى الله أن يفرق اسمه
 عن اسمك والنكتة أن أبا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد صلى الله عليه وسلم عن اسم الله عز وجل وجد هذه
 الراحة فكيف اذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى (العاشرة) ان نوحا عليه السلام لما ركب
 السفينة قال بسم الله مجراها ومرساها فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة فن واطب على هذه الكلمة طول
 عمره كيف يبقى محروما عن النجاة وأيضا ان سليمان عليه السلام نال ملكة الدنيا والآخرة بقوله انه من
 سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجوا أن العبد اذا قاله فاز بهلاك الدنيا والآخرة (الحادية عشر) ان
 قال قائل لم تقدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على اسم الله تعالى في قوله انه من سليمان فالجواب من وجوه
 (الاول) ان بليقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لاحد اليها طريق ورأت الهدى
 واقفا على طرف الجدار علمت ان ذلك الكتاب من سليمان فأخذت الكتاب وقالت انه من سليمان فلما فحفت
 الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فقوله انه من سليمان من كلام بليقيس
 لا كلام سليمان (الثاني) له سليمان كتب على عنوان الكتاب انه من سليمان وفي داخل الكتاب ابتدأ بقوله
 بسم الله الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب فلما أخذت بليقيس ذلك الكتاب قرأت ما في عنوانه
 فقالت انه من سليمان فلما فحفت الكتاب قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم
 (الثالث) ان بليقيس كانت كافرة فخاف سليمان أن تشتم الله اذا نظرت في الكتاب فقدم اسم نفسه على
 اسم الله تعالى ليكون الشتم له لا لله تعالى (الثانية عشر) الباء من بسم مشتق من البر فهو البشارة على
 المؤمنين بأنواع الكرامات في الدنيا والآخرة وأجل بره وكرامته أن يكرمهم يوم القيامة برؤيته مرض
 لبعضهم جاريه ودي قال فدخلت عليه للعبادة وقلت له ألم فقال على ماذا قلت من خوف النار قال لا أبالي
 بها فقالت لا فوز بالخفة فقال لا أريد هاتين فاذا تريد قال على أن يريني وجهه الكريم قالت أسلم على أن تجدد

هذا المطلوب فقال لي اكتب به هذا خطا فكتب له بذلك خطا فسلم ومات من ساعته فصلىنا عليه
وردفناه فرأيت في النوم كأنه يتجتر فقلت له يا شمعون ما فعل بك ربك قال غفر لي وقال لي أسأت شيئا قال
(وأما السنين) فهو مشتق من اسمه السميع يسمع دعاء الخلق من العرش الى ما تحت الثرى * روى ان
زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق قد دخل ههنا ونسرتي قد خلا
ونام زيد فأوثى المنافق زيدا وأراد قتله فقال زيد لم تقتلني قال لان محمدا يحبك وأنا أبغضه فقال زيد
يارجن أغثنى فسمع المنافق صوتا يقول ويحبك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير أحدا فرجع وأراد
قتله فسمع صائحا اقرب من الاول يقول لا تقتله فنظر فلم يجد أحدا فرجع الثالثة وأراد قتله فسمع صوتا قريبا
يقول لا تقتله فخرج فرأى فارسا معه رمح فضر به الفارس ضربة فتتله ودخل الخربة وحل وناق زيد وقال
له أما تعرفني أنا جبريل حين دعوت كنت في السماء السابعة فقال الله عز وجل ادرك عبدى وفي الثانية
كنت في السماء الدنيا وفي الثالثة بلغت الى المنافق وأما الميم فعناه أن من العرش الى ما تحت الثرى
ملكه ومملكه قال السدي أصاب الناس قحط على عهد سليمان بن داود عليه السلام فأوثوه فقالوا له
يا بني الله لو خرجت بالناس الى الاستسقاء فخرجوا واذا بجلة قائمة على رجليها باسطة يديها وهي تقول اللهم
انا خلقني من خالقك ولا غنى لي عن فضلك قال فصب الله تعالى عليهم المطر فقال لهم سليمان عليه السلام
ارجعوا فقد استجيب لكم دعاء غيركم أما قوله الله فاعلموا أيها الناس اني أقول طول حياي الله فاذا مت
أقول الله واذا سئلت في القبر أقول الله واذا اجئت يوم القيامة أقول الله واذا أخذت الكتاب أقول الله واذا
وزنت أعمالي أقول الله واذا جزت الصراط أقول الله واذا دخل الجنة أقول الله واذا رأيت الله قلت الله
(النكتة الثالثة عشر) الحكمة في ذكر هذه الاسماء الثلاثة ان الخاطبين في القرآن ثلاثة أصناف كما قال
تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقصد ومنهم سابق بالخيرات فقال انا الله للسابقين الرحمن لله قاصدين الرحيم
لظالمين وأيضاً الله هو معطي العطاء والرحمن هو المتجاوز عن زلات الاولياء والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء
ومن كمال رحمته كأنه تعالى يقول أعلم منك ما لو علمه أبو الفار قال ولو علمته المرأة لحفتك ولو علمته الامة
لأقدمت على القمار منك ولو علمه الجار لاسعى في تخريب الدار وأنا أعلم كل ذلك وأستره بكرى لعلني اكون
(الرابعة عشر) الله يوجب ولايته قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا والرحمن يوجب محبته قال الله تعالى ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وذاو الرحيم يوجب رحمته وسكان بالمؤمنين رحيم
(الخامسة عشر) قال عليه السلام من رفع قرطاسا من الارض فيه بسم الله الرحمن الرحيم اجلاله
تعالى كتب عند الله من الصديقين وخفف عن والديه وان كانا مشركين وقصة بشر الخافي في هذا الباب
معروفة وعن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال يا بأهريرة اذا توضأت فقل بسم الله فان حفظتك
لا تبرح أن تكتب لك الحسنة حتى تفرغ واذا غشيت أهلك فقل بسم الله فان حفظتك يكتبون لك
الحسنة حتى تغتسل من الجنابة فان حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنة بعدد نفس ذلك
الولد وبعدد أنفاس أعقابك ان كان له عقب حتى لا يبقى منهم أحدا يا بأهريرة اذا ركبت دابة فقل بسم
الله والحمد لله يكتب لك الحسنة بعدد كل خطوة واذا ركبت السفينة فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك
الحسنة حتى تخرج منها وعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستر ما بين أعين الجن
وعورات بني آدم اذا نزعوا ثيابهم أن يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم والاشارة فيه انه اذا صار هذا الاسم
حجابا بينك وبين أعدائك من الجن في الدنيا أفلا يصير حجابا بينك وبين الزانية في العقب (السادسة عشر) كتب
فيهصر الى عمر رضي الله عنه ان بي صدا عالا يسكن فابعث لي دواء فبعث اليه عمر قلنسوة فكان اذا وضعها
على رأسه يسكن صداعه واذا رفعها عن رأسه عاوده الصداع فحجب منه ففتش في القلنسوة فاذا فيها كاغد
مكتوب فيه بسم الله الرحمن الرحيم (السابعة عشر) قال صلى الله عليه وسلم من توضأ ولم يذكر اسم
الله تعالى كان طهورا لتلك الاعضاء ومن توضأ وذكر اسم الله تعالى كان طهورا لجميع بدنه فاذا كان الذكر

على الوضوء طهورا لكل البدن فذكره عن مصمم القلب أولى أن يكون طهورا للقلب عن الكفر والبدعة
 (الثامنة عشر) طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد فقال انك تدعى الاسلام فأرنا آية تنسلم فقال اتنوني
 باسم القاتل فأنى بطاس من السم فأخذها بيده وقال بسم الله الرحمن الرحيم وأكل الكل وقام سالما بأذن
 الله تعالى فقال الجوس هذا دين حق (التاسعة عشر) مر عيسى بن مريم عليه السلام على قبر فرأى ملائكة
 العذاب يعذبون ميتا فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم أطباق من نور فتعجب
 من ذلك فعلى ودعا الله تعالى فأوحى الله تعالى اليه يا عيسى كان هذا العبد عاصيا ومذمما كان محبوسا
 في عذابي وكان قد ترك أمر الله حبل فولدت ولدا وربته حتى كبر فسلمته الى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله
 الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدي أن أعذبه بناري في بطن الارض وولده يذكر اسمي على وجه الارض
 (العشرون) سئلت عمرة الفرغانية وكانت من كبار العارفات ما الحكمة في أن الخبز والحناء منهيان عن
 قراءة القرآن دون التسمية فقالت لان التسمية ذكر اسم الحبيب والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب (الحادية
 والعشرون) قيل في قوله الرحمن هو تعالى رحيم بهم في سبعة مواضع في القبر وحشراته والقيامة وظلماته
 والميزان ودرجاته وقراءة الكتاب وفزعاته والصراط ومخافاته والنار ودرجته (الثانية والعشرون)
 كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم وأوصى أن يجعل في كفه فقيلا له أي فائدة لك فيه فقال أقول يوم
 القيامة الهى بعثت كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم فعاملى بعنوان كتابك (الثالثة والعشرون)
 قيل بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا وفيه فائدتان (احدهما) أن الزبانية تسعة عشر حرفا لله تعالى
 يدفع بأسهم بهذه الحروف التسعة عشر (الثانية) خلق الله تعالى الليل والنهار أربعة وعشرين ساعة ثم فرض
 خمس صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات
 التسعة عشر (الرابعة والعشرون) لما كانت سورة التوبة مشهورة على الأهر بالقتال لم يكتب في أولها
 بسم الله الرحمن الرحيم وأيضا السنة أن يقال عند الذبح باسم الله والله أكبر ولا يقال بسم الله الرحمن الرحيم
 لان وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم فلما وقع ذلك هذه الحكمة في كل يوم سبع عشرة مرة
 في الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقك للقتل والعذاب وانما خلقك للرحمة والفضل والاحسان
 والله تعالى الهادى الى الصواب

(الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر أسماء هذه السورة وفيه أبواب)

الباب الاول

اعلم أن هذه السورة لها أسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى (فالاول) فاتحة الكتاب سميت بذلك
 الاسم لانه يفتح بها في المصاحف والتعليم والقراءة في الصلاة وقيل سميت بذلك لان الحمد فاتحة كل كلام
 على ما سبى أى تقريره وقيل لانها أول سورة نزلت من السماء (والثاني) سورة الحمد والسبب فيه أن أولها
 لفظ الحمد (والثالث) أم القرآن والسبب فيه وجوه (الاول) ان أم الشيء أصله والمقصود من كل
 القرآن تقرير أمور أربعة الالهيات والمعاد والنبوات واثبات القضاء والقدر لله تعالى فقوله الحمد لله رب
 العالمين الرحمن الرحيم يدل على الالهيات وقوله مالك يوم الدين يدل على المعاد وقوله اياك نعبد واياك نستعين
 يدل على نفى الجبر والقدر وعلى اثبات ان الكل بقضاء الله وقدره وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
 أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل أيضا على اثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات وسبب أن
 شرح هذه المعاني بالاسماء قلما كان المقصد الاعظم من القرآن هذه المطالبات الاربعة وكانت هذه السورة
 مشهورة عليها اقبلت بأمر القرآن (السبب الثاني لهذا الاسم) أن حاصل جميع الكتب الالهية يرجع الى أمور
 ثلاثة أما الثناء على الله باللسان وأما الاشتغال بالخدمة والطاعة وأما طلب المكاشفات والمشاهدات فتقوله
 الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله شأنا على الله وقوله اياك نعبد واياك نستعين اشتغال
 بالخدمة والعبودية الا ان الابتداء وقع بقوله اياك نعبد وهو اشارة الى الجدة والاجتهاد في العبودية ثم قال

وإيالة نستعين وهو إشارة إلى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع إلى الله وأما قوله إهدنا لصراط
المستقيم فهو طلب للمكاشفات والمشاهدات وأنواع الهدايات (السبب الثالث) لتسمية هذه السورة بآتم
الكتاب أن المقصود من جميع العلوم إنما معرفة عزة الربوبية أو معرفة ذلة العبودية فقوله الحمد لله رب العالمين
الرحمن الرحيم مآل اليوم الدين يدل على أنه هو الإله المستولى على كل أحوال الدنيا والآخرة ثم من قوله إياك
نعبد وإيالة نستعين إلى آخر السورة يدل على ذل العبودية فإنه يدل على أن العبد لا يتم له شيء من الأعمال
الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة إلا بأعانة الله تعالى وهداياته (السبب الرابع) أن العلوم البشرية إنما علم
ذات الله وصفاته وأفعاله وهو علم الأصول وأما علم أحكام الله تعالى وتكاليفه وهو علم الفروع وأما علم تصفية
الباطن وظهور الانوار الروحية والمكاشفات الإلهية والمقصود من القرآن بيان هذه الأنواع الثلاثة
وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على أكمل الوجوه فقوله الحمد لله رب العالمين
الرحمن الرحيم مآل اليوم الدين إشارة إلى علم الأصول لأن الدال على وجوده وجوده وحقه وأوقاته فقوله رب
العالمين يجري مجرى الإشارة إلى أنه لا سبيل إلى معرفة وجوده إلا بكونه رباً للعالمين وقوله الحمد لله إشارة إلى
كونه مستحقاً للحمد ولا يكون مستحقاً للحمد إلا إذا كان قادراً على كل الممكنات عالم بكل المعلومات ثم وصفه
بنهاية الرحمة وهو كونه رحماً نارحماً ثم وصفه بكمال القدرة وهو قوله مآل اليوم الدين حيث لا يمل أمر
المطلوبين بل يستوفى حقوقهم من الظالمين وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الأصول
ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع وهو الاشتغال بالخدمة والعبودية وهو قوله إياك نعبد ثم من جهة أيضاً يعلم
الأصول مرة أخرى وهو أن أداء وظائف العبودية لا يكمل إلا بأعانة الربوبية ثم شرع بعده في بيان درجات
المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في أمور ثلاثة (أولها) حصول هداية النور في القلب وهو المراد من
قوله تعالى إهدنا الصراط المستقيم (وثانيها) أن يتجلى له درجات الأبرار المظهرين من الذين أنعم الله عليهم
بالجلايا القدسية والجواذب الإلهية حتى تصير تلك الأرواح القدسية كالمرآيا المجاورة فيعكس الشعاع من
شكل واحدة منها إلى الأخرى وهو قوله صراط الذين أنعمت عليهم (وثالثها) أن تبقى مصونة معصومة
عن أوضار الشهوات وهو قوله غير المغضوب عليهم وعن أوزار الشبهات وهو قوله ولا الضالين فثبت أن هذه
السورة مشتملة على هذه الأسرار العالمة التي هي أشرف المطالب فلهذا السبب سميت بآتم الكتاب كما أن
الدماغ يسمى آتم الرأس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع (السبب الخامس) قال الشعبي سمعت أبا
القاسم بن حبيب قال سمعت أبا بكر الفخار قال سمعت أبا بكر بن زيد يقول الآتم في كلام العرب الراية التي
ينصبها العسكر قال قيس بن الخطيم

نصبنا أمتنا حتى ابذعوا * وصاروا بعد الفهم سلالا

فسميت هذه السورة بآتم القرآن لأن مفزع أهل الإيمان إلى هذه السورة كما أن مفزع العسكر إلى الراية
والعرب تسمى الأرض أتماً لأن معاد الخلق إليها في حياتهم ومماتهم ولأنه يقال آتم فلان فلان إذا قصده
(الاسم الرابع) من أسماء هذه السورة السبع المثاني قال الله تعالى ولقد آتيناك سبعاً من المثاني وفي سبب
تسميتها بالمثاني وجوه (الأول) أنها مثنى نصفها ثناء العبد للرب ونصفها إعطاء الرب للعبد (الثاني)
سميت مثنى لأنها تنفي في كل ركعة من الصلاة (الثالث) سميت مثنى لأنها مستثناة من سائر الكتب قال عليه
السلام والذي نفسي بيده ما أنزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثل هذه
السورة وإنما السبع المثاني والقرآن العظيم (الرابع) سميت مثنى لأنها سبع آيات كل آية تعدل قراءتها
قراءة سبع من القرآن فمن قرأ الفاتحة أعطاه الله ثواب من قرأ كل القرآن (الخامس) آياتها سبع وأبواب
النيران سبعة فمن فتح لسانه بقراءتها أغلقت عنه الأبواب السبعة والدليل عليه ما روى أن جبريل عليه السلام
قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا محمد كنت أخشى العذاب على أمتك فلما نزلت الفاتحة أمنت قال لم يا جبريل
قال لأن الله تعالى قال وإن جهنم لم وعدهم أجمعين لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم وآياتها سبع

فمن قرأها صارت كل آية طبقاً على باب من أبواب جهنم فتمزقتمك عليها من أساليب (السادس) سميت مثاني لأنها تقرأ في الصلاة ثم إنها تنفي بسورة أخرى (السابع) سميت مثاني لأنها آتية على الله تعالى ومدائح له (الثامن) سميت مثاني لأن الله أنزلها مرتين واعلم أنا قد بالغنا في تفسير قوله تعالى سبعاً من المثاني في سورة الحجر (الاسم الخامس) الواقعة كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الشعبي وتفسيرها أنها لا تقبل التنصيف غير جائز في هذه السورة (الاسم السادس) الكافية سميت بذلك لأنها تنفي عن بلاز وهذا التنصيف غير جائز في هذه السورة (الاسم السابع) الأساس وفيه وجوه غيرهما وأما غيرها فلا ينفي عنها روى مجاهد بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتم القرآن عوض عن غيرها وليس غيرها عوضاً عنها (الاسم الثامن) الشفاء عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفاء من كل سيم ومز بعض الصحابة برجل مصرع فقرأ هذه السورة في أذنه فبرأ فذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هي أم القرآن وهي شفاء من كل داء وأقول الأمراض منها روحانية ومنها جسمانية والدليل عليه أنه تعالى سمي الكافر مرضاً فقال تعالى في قلوبهم مرض وهذه السورة مشقة على معرفة الأصول والفروع والمكاشفات فهي في الحقيقة سبب لحصول الشفاء في هذه المقامات الثلاثة (الاسم التاسع) الصلاة قال عليه السلام يقول الله تعالى سميت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة (الاسم العاشر) السؤال روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة سبحانه وتعالى أنه قال من شغلته ذكرى عن سؤال أعطيته أفضل ما أعطى السائلين وقد فعل الخليل عليه السلام ذلك حيث قال الذي خلقني فهو يهدين إلى أن قال رب هب لي حكماً والحقني بالصالحين ففي هذه السورة أيضاً وقعت البداية بالثناء عليه سبحانه وتعالى وهو قوله الحمد لله إلى قوله مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهو قوله أياك نعبد وأياك نستعين ثم وقع الختم على طاب الهداية وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على أن أكل المطالب هو الهداية في الدين وهو أيضاً يدل على أن الجنة المعرفة خير من الجنة النعيم لأنه تعالى ختم الكلام هنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة (الاسم الحادي عشر) سورة الشكر وذلك لأنها ثناء على الله بالفضل والكرم والاحسان (الاسم الثاني عشر) سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام في شرح هذه الأسماء والله أعلم

الباب الثاني في فضائل هذه السورة وفيه مسائل

(المسئلة الأولى) ذكرنا في كيفية نزول هذه السورة ثلاثة أقوال (الأول) أنها مكية روى الشعبي بإسناده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ثم قال الشعبي وعليه أكثر العلماء وروى أيضاً بإسناده عن عمرو بن شرجيل أنه قال أول ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسرى إلى خديجة فقال لقد خشيت أن يكون خالطني شيء فقال وماذا قال أتى إذا خلوت سمعت النداء بأمر ثم ذهب إلى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك الواقعة فقال له ورقة إذا أتاك النداء فابت له فأتاه جبريل عليه السلام وقال له قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وباسمائه عن أبي صالح عن ابن عباس قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قریش ذق الله فاك (والقول الثاني) أنها نزلت بالمدينة روى الشعبي بإسناده عن مجاهد أنه قال فاتحة الكتاب أنزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل ليكل عالم حقيرة وهذه حقيرة مجاهد لأن العلماء على خلافه ويدل عليه وجهان (الأول) أن سورة الحجر مكية بالاتفاق ومنها قوله تعالى ولقد آتينا سبعاً من المثاني وهي فاتحة الكتاب وهذا يدل على أنه تعالى آتاه هذه السورة فيما تقدم (الثاني) أنه يبعد أن يقال أنه

أقام بحكمة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب (القول الثالث) قال بعض العلماء هذه السورة نزلت بحكمة مرة وبالمدينة مرة أخرى فهي مكتبة مدينة ولهذا السبب سماها الله بالثاني لانه نفي انزالها وانما كان كذلك مبا لفة في نشر بقها (المسئلة الثانية) في بيان فضلها عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم وعن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القوم ليلبعث الله عليهم العذاب حتما متضيقا فيقرأ أصبى من صبيانهم في المكتب الحمد لله رب العالمين فيسمع الله تعالى فيرفع عنهم بسببه العذاب أربعين سنة وعن الحسين قال أنزل الله تعالى مائة وأربعة كتب من السماء فأودع علوم المائة في لاربعة وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم أودع علوم هذه الاربعة في الفرقان ثم أودع علوم الفرقان في المفصل ثم أودع علوم المفصل في الفاتحة فن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن قرأها فكأنما قرأ التوراة والانجيل والزبور والفرقان قلت والسبب فيه أن المقصود من جميع الكتب الالهية علم الاصول والفروع والمكاشفات وقد بينا أن هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة فلما كانت هذه المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لاجرم كانت كالشتملة على جميع المطالب الالهية (المسئلة الثالثة) قالوا هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف وهي الشاء والجم وانطاء والراى والشين والنطاء والفاء والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالشاء تدل على الويل والثبور قال تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا والجم أول حروف اسم جهنم قال تعالى وان جهنم اوعدهم أجعين وقال تعالى ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجنة والانس وأسقط الخلاء لانه يشعروا بالخزي قال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وأسقط الراى والشين لانهم ما أول حروف الزبور والشهيق قال تعالى لهم فيها زبور وشهيق وأيضا الراى تدل على الزقوم قال تعالى ان شجرة الزقوم طعام الانيم والشين تدل على الشقاوة قال تعالى فأما الذين شقوا في النار وأسقط النطاء لقوله انطأوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغنى من اللهب وأيضا يدل على الخلى قال تعالى كلائهم الظن نزاعة للشوى وأسقط الفاء لانه يدل على الفراق قال تعالى يومئذ يفتنونون وأيضا قال لا تنتروا على الله كذبا فيسحقكم بعذاب وقد خاب من افترى * فان قالوا لا حرف من الحروف الا وهو مذكور في شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة فنقول الفائدة فيه انه تعالى قال في صفة جهنم لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم والله تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي أوائل ألفاظ دالة على العذاب تنبيه على ان من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدركات السبع في جهنم والله أعلم

الباب الثالث في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اعلم انه تعالى لما قال الحمد لله **م** ان ائلا يقول الحمد لله منبج عن أمرين (أحدهما) وجود الاله (والثاني) كونه مستحقا للحمد فالدليل على وجود الاله وما الدليل على انه مستحق الحمد ولما توجه هذان السؤالان لاجرم ذكر الله تعالى ما يجبرى مجرى الجواب عن هذين السؤالين فأجاب عن السؤال الاول بقوله رب العالمين وأجاب عن السؤال الثانى بقوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين أما تقرير الجواب الاول ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان علمنا بوجود الله ايمان **ي** يكون ضروريا أو نظريا لا جائزا أن يقال العلم بوجود الاله ضرورى لاننا نعلم بالضرورة أننا لا نعرف وجود الاله بالضرورة فبقي أن يكون العلم نظريا والعلم النظري لا يمكن تخصيصه الا بالدليل ولا دليل على وجود الاله الا أن هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والارضين والحيال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يديره وموجد يوجده ومربي يربيه ومبقي يبقيه فكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله القادر الحكيم ثم فيه لطائف (اللطيفة الاولى) ان العالمين اشارة الى كل ما سوى الله فقوله رب العالمين اشارة الى ان كل ما سواه فهو مفتقر اليه محتاج في وجوده الى ايجاده وفي بقاءه الى ابقائه فكان

هذا اشارة الى ان كل جز لا يتجزأ وكل جوهر فرد وكل واحد من الاحاد الاعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القادر القديم كما قال تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (الطيفه الثمانية) انه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين بل قال الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الناس اطبقوا على ان الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها الصكهم اختلفوا في انها حال بقائها هل تبقى محتاجة الى المبتقى أم لا فقال قوم الشئ حال بقائه يستغنى عن السبب والمربى هو القاسم ببقاء الشئ واصلاح حاله حال بقائه فقوله رب العالمين تنبيه على ان جميع العالمين مفتقرة اليه في حال بقائها والمقصود ان افتقارها الى الموجد في حال حدوثها أمر متفق عليه اما افتقارها الى المبتقى والمربى حال بقائها هو الذي وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكر تنبيها على ان كل ماسوى الله فانه لا يستغنى عنه لاني حال حدوثه ولا في حال بقائه (الطيفه الثمانية) ان هذه السورة مسمية بأم القرآن فوجب كونها كالاصل والمعدن وأن يكون غيرها كالبداول المتشعبة منه فقوله رب العالمين تنبيه على ان كل موجود سواء فانه دليل على الهيته ثم انه تعالى افتتح سور أربعة بعد هذه السورة بقوله الحمد لله فأولها سورة الانعام وهو قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور واعلم ان المذكر كورها هنا قسم من أقسام قوله رب العالمين لان لفظ العالم يتناول كل ماسوى الله والسموات والارض والنور والظلمة قسم من أقسام ماسوى الله فالمد كور في أول سورة الانعام كانه قسم من أقسام ما هو مذ كور في أول سورة الفاتحة وأيضاً فالمد كور في أول سورة الانعام انه خلق السموات والارض والمد كور في أول سورة الفاتحة كونه رباً للعالمين وقد بينا انه متى ثبت ان العالم محتاج حال بقائه الى ابقاء الله كان القول باحتياجه حال حدوثه الى المحدث أولى اما لا يلزم من احتياجه الى المحدث حال حدوثه احتياجه الى المبتقى حال بقائه فتثبت بهذين الوجهين ان المذكر كور في أول سورة الانعام مجرى مجرى قسم من أقسام ما هو مذ كور في أول سورة الفاتحة وثانيها سورة الكهف وهو قوله الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب والمقصود منه تربية الارواح بالعارف فان الكتاب الذي أنزل على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات فكان هذا اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله في أول سورة الفاتحة رب العالمين اشارة الى التربية العامة في حق كل العالمين ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والانس والجن والشیاطين والتربية الجسمانية الحاصلة في السموات والارضين فكان المذكر كور في أول سورة الكهف نوعاً من أنواع ما ذكره في أول الفاتحة وثالثها سورة سبأ وهو قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فبين في أول سورة الانعام ان السموات والارض له وبين في أول سورة سبأ ان الاشياء الحاصلة في السموات والارض له وهذا أيضاً قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها قوله الحمد لله فاطر السموات والارض والمد كور في أول سورة الانعام كونه خالقها وخالقها هو التقدير والمد كور في هذه السورة كونه فاطراً لها ومحمد ثالثاً واما وهذا غير الاول الا انه أيضاً قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ثم انه تعالى لما ذكر في سورة الانعام كونه خالق السموات والارض ذكر كونه جاعلاً للظلمات والنور أما في سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطراً للسموات والارض ذكر كونه جاعلاً للانوار والظلمات وذكر في سورة الملائكة رسلاً في سورة الانعام ذكر بعد تخليق السموات والارض جعل الانوار والظلمات وذكر في سورة الملائكة بعد كونه فاطراً للسموات والارض جعل الروحانيات وهذه أسرار عجيبة واطراف عالية الانما بأسرها تجري مجرى الانواع الداخلة تحت الجزر الاعظم المذكر كور في قوله الحمد لله رب العالمين فهذا هو التنبيه على ان قوله رب العالمين مجرى ذكر الدليل على وجود الاله القديم (المسئلة الثمانية) ان هذه الكلمة كادرات على وجود الاله فهي أيضاً مشقة على الدلالة على كونه متعالياً بذاته عن المكان والجزء والجهة لا يامنان ان لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ماسوى الله المكان والزمان فالمكان عبارة عن الفضاء والجزء والفراغ الممتد والزمان عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القلبية والبعديّة فقوله رب العالمين يدل على كونه رباً

للمكان والزمان وقالوا له - او موجودا له - ما ثم من المعلوم ان الخالق لا بد وان يكون سابقا وجوده
 على وجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز
 متعالية عن الجهة والحيز فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء في جزء من أجزاء الفضاء لانقلب حقيقة
 ذاته وذلك محال فقوله رب العالمين يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار (المسئلة
 الثالثة) هذه اللفظة تدل على ان ذاته منزهة عن الحول في المحل كما تقول النصاري والخواصية لانه لما
 كان رب العالمين كان خالقا لكل ما نواه والخالق سابق على المخلوق فكانت ذاته موجودة قبل كل محل
 فكانت ذاته غنية عن كل محل فبعد وجود المحل امتنع احتياجه الى المحل (المسئلة الرابعة) هذه
 الآية تدل على ان الله العالم ليس موجبا بالذات بل هو فاعل مختار والدليل عليه ان الموجب بالذات
 لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء والتعظيم ألا ترى ان الانسان اذا انتفع بشئ من النار أو ببرودة
 الجسد فانه لا يحمده النار ولا الجسد لما ان تأثير النار في التسخين وتأثير الجسد في التبريد ليس بالقدرة
 والاختيار بل بالطبع فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختيار وانما عرفنا كونه فاعلا
 مختارا لانه لو كان موجبا لدامت الآثار والمعجزات بدوام المؤثر الموجب ولا منقطع وقوع التغير فيها
 وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا ان المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر كذلك
 لا جرم ثبت كونه مستحقا للحمد (المسئلة الخامسة) لما خلق الله العالم مطابقة لمصالح العبادم وافقا
 لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين في العالم الاعلى والعالم الاسفل وفاعل الفعل المهيكم المتقن يجب
 ان يكون عالما فثبت بما ذكرناه ان قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان
 ويدل على كونه منزها عن الحول في المحل ويدل على كونه في نهاية القدرة ويدل على كونه في نهاية العلم
 ويدل على كونه في نهاية الحكمة (وأما السؤال الثاني) وهو قوله هب انه ثبت القول بوجود الاله القادر
 فلم قلتم انه يستحق الحمد والثناء والجواب هو قوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير هذا الجواب ان العبد
 لا يخلو حاله في الدنيا عن أمرين اما أن يكون في السلامة والسعادة واما أن يكون في الالم والفقر والمكاره
 فان كان في السلامة والكرامة فأسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا بخلق الله وتكوينه
 وایجاد فكل رحما رحما وان كان في المكاره والآفات فكل تلك المكاره والآفات اما أن تكون من العباد أو من
 الله فان كانت من العباد فخالقه سبحانه وتعالى وعديا به ينتصف للظالمين من الظالمين في يوم الدين وان كانت
 من الله فخالقه تعالى وحده بانواب الخزي والفضل الكثير على كل ما أنزله بعباده في الدنيا من المكروهات
 والنخاسات واذ كان الامر كذلك ثبت انه لا بد وأن يكون مستحقا للحمد الذي لانهاية له والثناء الذي لا غاية له
 فظهر بالبيان الذي ذكرناه ان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين مرتب ترتيبا لا يمكن
 في العقل وجود كلام أكمل وأفضل منه واعلم انه تعالى لما تم الكلام في الصفات المعبرة في الربوبية أردفه
 بالكلام المعبر في العبودية واعلم ان الانسان مرصوب من جسد ومن روح والمقصود من الجسد أن
 يكون آلة للروح في اكتساب الاشياء النافعة للروح فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيا بأعمال
 تعين الروح على اكتساب السعادات الروحية الباقية وتلك الاعمال هي أن يكون الجسد آتيا بأعمال تدل
 على تعظيم المعبود وخدمته وتلك الاعمال هي العبادة فأحسن أحوال العبد في هذه الدنيا أن يكون
 مواظبا على العبادات وهذه أول درجات عبادة الانسان وهو المراد بقوله اياك نعبد فاذا واطب على هذه
 الدرجة مدة فمده هذا يظهر له شيء من أنوار عالم الغيب وهو انه وحده لا يستعمل بالآتيان بهذه العبادات
 والطاعات بل ما لم يحصل له توفيق الله تعالى واعاينته وعصمته فانه لا يمكنه الاتيان بشيء من العبادات
 والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكالات وهو المراد من قوله واياك نستعين ثم اذا تجاوز عن
 هذا المقام لاح له أن الهداية لا تحصل الا من الله وأنوار المكاشفات والتجلي لا تحصل الا بهداية الله وهو
 المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه امانات (الاطيعة الاولى) ان المنهج الحق في الاعتقادات

وفي الاعمال هو الصراط المستقيم اتمافي الاعتقادات فيبانه من وجوه (الاول) ان من توغل في التنزيه
وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان فهما طرفان
معوجان والصراط المستقيم الاقرار انما الى عن التشبيه والتعطيل (الثاني) ان من قال فعل العبد كانه
منه فقد وقع في القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما طرفان معوجان والصراط المستقيم
اثبات الفعل للعبد مع الاقرار بأن الكل بقضاء الله وأما في الاعمال فنقول من بالغ في الاعمال الشهوانية
وقع في النجور ومن بالغ في تركها وقع في الجود والصراط المستقيم هو الوسط وهو العفة وأيضاً من بالغ في
الاعمال الغضبية وقع في التهور ومن بالغ في تركها وقع في الجبن والصراط المستقيم هو الوسط وهو
الشفاعة (الطيفة الثانية) ان ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين أولاهما ايجابية والاخرى سلبية أما
الاجبائية فكأن ذلك الصراط صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وأما
السلبية فهي أن تكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا
غضب الله عليهم وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقة والمعارف
المقينة (الطيفة الثالثة) قال بعضهم انه لما قال اجدنا الصراط المستقيم لم يقتصر عليه بل قال صراط
الذين أنعمت عليهم وهذا يدل على ان المزيد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية والمكاشفة
الا اذا اقتدى بشيخ يهديه الى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الاغاليط والاضاليل وذلك لان النقص غالب
على أكثر الخلق وعقولهم غير وافية بادر الحق وتميز الصواب عن الغلط فلا بد من كامل يقتدى به الناقص
حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فينتهـذ يصل الى مدارج السعادات ومعارج
الكمالات وقد ظهر بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية
المذكورين في قوله تعالى وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم (المسئلة الثانية) في تقرير مخرج آخر من لطائف
هذه السورة اعلم ان أحوال هذا العالم موزجة بالخير والشر والمحبوب والمكروه وهذه المعاني ظاهرة
لاشك فيها الا اننا نقول الشر وان كان كثيراً الا ان الخير أكثر والمرضى وان كان كثيراً الا ان الصحة
أكثر منه والجوع وان كان كثيراً الا ان الشبع أكثر منه واذا كان الامر كذلك فكل عاقل اعتبر بأحوال
نفسه فانه يجد هادياً في التغيرات والاتقال من حال الى حال ثم انه يجد الغالب في تلك التغيرات هو السلامة
والكرامة والراحة والبهجة اما الاحوال المكروهة فهي وان كانت كثيرة الا انها أقل من أحوال
اللذة والبهجة والراحة اذا عرفت هذا فقول ان تلك التغيرات لا أجل انها تقتضي حدوث أمر بعد عدمه
تدل على وجود الاله القادر ولاجل ان الغالب فيها الراحة والخير تدل على ان ذلك الاله رحيم محسن
كريم أماد لالة التغيرات على وجود الاله فلان الفطرة السليمة تشهد بأن كل شيء وجد بعد عدمه فانه لا بد له
من سبب ولذلك فانا اذا سمعنا بيتاً حدث بعد ان لم يكن فأن صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى
بناء ذلك البيت ولو ان انساناً شككنا فيه لم تشكك فانه لا بد وأن يكون فاعل تلك الاحوال المتغيرة
قادر اذ لو كان موجبا بالذات لدام الاثر بدوامه في حدوث الاثر بعد عدمه يدل على وجوده مؤثر قادر وأما
دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيماً محسناً فلاننا نرى ان الغالب في تلك التغيرات هو الراحة
والخير والبهجة والسلامة ومن كان غالب أفعاله راحة وخيراً وكرامة وسلامة كان رحيماً محسناً ومن
كان كذلك كان مستحقاً للحمد ولما كانت هذه الاحوال معلومة لكل أحد وحاضرة في عقل كل
أحد عاقل كان موجب حمد الله وشانه حاضراً في عقل كل أحد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال
الحمد لله وبالحمد على هذا المقام بنسبه على مقام آخر أعلى وأعظم من الاول وكأنه قيل لا ينبغي أن نعتقد ان
الاله الذي اشتغلت بحمده هو الهك فقط بل هو اله كل العالمين وذلك لانك انما حكمت باقتدار نفسك الى
الاله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان وهذه المعاني قائمة في كل العالمين فانه محتمل
الحركات والسكنات وأنواع التغيرات فتكون علته احتياجك الى الاله المدبر قائمة فيها واذا حصل الاشـتراك

في العلة وجب أن يحصل الاشتراك في المعلول فهذا يقتضي كونه رباً للعالمين والها للسعوات والارضين ومدبراً
 لكل الخلق أجمعين ولما تقرر هذا المعنى ظهر أن الموجود الذي يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها
 ويقدر على خلق العرش والكرسي والسعوات والكواكب لابد وأن يكون قادراً على اهلاكلها ولا بد وأن
 يكون غنياً عنها فهذا القادر القاهر الغني يكون في غاية العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد أني مع
 نهاية ذاتي وحقوقتي كيف يمكنني أن أتقرب اليه وبأي طريق أتوسل اليه فعند هذا ذكر الله ما يجري مجرى
 العلاج الموافق لهذا المرض فكانه قال أيها العبد الضعيف أنا وإن كنت عظيم القدرة والهيبة والالهية
 إلا أني مع ذلك عظيم الرحمة أنا الرحمن الرحيم وأنا مالك يوم الدين فادمت في هذه الحمية الدنيا لا أخلبك عن
 أقسام رحمتي وأنواع نعمتي وإذا مت فأنا مالك يوم الدين لا أضيع علاماً من أعمالك فإن أتيتني بالخير قابلت الخير
 الواحد بما لا نهاية له من الخيرات وإن أتيتني بالمعصية قابلتها بالصفيح والاحسان والمغفرة ثم لما قرأ أمر الربوبية
 بهذا الطريق أمره بثلاثة أشياء (أولها) مقام الشريعة وهو أن يواظب على الأعمال الظاهرة وهو قوله
 يا أيها العبد (وثانيها) مقام الطريقة وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة
 كما لا يخفى على عالم الغيب فيعلم أنه لا يتيسر له شيء من الأعمال الظاهرة إلا بعد يصل اليه من عالم الغيب وهو قوله
 ويا أيها المستمعين (وثالثها) أنه يشاهد عالم الشهادة معزولاً بالكلمة ويكون الأمر كله لله وحينئذ يقول أهدنا
 الصراط المستقيم ثم إن ما ههنا دقيقة وهي أن الروح الواحد يكون أضعف قوة من الأرواح الكثيرة المجمعة
 على تحصيل المطلوب واحد فحينئذ علم العبد أن روحه وحده لا يكفي في طلب هذا المقصود فعند هذا أدخل
 روحه في زمرة الأرواح المقدسة المطهرة المتوجهة إلى طلب المكاشفات الروحية والأنوار الربانية حتى
 إذا اتصل بها وانخرط في سلكها صار الطالب أقوى والاستعداد أتم فحينئذ يفوز في تلك الجمعية بما لا يقدر على
 القوز به حال الوحدة فلهذا قال صراط الذين أنعمت عليهم ثم لما بين أن الاتصال بالأرواح المطهرة يوجب
 مزيد القوة والاستعدادين أيضاً أن الاتصال بالأرواح الخبيثة يوجب الخساسة والخسران والخذلان
 والحرمان فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم الفساق ولا الضالين وهم الكفار ولما تمت هذه الدرجات
 الثلاث وكانت هذه المقامات الثلاثة أعنى الشريعة المدلول عليها بقوله يا أيها العبد والطريقة المدلول عليها
 بقوله ويا أيها المستمعين والحقيقة المدلول عليها بقوله أهدنا الصراط المستقيم ثم لما حصل الاستعداد بالاتصال
 بأرباب الصفا والاستكمال بسبب المساعدة عن أرباب الحقا والشقا فعند هذا كملت المعارج البشرية
 والكالات الانسانية (المسئلة الثالثة) في تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة اعلم أن الإنسان خلق
 محتاجاً إلى جزأين الخيرات والذات ودفع المكروهات والخسافات ثم إن هذا العالم عالم الأسباب فلا يمكنه تحصيل
 الخيرات والذات إلا بواسطة أسباب معينة ولا يمكنه دفع الآفات والخسافات إلا بواسطة أسباب معينة ولما
 كان جاب النفع ودفع الضرر محبوباً بالذات وكان استقراء أحوال هذا العالم يدل على أنه لا يمكن تحصيل الخير
 ولا دفع الشر إلا بتلك الأسباب المعينة ثم تقرر في العقول أن ما لا يمكن الوصول إلى المحبوب إلا بواسطة
 فهو محبوب صار هذا المعنى سبباً لوقوع الحب الشديد لهذه الأسباب الظاهرة وإذا علم أنه لا يمكنه الوصول
 إلى الخيرات والذات إلا بواسطة خدمة الأمير والوزير والاعوان والانصار بنى الإنسان متعلقاً القلب بهذه
 الأشياء شديداً لطلبها عظيم الميل والرغبة إليها ثم قد ثبت في العلوم الحكيمية أن كثرة الأفعال سبب لحدوث
 المالكات الراسخة وثبت أيضاً أن حب التشبه غالب على طبع الخلق (أما الأول) فكل من واظب على صناعة
 من الصنائع وحرفة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت
 المواظبة عليها أكثر كانت الملكة أقوى وأرسخ * (وأما الثاني) فهو أن الإنسان إذا جالس الفساق مال
 طبعه إلى الفسق وما ذاك إلا لأن الأرواح جبات على حب المحاسنة وإذا عرفت هذا فنقول إننا إن
 استقرأ حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الأسباب الظاهرة التي يمكن التوسل إلى جزأين النافع ودفع
 المضار وإننا أنه كلما كانت مواظبة الإنسان عليها أكثر كان استحكام هذا الميل والطلب في قلبه أقوى وأثبت

وأيضاً أكثر أهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة وما ظنوا على هذه الحالة وبيننا أن النفوس مجبولة على حب
الحسنة وذلك أيضاً يوجب استحكام هذه الحالة فتدبر بالبيانات التي ذكرناها أن الأسباب الموجبة لحب
الدنيا والمرغبة في التمتع بأسبابها كثيرة قوية شديدة جداً ثم نقول أنه إذا اتفق للانسان هداية الهمة تهديه
الى سواء السبيل وقع في قلبه أن يتأمل في هذه الأسباب تأملاً شافياً وافياً فيقول هذا الأمير المستولى على
هذا العالم استولى على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته أم لا (الأول) باطل لأن ذلك الأمير بما كان أكثر
الناس مجزاً وأقلهم عقلاً فعند هذا يظهر له أن تلك الامارة والرياسة ما حصلت له بقوته وما حلت له بسبب
حكمته وإنما حصلت تلك الامارة والرياسة لأجل قسمة قسام وقضاء حسيم علام لا رافع لحكمه ولا مرد
لقضائه ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار أنواع أخرى من الاعتبارات تعاضدها وتقويه فعند حصول
هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الأسباب الظاهرة وينتقل منها الى الرجوع في كل المهمات والمطلوبات الى
سبب الأسباب ويفتح الابواب ثم اذا انوال هذه الاعتبارات وتواترت هذه المكاشفات صار للانسان
بحيث كلما وصل اليه نفع وخير قال هو النافع وكلما وصل اليه شر ومكره قال هو الضار وعند هذا لا يحمده
أحد اعلى فعل الا الله ولا يتوجه قلبه في طلب أمر من الامور الا الى الله فيصير الحمد كله لله والشكر كله لله
فعند هذا يقول العبد الحمد لله واعلم ان الاستقراء المذكور يدل العبد على أن أحوال هذا العالم لا تنتظم الا
بتقدير الله ثم يدرك في من العالم الصغير الى العالم الكبير فيعلم انه لا تنتظم حاله من أحوال العالم الا بتقدير
الله وذلك هو قول رب العالمين ثم ان العبد يتأمل في أحوال العالم الاسفل وأحوال العالم الاعلى فيشاهد أن
أحوال العالمين متقومة على الرصف الاتقن والترتيب الاقوم والكمال الاعلى والمنهج الاسنى فيرى
الذرات ناطقة بالاقرار بكل رحمة وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم فعند هذا يظهر للعبد
ان جميع مصالحه في الدنيا انما هيأت برحمة الله وفضله واحسانه ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب انه كيف
يكون حاله بعد الموت فكانه يقال ما لك يوم الدين ليس الا الذي عرفته بأنه هو الرحمن الرحيم فيختم فيشرح
صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم ان المتكبر بالصلاح مهـماته في الدنيا والآخرة ليس الا الله وحده
ينقطع التفاهة عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ثم ان العبد حين كان متعلق القلب بالامير والوزير
كان مشغولاً بخدمة ما وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين في تحصيل المهمات بما وكان يطلب الخير
منها فعند زوال ذلك التعلق يعلم انه لما كان مشغولاً بخدمة الامير والوزير فلان يشغل بخدمة المعبود كان
أولى فعند هذا يقول ايها العبد والمعنى اني كنت قبل هذا أعبد غيرك وأما الآن فلا أعبد أحد اسوا لك
ولما كان يستعين في تحصيل المهمات بالامير والوزير فلان يستعين بالمعبود الحق في تحصيل المراتب كان أولى
فيقول وايها المستعين والمعنى اني كنت قبل هذا استعين بغيرك وأما الآن فلا استعين بأحد اسوا لك ولما كان
يطلب المال والجاه والذين هم على شفا حفرة الانقراض والافتقار من الامير والوزير فلان يطلب الهداية
والمعرفة من رب السماء والارض أولى فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان أهل الدنيا يرقان (أحدهما)
الذين لا يعبدون أحد الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون الا غرض والمقادير الامن الله (والفرقة
الثانية) الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم وهم يطلبون الخير منهم فلا يجرم العبد يقول الهى اجعلنى
في زمرة الفرقة الاولى وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الانوار الربانية وابجلايا النورانية ولا تجعلنى في زمرة
الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالون فان متابعة هذه الفرقة لا تفيده الا الخسار والهلاك كما قال
ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً والله أعلم

الباب الرابع في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

(المسئلة الاولى) أجمع الاكثرون على ان القراءة واجبة في الصلاة وعن الاصم والحسن بن صالح انها
لا تجب لئلا تترك كل دليل نذكره في بيان ان قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على ان أصل القراءة واجب وتزيد
ها هنا وجوهاً (الاول) قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر والمراد بالقرآن

القراءة والتقدير أقم قراءة الفجر وظاهر الامر للوجوب (الثاني) عن أبي الدرداء ان رجلا سال النبي
 صلى الله عليه وسلم فقال في الصلاة قراءة فقال نعم فقال السائل رجبت فأقر النبي صلى الله عليه وسلم
 ذلك الرجل على قوله وجبت (الثالث) عن ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل أيقرأ في الصلاة
 فقال عليه السلام أنك تكون صلاة بغير قراءة وهذا الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ أبي حامد الاسفراييني
 (حجة الأصب) قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي جعل الصلاة من الاشياء المبرئة والقراءة ليست
 بمرتبة فوجب كونها خارجة عن الصلاة والجواب ان الرؤية اذا كانت متعديّة الى مفعولين كانت بمعنى العلم
 (المسئلة الثانية) قال الشافعي رحمه الله قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة فان ترك منها حرفا واحدا هو
 يحسنه لم تصح صلاته وبه قال الاكثرون وقال أبو حنيفة لا تجب قراءة الفاتحة لنا وجوه (الاول) انه عليه
 السلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلاة فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله
 فليحذر الذين يخالفون عن أمره ولقوله تعالى فاتبعوني يحبيكم الله وبالحبيب من أبي حنيفة انه تمسك في
 وجوب مسح الناصية بخبر واحد وذلك ما رواه المغيرة بن شعبة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 أتى سباطة قوم فبال ونوضأ ومسح على ناصيته وخفيه في انه عليه السلام مسح على الناصية فجعل ذلك القدر
 من المسح شرط الصحة الصلاة وهاهنا نقل أهل العلم نقلا متواترا انه عليه السلام واظب طول عمره على
 قراءة الفاتحة ثم قال ان صحة الصلاة غير موقوفة عليها وهذا من الجائز (الحجة الثانية) قوله تعالى أقيموا
 الصلاة والصلاة لفظة مفردة محلاة بالالف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين
 معهود سابق من لفظ الصلاة الا الاعمال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي بها واذا كان كذلك كان
 قوله أقيموا الصلاة جارا مجرى قوله أقيموا الصلاة التي كان يأتي بها الرسول والتي أتى بها الرسول عليه السلام
 هي الصلاة المشتملة على الفاتحة فيكون قوله أقيموا الصلاة أمرا بقراءة الفاتحة وظاهر الامر للوجوب ثم ان
 هذه اللفظة تكررت في القرآن أكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة
 (الحجة الثالثة) ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها طول عمرهم وبدل عليه أيضا ما روى في الصحيحين
 ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضى الله عنهم كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين واذا
 ثبت هذا وجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم يستقي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدهى ولقوله
 عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر والحج من أبي حنيفة رضى الله عنه انه تمسك في مسئلة
 طلاق الفار بآثر عثمان مع ان عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن أيضا بوجوب عدم
 الارث فلم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع ان هذا
 القول على وفق القرآن والاخبار والمعقول (الحجة الرابعة) ان الأئمة اختلفت في انه هل تجب قراءة
 الفاتحة أم لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل فانك لا ترى أحدا من المسلمين في المشرق والمغرب الا يقرأ
 الفاتحة في الصلاة اذا ثبت هذا فنقول ان من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان تاركاً سبيل المؤمنين فيدخل تحت
 قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونص له جهنم وساءت مصيرا فان قالوا ان الذين اعتقدوا انه
 لا يجب قراءتها قرؤوها الا على اعتقاد الوجوب بل على اعتقاد الندية فلم يحصل الاجماع على وجوب قراءتها
 فنقول اعمال الجوارح غير اعمال القلوب ونحن قدينا اطباق الكل على الاتيان بالقراءة فن لم يأت بالقراءة
 كان تاركاً طريقة المؤمنين في هذا العمل فدخل تحت الوعيد وهذا القدر يكفي في الدليل ولا حاجة بنا
 في تقرير هذا الدليل الى ادعاء الاجماع في اعتقاد الوجوب (الحجة الخامسة) الحديث المشهور وهو انه
 سبحانه وتعالى قال قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله
 تعالى حمد في عبدى الى آخر الحديث وجه الاستدلال انه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد
 نصفين ثم بين ان هذا النصف لم يحصل الا بسبب آيات هذه السورة فنقول الصلاة لا تنفك عن هذا النصف
 وهذا النصف لا يحصل الا بسبب هذه السورة ولازم الا لازم فوجب كون هذه السورة من لوازم

الصلاة وهذا اللزوم لا يحصل الا اذا قلنا بقراءة الفاتحة شرط لصحة الصلاة (الحجة السادسة) قوله عليه
 السلام لا صلاة الا بقراءة الكتاب قالوا حرف النفي دخل على الصلاة وذلك غير ممكن فلا بد من صرفه الى
 حكم من أحكام الصلاة وليس صرفه الى العصة أولى من صرفه الى الكمال والجواب من وجوه (الاول) انه
 جاء في بعض الروايات لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلاة وانما دخل
 على حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا
 التقدير فانه يمكن اجراء حرف النفي على ظاهره (الثاني) من اعتقد ان قراءة الفاتحة جزء من أجزاء
 ماهية الصلاة فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد ماهية الصلاة لان الماهية يتشع حصولها حال عدم بعض
 أجزائها واذا ثبت هذا فقولهم انه لا يمكن ادخال حرف النفي على معنى الصلاة انما يصح لو ثبت ان الفاتحة
 ليست جزءا من الصلاة وهذا هو أول المسئلة فثبت ان على قولنا ~~يمكن~~ اجراء هذا اللفظ على ظاهره
 (الثالث) هو انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره الا انهم أجبعوا على انه متى تعذر العمل بالحقيقة
 وحصل للعقبة مجازان أحدهما أقرب الى الحقيقة والثاني أبعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب
 اذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحا أتم من المشابهة بين المعدوم
 وبين الموجود الذي يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا فكان حمل هذا اللفظ على نفي الصحة أولى (الوجه الرابع)
 ان الحمل على نفي الصحة أولى لوجوه أحدها ان الاصل ابقاء ما كان على ما كان الثاني ان جانب الحرمة
 راجح والثالث ان هذا أحوط (الحجة السابعة) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل صلاة
 لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج غير تمام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز
 قلنا بل هذا يدل على عدم الجواز لان التكليف بالصلاة قائم والاصل في الثابت البقاء مخالفا لهذا الاصل
 عند الاتيان بالصلاة على صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب أن لا يخرج عن العهدة
 والذي يقوى هذا ان عند أبي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان
 لم يصح قال لان الواجب عليه هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب أن لا يفيد هذا
 القضاء والخروج عن العهدة واذا ثبت هذا فنقول فلم يثبت بمثل هذا الكلام في هذا المقام (الحجة الثامنة)
 نقل الشيخ أبو حامد في تعليقه عن ابن المنذر انه روى بأسناداه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى
 الله عليه وسلم قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب (والحجة التاسعة) روى رفاعه بن مالك ان
 رجلا دخل المسجد وصلى فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر الى ان قال الرجل علمني الصلاة يا رسول الله فقال
 عليه السلام اذا توجهت الى القبلة فكبر واقرأ بفاتحة الكتاب وجه الدليل ان هذا أمر والامر للوجوب
 وأيضا الرجل قال علمني الصلاة فكل ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم وجب أن يكون من الصلاة فلما ذكر
 قراءة الفاتحة وجب أن تكون قراءة الفاتحة جزءا من أجزاء الصلاة (الحجة العاشرة) روى أن النبي
 عليه السلام قال ألا أخبركم بسورة ليس في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلهما قالوا نعم قال فما
 تقرؤون في صلاتكم قالوا الحمد لله رب العالمين فقال هي هي وجه الدليل انه عليه السلام لما قال ما تقرؤون
 في صلاتكم فقالوا الحمد لله وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي أحد الا بهذه السورة
 فكان هذا الجماع معلوما عندهم (الحجة الحادية عشر) التسليم بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
 وجه الدليل ان قوله فاقرؤا أمر والامر للوجوب فهذا يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فتقول
 المراد بما تيسر من القرآن اما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين
 غيرها والاول يقتضي أن تكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي أن تكون قراءة
 غير الفاتحة واجبة عيناه وباطل بالاجماع والثالث يقتضي ان يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة
 وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها وسلم
 أبو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه

تعالى انما سمي قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من
 المسلمين فهي متيسرة لكل * وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحديثنا لا تكون متيسرة
 لكل (الحجة الثانية عشر) الامر بالصلاة كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان
 بها الصلاة المشقة على قراءة الفاتحة لان الاخبار دالة على أن سورة الفاتحة أفضل من سائر السور ولان
 المسلمين أطبقوا على أن الصلاة مع قراءة هذه السورة أكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة فعند
 عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الاصل (الحجة الثالثة عشر) قراءة الفاتحة توجب الخروج عن
 العهدة باليتين فكانت أحوط فوجب القول بوجوبها بالنص والمعقول أما لنص فقوله عليه السلام دع
 ما يرييك الى ما لا يرييك وأما المعقول فهو أنه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس
 واجب فان قالوا فلما اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا مخطين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يورث
 الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضا فمقابل هذان الضرران * وأما في العمل فان القراءة
 لا توجب الخوف أما تركه فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو العمل (الحجة الرابعة عشر) لو كانت الصلاة بغير
 الفاتحة جائزة وكانت الصلاة بالفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة أولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة
 توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز لكنهم أجمعوا على ان الصلاة بهذه السورة أولى فثبت ان الصلاة
 بغير هذه السورة غير جائزة (الحجة الخامسة عشر) أجمعنا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما
 فوجب أن لا يجوز ابدال قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتمياط (الحجة السادسة عشر) الاصل بقاء
 التكليف فالقول بأن الصلاة بدون قراءة الفاتحة تقتضي الخروج عن العهدة إنما أن يعرف بالنص أو القياس
 أما الاول فباطل لان النص الذي يتمسكون به هو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقد بينا انه دليلنا
 وأما القياس فباطل لان التعبدات غالبية على الصلاة وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس (الحجة السابعة
 عشر) لما ثبت ان النبي عليه السلام واظب على القراءة طول عمره فحينئذ تكون قراءة غير الفاتحة ابتداعا
 وترك الاتباع وذلك حرام لقوله عليه السلام اتبعوا ولا تبدعوا ولقوله عليه السلام وأحسن الهدى هدى
 محمد ونبر الامور محمد ثانيا (الحجة الثامنة عشر) الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة أما أن يتساويا في
 الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل والاول باطل بالاجماع لانه عليه السلام واظب على الصلاة بالفاتحة
 فتعين الثاني فنقول الصلاة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر فوجب أن لا يجوز
 المصير اليه لانه قبيح في العرف فيكون قبيحا في الشرع واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر. أما القرآن فقوله
 تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وأما الخبر فاروى أبو عثمان النهدي عن أبي هريرة انه قال أمرني رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ان اخرج وأنادي لا صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب والجواب عن الاول اننا نأني هذه
 الآية من أقوى الدلائل على قوامها وذلك لان قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن أمر والامر للوجوب فهذا
 يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن اما أن يكون هو الفاتحة أو غير
 الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والاول يقتضي أن يكون الفاتحة بعينها واجبة وهو
 المطلوب والثاني يقتضي أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة بعينها وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي
 أن يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة
 الفاتحة أولى من قراءة غيرها وسلم أبو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة شذاج ناقص والتخيير بين
 الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمي قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة
 محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة لكل وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون
 وحديثنا لا تكون متيسرة لكل وعن الثاني انه معارض بما نقل عن أبي هريرة انه قال أمرني رسول الله صلى
 الله عليه وسلم ان اخرج وأنادي لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وأيضا لم لا يجوز أن يقال المراد من قوله لا صلاة
 الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو اقتص على الفاتحة الكفى واذا ثبت التعارض فالترجيح معنا لانه أحوط

ولانه أفضل والله أعلم) المسئلة الثالثة لما كان قول أبي حنيفة وأصحابه ان قراءة الفاتحة غير واجبة لاجرم اختلافوا في مقدار القراءة فقال أبو حنيفة اذا قرأ آية واحدة كفت مثل قوله ألم وحده والطور وود هاتمان وقال أبو يوسف ومحمد لا بد من قراءة ثلاث آيات قصار أو آية واحدة طويلة مثل آية الدين (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه بسم الله الرحمن الرحيم آية من أول سورة الفاتحة ويجب قراءتها مع الفاتحة وقال مالك والاوزاعي انه ليس من القرآن الا في سورة النمل ولا يقرأ إلا سرا ولا جهرا الا في قيام شهر رمضان فانه مالاك والا وزاعى انه ليس من القرآن الا في سورة النمل ولا يقرأ إلا سرا ولا جهرا الا في قيام شهر رمضان فانه يقرأها وأما أبو حنيفة فلم ينص عليه وانما قال يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل انها آية من أول السورة أم لا قال لم يلى سألت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال ما بين الدفتين قرآن قال قلت فلم تسره قال فلم يجبي وقال الكرخي لا أعرف هذه المسألة بعينها المتقدّمى أصحابنا الا أن أمرهم باخفاؤها يدل على انها ليست من السورة وقال بعض فقهاء الحنفية تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع في هذه المسألة لان الخوض في اثبات أن التسمية من القرآن وليست منه أمر عظيم فالاولى السكوت عنه واعلم ان هذه المسئلة تشتمل على ثلاث مسائل (احداها) ان هذه المسئلة هل هي مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر واخبار الاحاد وليست من المسائل الاجتهادية بل هي من المسائل القطعية (وثانيهما) ان بتقدير انها من المسائل الاجتهادية فما الحق فيها (وثالثها) الكلام في انها تقر بألاعلان أو بالاسرار فتسلكم في هذه المسائل الثلاث (المسئلة الخامسة) في تقريران هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية وزعم القاضي أبو بكر انها من المسائل القطعية قال والخطأ فيها ان لم يبلغ الى حد التكفير فلا أقل من التفسير واحتج عليه بان التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباته اما بالتواتر والاحاد او قل من التفسير واحتج عليه بان التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباته اما بالتواتر والاحاد والاول باطل لانه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضروري بأنها من القرآن ولو كان كذلك لاستنع وقوع الخلاف فيه بين الامّة والثاني أيضا باطل لان خبر الواحد لا يقيد الا الظن فلو جعلناه طريقا الى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية واصار ذلك ظنيا ولوجاز ذلك لجواز ادعاء الروافض في ان القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف وذلك يظل الاسلام واعلم ان الشيخ الغزالي عارض القاضي فقال اني كون التسمية من القرآن ان ثبت بالتواتر لزم أن لا يبقى الخلاف وان ثبت بالاحاد فحينئذ يصير القرآن ظنيا ثم أورد على نفسه سؤالا وهو انه لو قال قائل ليس من القرآن عدم فلا حاجة في اثبات هذا لعدم الى النقل لان الاصل هو العدم أما قولنا انه قرآن فهو وثبوت فلا بد فيه من النقل ثم أجاب عنه بأن قال هذا وان كان عدما الا ان كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهم كونها من القرآن فهذا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن الابدليل منفصل وحينئذ يعود التقسيم المذكور من ان ذلك الطريق اما أن يكون تواترا واحدا فثبت ان الكلام الذي أورده القاضي لازم عليه فهذا آخر ما قيل في هذا الباب والذي عندي فيه ان النقل المتواتر ثابت بأن بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزله الله على محمد وبأنه مثبت في المصحف بخط القرآن وعنده هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القرآن أو ليس من القرآن فائدة الا انه حصل فيها أحكام شرعية هي من خواص القرآن مثل انه هل يجب قراءتها في الصلاة أم لا وهل يجوز للجنب قراءتها أم لا وهل يجوز للعبدت مسحها أم لا ومعلوم ان هذه الاحكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا ان التسمية هل هي من القرآن الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت ان ثبوت هذه الاحكام وعدمها أمور اجتهادية فظهر ان البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تمويل القاضي (المسئلة السادسة) في بيان ان التسمية هل هي من القرآن وانها آية من الفاتحة قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة انها ليست من الفاتحة وقال مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز انها آية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه (الحجة الاولى) روى الشافعي رضي الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة انها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعند بسم الله الرحمن الرحيم آية الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم الدين آية اياك نعبد وابالك نستعين آية اهدنا الصراط المستقيم آية صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب

عليهم ولا الضالين آية وهذا نص صريح (الجزء الثمانية) روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع آيات أو لا هن بسم الله الرحمن الرحيم (الجزء الثالثة) روى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن أبي بريدة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى فقال بأى شئ تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي فهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن (الجزء الرابعة) روى الثعلبي بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له كيف تقول إذا نمت إلى الصلاة قال أقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى أيضا بإسناده عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى أيضا بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وروى أيضا بإسناده عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس في قوله ولقد آتيناك سبعا من المثاني قال فاتحة الكتاب فقبل لابن عباس فأين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وبإسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا قرأتم أم القرآن فلاتدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها وبإسناده أيضا عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى سمعت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدني عبدي وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تبارك وتعالى مجدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله عز وجل أثنى على عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض إلى عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي وإذا قال اهدها الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وبإسناده عن أبي هريرة قال كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلاة ونعم وذهب قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له يارجل قطع على نفسك الصلاة أم عاتت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية منها ومن ترك آية منها فقد قطع صلاته فإنه لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته وبإسناده عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله وأعلم أني نقلت جله هذه الأحاديث من تفسير الشيخ أبي إسحاق الثعلبي رحمه الله (الجزء الخامسة) قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها بيان الأول قوله تعالى اقرأ باسم ربك ولا يجوز أن يقال البسملة زائدة لأن الأصل أن يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة وإذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتحا باسم ربك وظاهر الأمر لا وجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلاة فوجب اثباته في القراءة في الصلاة صونا للنص عن التعطيل (الجزء السادسة) التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ما ليس من القرآن فإنه غير مكتوب بخط القرآن ألا ترى أنهم منعوا من كتابة أسامي السور في المحف ومنعوا من العلامات على الأعراس والأخماس والغرض من ذلك كله أن يمنعوا من أن يختلط بالقرآن ما ليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوا بخط القرآن ولما أجعوا على كتبهم بخط القرآن علمنا أنها من القرآن (الجزء السابعة) أجع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله والتسمية موجودة بين الدفتين فوجب جعلها من كلام الله تعالى ولهذا السبب حكينا أن يعلى لما أورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بن سكاكا وأعلم أن مذهب أبي بكر الرازي أن التسمية من القرآن وليكنها ليست آية من سورة الفاتحة بل المقصود من تنزيلها اظهار الفصل بين السور وهذا دليلان لا ييطان قول أبي بكر الرازي (الجزء الثامنة) أطبق الا كثرون على أن سورة الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي رضي الله تعالى عنه قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة وقوله ضراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فإنه

قال بسم الله ليس بآية منها السكن قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية
 أخرى وسنبين في مسئلة مفردة ان قول أبي حنيفة مبرجوح ضعيف خيئذيقى ان الآيات لا تكون سبعة
 الا اذا اعتقدنا ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية منها تامة (الحجة السابعة) أن نقول قراءة التسمية قبل
 الفاتحة واجبة فوجب أن تكون آية منها بيان الاول ان أبا حنيفة يسلم ان قراءتها أفضل واذا كان كذلك
 فالظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت
 وجوب قراءتها ثبت انها من السورة لانه لا قائل بالفرق (الحجة العاشرة) قوله عليه السلام كل أمر ذي بال
 لا يدأ فيه باسم الله فهو أبتر أو أجذم وأعظم الاعمال بعد الايمان بالله الصلاة فقراءة الفاتحة فيها بدون قراءة
 بسم الله فوجب كون هذه الصلاة بترأ ولفظ الابتر يدل على غاية النقصان والخلل بدليل انه تعالى ذكره
 في معرض الذم للكافر الذي كان عدوا للرسول عليه السلام فقال ان شأنك هو الابتر فلمن أن يقال الصلاة
 المطلوبة عن قراءتها بسم الله الرحمن الرحيم تكون في غاية النقصان والخلل وكل من أقر بهذا النقصان
 قال بنفسه هذه الصلاة وذلك يدل على انها من الفاتحة وانه يجب قراءتها (الحجة الحادية عشر) ما روى ان
 النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يبي بن كعب ما أعظم آية في كتاب الله تعالى فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدمه
 النبي عليه السلام في قوله وجه الاستدلال ان هذا الكلام يدل على ان هذا القدر آية تامة ومعلوم انها
 ليست آية تامة في قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض آية فلا بد وأن يكون آية تامة
 في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال انه آية تامة في أول سورة الفاتحة (الحجة الثانية عشر) ان
 معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرا أتم القرآن ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى
 صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن
 فأعاد معاوية الصلاة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على اجماع الصحابة رضي الله عنهم على انه
 من القرآن ومن الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بقراءتها (الحجة الثالثة عشر) ان سائر الانبياء عليهم
 السلام كانوا عند الشروع في أعمال الخير يتدثرون بكربسم الله فوجب أن يجب على رسولنا ذلك واذا ثبت
 هذا الوجوب في حق الرسول ثبت أيضا في حقنا واذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت انه آية من سورة الفاتحة
 أما المقدمة الاولى فالدليل على ان نوحا عليه السلام لما أراد ركوب السفينة قال اركبوا فيها باسم الله
 مجراها ومرساها وان سليمان لما كتب الى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم فان قالوا ليس ان قوله تعالى
 انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على ان سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى قلنا ما ذا الله
 أن يكون الا امر ككذلك وذلك لان الطير أتى بكتاب سليمان ووضعها على صدر بلقيس وكانت المرات في بيت
 لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة فعملت بلقيس ان ذلك الطير
 هو الذي أتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت باسم سليمان فلما أخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها انه من
 سليمان فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقامت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت ان الانبياء عليهم
 السلام كلما شرعوا في عمل من أعمال الخير ابتدؤا بكربسم الله الرحمن الرحيم (والمقدمة الثانية) انه
 لما ثبت هذا في حق سائر الانبياء وجب أن يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهم
 أقتده واذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءته
 علينا ثبت انه آية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق (الحجة الرابعة عشر) انه تعالى متقدم بالوجود على وجود
 سائر الموجودات لانه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب أن يكون سابقا على
 المحدث المخلوق واذا ثبت انه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر
 غيره وهذا السبق في الذكر لا يحصل الا اذا كان قراءته بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار
 والقراآت واذا ثبت ان القول بوجوب هذا التقدم حسن في العقول وجب أن يكون معتبرا في الشرع
 لقوله عليه السلام ما رأيت مسلما حسنا فهو عند الله حسنا واذا ثبت وجوب القراءة ثبت أيضا انها آية من

الفاتحة لانه لا قال بالقزق (الجنة السابعة عشر) ان بسم الله الرحمن الرحيم لاشك انه من القرآن
 في سورة النمل ثم انما ركز واجتهد القرآن فوجب أن يكون من القرآن كما انما رأينا قوله تعالى
 فبأي آلاء ربك تكذبان وقوله تعالى ويل يومئذ للكاذبين مكررا في القرآن بخط واحد وصورة واحدة قلنا
 ان الكل من القرآن (الجنة السادسة عشر) روى انه صلى الله عليه وسلم كان يكتب في أول الامر على
 راس قريش يا سمك اللهم حتى نزل قوله تعالى اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها فكتب بسم الله فبزل قوله
 قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن فكتب بسم الله الرحمن فلما نزل قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن
 الرحيم كتب مثلها ووجه الاستدلال ان أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن ومجمرها من القرآن ثم انه ثبت
 في القرآن فوجب الجزم بأنه من القرآن اذ لو جاز اخراجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع
 الشهرة بما اخرج سائر الآيات كذلك وذلك يوجب الطعن في القرآن (الجنة السابعة عشر) قد بينا انه
 ثبت بالتواتر ان الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه السلام وكان يأمر بكتبه بخط المصحف وبينما
 ان حاصلي الخلاف في انه هل هو من القرآن فرجع الى أحكام مخصوصة مثل انه هل يجب قراءته وهل يجوز
 للجنب قراءته وللعبد مثله فنقول ثبوت هذه الاحكام أحوط فوجب المصير اليه لقوله عليه السلام دع
 ما يربك الى ما لا يربك واحتج المخالف بأشياء (الأول) تعلقوا بخبر أبي هريرة وهو ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله
 تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى أنفي على عبدي واذا قال مالك يوم الدين
 يقول الله تعالى مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي
 والاستدلال بهذا الخبر من وجهين (الأول) انه عليه السلام لم يذكر التسمية ولو كانت آية من الفاتحة
 لذكرها (والثاني) انه تعالى قال جعلت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلاة الفاتحة
 وهذا التصنيف انما يحصل اذا قلنا ان التسمية ليست آية من الفاتحة لان الفاتحة سبع آيات فيجب أن يكون
 فيها ثلاث آيات ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلاث آيات ونصف وهي من قوله
 واياك نستعين الى آخر السورة اما اذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل لله أربع آيات
 ونصف وللعبد آيتان ونصف وذلك يبال التصنيف المذكور (الجنة الثانية) روى عائشة رضي الله تعالى
 عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتح الصلاة بالكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا يدل على ان
 التسمية ليست آية من الفاتحة (الجنة الثالثة) لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة لزم
 التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك بخلاف الدليل والجواب عن الجنة الاولى من وجوه (الأول) اننا قلنا
 ان الشيخ أباهن الشافعي روى باسناد ما دام ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله
 الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايتان فالترجيح مع الان رواية الاثبات مقدمة
 على رواية النفي (الثاني) روى أبو داود السجستاني عن النخعي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن
 أبيه عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال واذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني
 عبدي وهو بيني وبين عبدي اذا عرفت هذا فنقول قوله في مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي يعني
 في التسمية وانما يكون كذلك اذا حصلت ثلاثة قباه او ثلاثة بعد ها وانما يحصل ثلاثة قباه لو كانت التسمية
 آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لثامن هذا الوجه (الثالث) ان لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد
 الآيات فهو أيضا يحتمل النصف في المعنى قال عليه السلام الفرائض نصف العلم سواء بالنصف من حيث انه
 بحث عن أسرار الاموات والموت والحياة قسمان وقال تريح أصعب ونصف الناس على غضبان سواء
 نصفان من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم سائحون (الرابع) ان دلالتنا في ان بسم الله الرحمن الرحيم
 آية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تسكوا به ليس المقصود منه بيان ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي
 من الفاتحة أم لا لكن المقصود منه بيان شي آخر فكانت دلالتنا أقوى وأظهر (الخامس) اننا

ينشأن قولا أقرب الى الاحتياط والجواب عن حجة -م الثانية ما قال الشافعي فقال لعل عائشة
 جعلت الحمد لله رب العالمين اميناً لهذه السورة ~~كما يقال~~ قرأ نفلان الحمد لله الذي خلق السموات
 والمراد انه قرأ هذه السورة ~~فكذلك~~ كذاها هنا ونعم الجواب عن خبر أنس -م يأتي بعد ذلك والجواب
 عن الحجة الثالثة ان التكرار لا جمل التأكيد كثير في القرآن وتأكيده كونه الله رحماناً رحيماً من
 أعظم المهمات والله أعلم (المسئلة السابعة) في بيان عدد آيات هذه السورة رأيت في بعض الروايات
 الشاذة أن الحسن البصري ~~كان يقول~~ هذه السورة ثمان آيات فأما الرواية المشهورة التي أطبق
 الاكثر عليها ان هذه السورة سبع آيات وفيه فسر واقوله تعالى ولقد آتيناك سبعاً من المثاني اذا ثبت
 هذا فنقول الذين قالوا ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة قالوا ان قوله صراط الذين أنعمت عليهم
 غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية تامة وأما أبو حنيفة فانه لما أسقط التسمية من السورة لاجرم قال قوله
 صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى اذا عرفت هذا فنقول الذي
 قاله الشافعي أولى ويدل عليه وجوه (الأول) ان مقطع قوله صراط الذين أنعمت عليهم لا يشابه مقطع الآيات
 المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم لا فوجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشابهة فالمقاربة
 كما في سورة ق والمشاكلة كما في سورة القمر وقوله أنعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع
 (الثاني) انا اذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء آية فقد جعلنا أول الآية لفظ غير وهذا اللفظ آمان
 يكون صفة لما قبله أو استثناء عما قبله والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد وكذلك الاستثناء مع المستثنى
 منه كالشيء الواحد وابقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل أما اذا جعلنا قوله صراط الذين أنعمت عليهم
 الى آخر السورة آية واحدة كما قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاماً واحداً
 وآية واحدة وذلك أقرب الى الدليل (الثالث) ان المبدل في حكم المحذوف فيكون تقدير الآية اهدنا
 صراط الذين أنعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من أنعم الله عليهم لا يجوز للبشرطين ان يكون ذلك
 المنعم عليه غير مغضوب عليه ولا ضالاً فاننا لو أسقطنا هذا الشرط لم يجوز الاهتداء به والدليل عليه قوله تعالى
 ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وهذا يدل على انه قد أنعم عليهم الا انه -م لما صاروا من زمرة المغضوب
 عليهم ومن زمرة الضالين لاجرم لم يجوز الاهتداء بهم فثبت انه لا يجوز فصل قوله صراط الذين أنعمت عليهم
 عن قوله غير المغضوب عليهم بل هذا المجموع كلام واحد فوجب القول بأنه آية واحدة فان قالوا ليس ان
 قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة وقوله الرحمن الرحيم آية ثانية مع ان هذه الآية غير مستقلة بنفسها
 بل هي متعلقة بما قبلها قلنا الفرق ان قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم فلا جرم
 لم يمتنع أن يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ولا كذلك هذا لما بينا ان مجرد قوله اهدنا الصراط
 المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ليس كلاماً تاماً بل عالم يضم اليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين
 لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم فظهر الفرق (المسئلة الثامنة) ذكر بعض
 أصحابنا قولين للشافعي في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من أوائل سائر السور أم لا أما المحققون من
 الأصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله قرآن من سائر السور وجعلوا القولين في انها هل هي آية تامة وحدها
 من أول كل سورة أو هي وما بعدها آية وقال بعض الحنفية ان الشافعي خالف الاجماع في هذه المسألة
 لان أحد اعمى قبله لم يقل ان بسم الله آية من أوائل سائر السور ودليلنا ان بسم الله مكتوب في أوائل السور
 بخط القرآن فوجب كونه قرآناً واحتج المخالف بما روى أبو هريرة ان النبي عليه السلام قال في سورة الملك
 انها ثلاثون آية وفي سورة السكوت انها ثلاث آيات ثم أجمعوا على ان هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب
 أن لا تكون التسمية آية من هذه السور والجواب انا اذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده آية واحدة
 فهذا الاشكال زائل فان قالوا لما اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة فكيف يمكنكم أن تقولوا انها بعض
 آية من سائر السور قلنا هذا غير بعيد ألا ترى ان قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ثم صار مجموع قوله وآخر

دعواهم أن الحمد لله رب العالمين آية واحدة فكذا همنا وأيضا فقول سورة الكوثر ثلاث آيات بمعنى ما هو خاصة
 هذه السورة ثلاث آيات وأما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور فقط هذا السؤال (المسئلة
 التاسعة) يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال التسمية آية من الفاتحة إلا أنه يسر بها في كل ركعة وأما
 الشافعي فإنه قال اسم آية منها ويحجر بها وقال أبو حنيفة ليست آية من الفاتحة إلا أنها يسر بها في كل ركعة
 ولا يحجر بها أيضا فقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجود وجع (الحجة الأولى) فقد دللنا على أن التسمية آية من
 الفاتحة وإذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتسميتها سرية أو جهرية
 فأما أن يكون بعضها سرية وبعضها جهرية فهذا مقفود في جميع السور وإذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية
 مشروعا في القراءة الجهرية (الحجة الثانية) أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم لاشك أنه ثناء على الله وذكره
 بالتعظيم فوجب أن يكون الإعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذا ذكروا الله كذا كرم آباءكم أو أشد ذكرا ومعلوم
 أن الإنسان إذا كان مفتخرا بأبيه غير مستنكف منه فإنه يعلن بذكره ويبالغ في إظهاره أما إذا أخفى ذكره
 أو أسر به دل ذلك على كونه مستنكفا منه فإذا كان المفتخر بأبيه يبالغ في الإعلان والإظهار وجب أن يكون
 إعلان ذكر الله أولى عما بقوله فاذا ذكروا الله كذا كرم آباءكم أو أشد ذكرا (الحجة الثالثة) هي أن الجهر
 بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بالذكاء من ينكره ولا شك أن هذا مستحسن في العقل
 فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوى هذا الكلام
 أيضا أن الإخفاء والسرية لا يليق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره لئلا ينكشف ذلك العيب
 أما الذي يفيد أعظم أنواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل إخفاؤه ومعلوم أنه لا منقبة للعبد
 أعلى وأكبر من كونه ذا كرامة بالتعظيم ولهذا قال عليه السلام طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله
 وكان على بن أبي طالب عليه السلام يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن
 يسعى في إخفائه ولهذا السبب نقل أن عليا رضي الله عنه كان مذهبه الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في جميع
 الصلوات وأقول إن هذه الحجة قوية في نفسها واضحة في عقل لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين (الحجة
 الرابعة) ما رواه الشافعي بإسناده أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر
 عند انقضاء الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية مرق من الصلاة أين
 بسم الله الرحمن الرحيم وأمين التكبير عند الركوع والسجود ثم أنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير قال
 الشافعي إن معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوك فلو كان الجهر بالتسمية كان كالأمر المتقرر عند
 كل الصحابة من المهاجرين والانصار والامجاد وروا على إظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية (الحجة
 الخامسة) روى البيهقي في السنن الكبير عن أبي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلاة
 بسم الله الرحمن الرحيم ثم أن الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير
 وأما أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي بن
 أبي طالب فقد اهتدى بالدليل عليه قوله عليه السلام اللهم أدر الحق مع علي حيث دار (الحجة السادسة)
 أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم يتعلق بفعل لا بد من إسماعه والتقدير بآنة اسم الله أمر عوا في الطاعات
 أو ما يجرى مجرى هذا المظهر ولا شك أن استماع هذه الكلمة ينبه العقل على أنه لا حول عن معصية الله
 إلا بهمة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله وفيه العقل على أنه لا يتم شيء من الخيرات والبركات
 إلا إذا وقع الابتداء فيه بذكر الله ومن المعلوم أن المتصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه
 المعاني في العقل فإذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا
 القبائل تحت قوله كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لأن هذا القبائل
 بسبب إظهار هذه الكلمة أمر بها هو أحسن أنواع الأمر بالمعروف وهو الرجوع إلى الله بالكلمة
 والاستعانة بالله في كل الخيرات وإذا كان الأمر كذلك فكيف يليق بالعاقل أن يقول أنه بدعة واحتج

الخلف بوجه صحيح (الحجة الاولى) روى البخاري باسناداه عن أنس انه قال صليت خلف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى
 مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه أنهم لم يذكروا بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية أخرى ولم أسمع أحدا منهم
 قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة فلم يجهر أحد منهم بسم الله الرحمن الرحيم (الحجة الثانية)
 ما روى عبد الله بن المغفل انه قال سمعت أبي وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال يا بني أياك والحدث في
 الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وخلف عمر وعثمان فابتدوا القراءة
 بالحمد لله رب العالمين فاذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين وأقول ان أنسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم
 الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ولم يذكرا عليا وذلك يدل على اطباق الكل على ان عليا كان يجهر بسم الله
 الرحمن الرحيم (الحجة الثالثة) قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية واذكر ربك في نفسك تضرعا
 وخفية وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها الفقهاء واعتادهم على
 الكلامين الاولين والجواب عن خبر أنس من وجوه (الاول) قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني
 روى عن أنس في هذا الباب ست روايات أما الحنفية فقد رويوا عنه ثلاث روايات (احداها) قوله
 صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله
 رب العالمين (وثانيها) قوله أنهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم (وثالثها) قوله لم أسمع
 أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلاث تقوى قول الحنفية وثلاث أخرى تناقض
 قولهم (احداها) ما ذكرنا ان أنسا روى ان معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة أنكر
 عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة أنكر
 (وثانيها) روى أبو قلابة عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله
 الرحمن الرحيم (وثالثها) انه سئل عن الجهر بسم الله الرحمن الرحيم والاسرار به فقال لا أدري هذه
 المسألة ثبتت ان الرواية عن أنس في هذه المسألة قد عظم فيها الخط والاضطراب فيثبت متعارضة فوجب
 الرجوع الى سائر الدلائل وأيضا ففيها تهمة أخرى وهي ان عليا عليه السلام كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما
 وصلت الدولة الى بني أمية بالغوا في المنع من الجهر سعي في ابطال آثاره على عليه السلام فاعل أنسا خاف منهم
 فلهذا السبب اضطربت أقواله فيه ونحن وان شئنا كفي نبي فانا لا نشك انه مهما وقع التعارض بين
 قول أنس وابن المغفل وبين قول علي بن أبي طالب عليه السلام الذي بقي عليه طول عمره فان اخذ بقول
 علي أولى فهذا جواب قاطع في المسألة ثم نقول هب انه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا لان
 الترجيح معنا وبينا من وجوه (الاول) ان راوى أخباركم أنس وابن المغفل وراوى قوائنا علي بن أبي
 طالب عليه السلام وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وهؤلاء كانوا أكثر علما وقربا من رسول الله من أنس
 وابن المغفل (والثاني) ان مذهب أبي حنيفة ان خبر الواحد اذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ولهذا
 السبب فانه لم يقبل خبر المصرة مع انه لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لان القياس يخالفه اذا ثبت
 هذا فنقول قد بينا ان صريح العقل ناطق بأن اظهر هذه الحكمة أولى من اخفاها فلا سبب رجع قول
 أنس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي (والثالث) ان من المعلوم بالضرورة ان النبي عليه
 السلام كان يقدم الاكبر على الاصغر والعلماء على غير العلماء والاشراف على الاعراب ولا شك ان عليا
 وابن عباس وابن عمر كانوا أعلى حالا في العلم والاشرف وعلو الدرجة من أنس وابن المغفل والغالب على
 الظن ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله وكان أنس وابن المغفل يتفان بالبعد
 منه وأيضا انه عليه السلام ما كان يبالغ في الجهر امتثال لقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وأيضا
 فالانسان أول ما يشرع في القراءة انما يشرع فيه بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة
 فهذه أسباب ظاهرة في أن يكون علي وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله

صلى الله عليه وسلم وان أنساوا بن المغفل ما سمعاه (الرابع) قال الشافعي اعل المراد من قول أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين انه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه بفعل هذه اللفظة اسمها هذه السورة (الخامس) اعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها (السادس) الجهر كيفية ثبوتية والاخفاء كيفية عدمية والرواية الموثقة أولى من النافية (السابع) ان الدلائل العقلية موافقة لما عمل على من أبي طالب عليه السلام معناه ومن اتخذ علما ما لا دينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه وأما التمسك بقوله تعالى واذا كبروك في نفسك فغصوا بخيعة فالجواب ان الحمل ذلك على مجرد الذكر أما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع فكان الجهر به أولى (المسئلة العاشرة) في تفاريع التسمية وفيه فروع (الفرع الاول) قالت الشيعة السنة هي الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلاة الجهرية أو السرية وجهور الفقهاء يحالفونهم فيه (الفرع الثاني) الذين قالوا بالتسمية ليست آية من أوائل السور اختلفوا في سبب اثباتها في أول كل سورة وفيه قولان (الاول) ان التسمية ليست من القرآن وهو لا فرق بين انهم من قال انها كتبت للفصل بين السور وهذا الفصل قد صار الآن معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لو لم تكتب لجاز ومنهم من قال انه يجب اثباتها في المصاحف ولا يجوز تركها أبدا (والقول الثاني) انها من القرآن وقد أنزلها الله تعالى ولكن آية مستقلة بنفسها وليست آية من السورة وهو لا أيضا فرقان منهم من قال ان الله تعالى كان ينزلها في أول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل أنزلها مرة واحدة وأمر بانباتها في أول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى أنزلها وعلى انها من القرآن ما روى عن أم سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتز بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة وعن ابراهيم بن يزيد قال قلت لعمر بن دينار ان الفضيل الرقاشي يزعم ان بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن فقال سبحانه الله ما أجزأ هذا الرجل سمعت سعيد بن جبيرة يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية وروي مثله عن ابن عمر وأبي هريرة (الفرع الثالث) القائلون بأن التسمية آية من الفاتحة وان الفاتحة يجب قراءتها في الصلاة لا شك انهم لم يوجبوا قراءة التسمية أما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا فقال أبو حنيفة وأتباعه والحسن بن صالح بن جنى وسفيان الثوري وابن أبي ليلى يقرأون التسمية مرة وقال مالك لا ينبغي أن يقرأها في المكتوبة لاسر ولا جهرا وأما في النافلة فان شاء قرأها وان شاء ترك (الفرع الرابع) مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات أما أبو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة وروى أبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعا عن أبي حنيفة انه قال اذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها قال وان قرأها مع كل سورة فسدن (الفرع الخامس) ظاهر قول أبي حنيفة انه لما قرأ التسمية في أول الفاتحة فانه لا يعيدها في أوائل سائر السور وعند الشافعي ان الافضل اعادتها في أول كل سورة لقوله عليه السلام **كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو أيت** (الفرع السادس) اختلفوا في انه هل يجوز للعائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز (الفرع السابع) أجمع العلماء على ان تسمية الله على الوضوء مندوبة وعامة العلماء على انها غير واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم **وضأ كما أمرك الله به والتسمية غير مذكورة في آية الوضوء** وقال أهل الظاهر انها واجبة فلو تركها عمدا أو سهوا لم تصح صلاته وقال أصحابنا ان تركها عمدا لم يجز وان تركها سهوا جاز (الفرع الثامن) متروكة التسمية عند التذكية هل يحل أكله أم لا المسئلة في غاية الشهرة قال الله

تعالى فاذا كروا اسم الله عليه اصواف وقال تعالى ولانأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (الفرع التاسع)
أجمع العلماء على انه يستحب أن لا يشترع في عمل من الاعمال الا ويقول بسم الله فاذا نام قال بسم الله واذا
قام من مقامه قال بسم الله واذا قدم العبادة قال بسم الله واذا دخل المذبح قال بسم الله واخرج منها قال
بسم الله واذا أكل أو شرب أو أخذ أو أعطى قال بسم الله ويستحب للقبالة اذا أخذت الولد من الام أن
تقول بسم الله وهذا أول أحواله من الدنيا واذا مات وأدخل القبر قيل بسم الله وهذا آخر أحواله من الدنيا
واذا قام من القبر قال أيضا بسم الله واذا حضر الموقف قال بسم الله فتباعد عنه النار ببركة قوله بسم الله
(المسئلة الحادية عشر) قال الشافعي ترجمة القرآن لا تكفي في صحة الصلاة لافي حق من يحسن القراءة
ولا في حق من لا يحسنها وقال أبو حنيفة انها كافية في حق القادر والعاجز وقال أبو يوسف ومحمد انها
كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر واعلم ان مذهب أبي حنيفة في هذه المسئلة بعد جدنا
ولهذا السبب فان الفقيه أبا الليث السمرقندي والقاضي أبازيد الدبوسي صرحا بتركه لنا حجة ووجوه (الحجة
الاولى) انه صلى الله عليه وسلم انما صلى بالقرآن المنزل من عند الله تعالى باللفظ العربي وواظب عليه طول
عمره فوجب أن يجب علينا مثله لقوله تعالى فاتبعوه والمحب انه احتج بأنه عليه السلام مسح على ناميته
مرة على كونه شرطاً في صحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربي
(الحجة الثانية) ان الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربي فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام
اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر ولقوله عليه السلام عليكم يستقى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ (الحجة الثالثة) ان الرسول وجميع الصحابة ما قرؤوا في الصلاة الا هذا القرآن
العربي فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام ستة فترق أقتى على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار
الا فرقة واحدة قيل ومن هم يا رسول الله قال ما أنا عليه وأصحابي وجه الدليل انه عليه السلام هو
وجميع أصحابه كانوا متفقين على القراءة في الصلاة بهذا القرآن العربي فوجب أن يكون القاري بالفارسية
من أهل النار (الحجة الرابعة) ان أهل ديار الاسلام مطبقون بالكلمة على قراءة القرآن في الصلاة كما أنزل
الله تعالى فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله تعالى ويبيع غير سبيل المؤمنين (الحجة الخامسة) ان
الرجل أمر بقراءة القرآن في الصلاة ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القرآن فوجب أن لا يخرج عن العهدة انما
قلنا انه أمر بقراءة القرآن لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولقوله عليه السلام لا اعرابي ثم اقرأ بما
تيسر معك من القرآن وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه (الاول) قوله تعالى
وانه لتنزيل رب العالمين الى قوله بلسان عربي مبين (الثاني) قوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان
قومه (الثالث) قوله تعالى ولوجعنا ما قرأنا أعجمياً وكلمة لتوفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره وهذا يدل على
انه تعالى ما جعله قرأنا أعجمياً فلزم أن يقال ان كل ما كان أعجمياً فهو ليس بقرآن (الرابع) قوله تعالى قل لن
اجتمع الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا
الكلام المنظوم بالفارسية انما أن يقال انه عين الكلام العربي أو مثله أو لا عينه ولا مثله والاول معلوم
البطلان بالضرورة والثاني باطل اذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلاً لذلك الكلام العربي لكان الاتي به
آتياً بمثل القرآن وذلك يوجب تكذيب الله سبحانه في قوله لا يأتون بمثله ولما ثبت ان هذا الكلام المنظوم
بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت ان قارئه لم يكن قارئاً للقرآن وهو المطلوب فثبت ان المكاف أمر
بقراءة القرآن ولم يأت به فوجب أن يبقى في العهدة (الحجة السادسة) ما رواه ابن المنذر عن أبي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فتقول هذه الكلمات المنظومة
بالفارسية انما أن يقول أبو حنيفة انها قرآن أو يقول انها ليست بقرآن والاول جهل عظيم وخروج عن
الاجماع وبنيانه من وجوه (الاول) ان أحدا من المعتزلة لا يجوز في عقله ودينه أن يقول ان قول
المقابل دوستان درهم شئت قرآن (الثاني) يلزم أن يكون القادر على ترجمة القرآن آتياً بقرآن مثل

الاول وذلك باطل (الحجة السابعة) روى عبد الله بن أبي أوفى ان رجلا قال يا رسول الله اني لأستطيع
 أن أحفظ القرآن كما يحسن في الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم قل سبحان الله والحمد لله الى آخر هذا الذي ذكر
 وجه الدليل ان الرجل لما سأله عما يجزئه في الصلاة عند العجز عن قراءة القرآن العربي أمره الرسول عليه
 السلام بالتسبيح وذلك بطل قول من يقول انه يكفيه أن يقول دوستان درهمشت (الحجة الثامنة) يقال ان
 أول الانجيل هو قوله بسم الاهارحمانا ورحمنا وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت ترجمة
 القرآن نفس القرآن لقالت النصارى ان هذا القرآن انما أخذته من عين الانجيل ولما لم يقل أحد هذا
 علما ان ترجمة القرآن لا تكون قرآنا (الحجة التاسعة) انا اذا ترجمنا قوله تعالى فابعثوا أحدكم بورقكم
 هذه الى المدينة فلينظر أيها أركى طعاما فليأتكم برزق منه كان ترجمته بفرستيد بكي از شما باقره بشهر پس
 بگرد که کدام طعام بهترست پارمازان بیاورد ومعلوم ان هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى
 فوجب أن لا يجوز الصلاة به لقوله عليه الصلاة والسلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس
 واذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الآية فكذا بترجمة سائر الآيات لانه لا فائل بالفرق وأيضا فهذه الحجة جارية
 في ترجمة قوله تعالى هما زمشاء بنيم الى قوله عتل بعد ذلك زنيم فان ترجمتها تكون شتما من جنس كلام الناس
 في اللفظ والمعنى وكذلك قوله تعالى ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها ووقئها فان ترجمة هذه
 الآية تكون من جنس كلام الناس لفظا ومعنى وهذا بخلاف ما اذا قرأنا عين هذه الآيات بهذه اللفاظ لانها
 بحسب تركيبها المعجز ونظامها البديع تتنازع عن كلام الناس والعجب من المصوم انهم قالوا انه لو ذكر في آخر
 التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا تصح الصلاة بترجمة هذه الآيات مع ان
 ترجمتها عين كلام الناس لفظا ومعنى (الحجة العاشرة) قوله عليه الصلاة والسلام أنزل القرآن على
 سبعة أحرف كلها شاف كاف ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرأنا لكان قد أنزل القرآن على
 أكثر من سبعة أحرف لان على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة وحينئذ لا يصح حصر
 حروف القرآن في السبعة (الحجة الحادية عشر) ان عند أبي حنيفة تصح الصلاة بجميع الآيات ولا شك
 انه قد حصل في التوراة آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم أمر الآخرة وتبجيل
 الديناف على قول المصنف تكون الصلاة صحيحة بقراءة الانجيل والتوراة بقراءة زيد وانسان ولو انه
 دخل الدينار وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفا من القرآن بل كان مواعظا على قراءة زيد وانسان فانه يلقي الله
 تعالى عليه او معلوم بالضرورة ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين (الحجة الثانية عشر) انه لا ترجمة
 للفاتحة الا أن نقول الثناء لله رب العالمين ورحمنا المحمسين والقادر على يوم الدين أنت المعبود وأنت
 المستعان اهدنا الى طريق أهل العرفان لا الى طريق أهل الضلال وان ثبت ان ترجمة الفاتحة ليست الا هذا
 القدر او ما يقرب منه فمعلوم انه لا خطبة الا وقد حصل فيها هذا القدر فوجب أن يقال الصلاة صحيحة بقراءة
 جميع الخطب ولما كان ذلك باطلا علما فساد هذا القول (الحجة الثالثة عشر) لو كان هذا جائزا لكان قد
 أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسلطان الفارسي في أن يقرأ القرآن بالفارسية ويصلي بها ولما كان قد أذن
 له في أن يقرأ بالرومية والبلال في أن يقرأ بالحبشية ولو كان هذا الامر مشروعا لاشتهر جوازه
 في الخلق فانه يعظم في أسماع أرباب اللغات بهذا الطريق لان ذلك يزيل عنهم آتاع النفس في تعلم اللغة العربية
 ويحصل لكل قوم نفع عظيم في أن يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ومعلوم ان تجزيه يفضي الى اندراس
 القرآن بالحكمة وذلك لا يقوله مسلم (الحجة الرابعة عشر) لو جازت الصلاة بالقراءة بالارسية لما جازت
 بالقراءة بالعربية وهذا جائز والغير جائز بيان الملازمة ان الفارسي الذي لا يفهم من العربية شيئا لم يفهم
 من القرآن العربي شيئا البتة أما اذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى وأحاط بالمقصود وعرف ما فيه من
 الثناء على الله ومن اتعجب في الآخرة والتنفير عن الدنيا ومعلوم ان المقصد الاقصى من إقامة الصلوات
 حصول هذه المعاني قال تعالى أقم الصلاة لذكري وقال تعالى أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها

فثبت ان قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة وقراءة القرآن باللفظ العربي تمنع من حصول هذه
الفوائد فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية في الصحة ثم ان القراءة بالفارسية تفيد
هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية ممانعة منها لوجب أن تكون القراءة بالعربية محرمة وحيث لم يكن
الامر كذلك علمنا ان القراءة بالفارسية غير جائزة (الحجة الخامسة عشر) المقتضى لبقاء الامر بالصلاة
قائم والفارق ظاهر اما المقتضى فلان التكليف كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء واما الفارق فهو ان
القرآن العربي كما انه يطلب قراءته لمعناه كذلك يطلب قراءته لاجل لفظه وذلك من وجهين (الاول) ان
الاجاز في فصاحته وفصاحته في لفظه (والثاني) ان توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ
تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم يوجب بقاءه على وجه الدهر مصوناً عن التحريف وذلك يوجب
تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله ان نحن نزلنا الذكروا ناله لحاظون أما اذا قلنا انه لا يتوقف صحة الصلاة على
قراءة هذا النظم العربي فانه يحتمل هذا المقصود فثبت ان المقتضى قائم والفارق ظاهر واحتج المخالف على
صحة مذهبه بأنه أمر بقراءة القرآن وقراءة الترجمة قراءة القرآن ويدل عليه وجوه (الاول) روى ان
عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القرآن فقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم وكان الرجل أعجمياً فكان
يقول طعام البتيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال عبد الله انه ليس الخطأ في القرآن أن يقرأ مكان العلم
الحكيم بل أن يضع آية الرحمة مكان آية العذاب (الثاني) قوله تعالى وانه اني زبر الاولين فأخبر ان
القرآن كان في زبر الاولين وقال تعالى ان هذا اني الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم أجمعنا على انه
ما كان القرآن في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية (الثالث) انه تعالى قال وأوحى
الى هذا القرآن لانذركم به ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي الا اذا ذكرت تلك المعاني لهم ولما سمع ثم انه تعالى
سمعه قرأنا فثبت ان هذا المنظوم بالفارسية قرآن والجواب عن الاول أن نقول ان أحوال هؤلاء عجيبة جداً
فان ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول أنا مؤمن ان شاء الله ولم ينقل عن أحد من الصحابة المبالغة في نصرته
هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم ان الحنفية لا تلتفت الى هذا بل تقول ان القائل به شاك في دينه
والشاك لا يكون مؤمناً فان كان قول ابن مسعود حجة فلم يقبلوا قوله في تلك المسئلة وان لم يكن حجة فلم
عولوا عليه في هذه المسئلة ولعمري هذه المناقضات عجيبة وأيضاً فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين
وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب علينا احسان القاب به وأن نقول انه رجع عن هذه المذاهب وأما قوله
تعالى وانه اني زبر الاولين فالعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله تعالى لانذركم به فالعنى
لانذركم معناه وبهذا القدر القليل من الجواز يجوز تحمله لاجل الدلائل القاهرة القاطعة التي ذكرناها
(المسئلة الثامنة عشر) قال الشافعي في القول بالحديث يجب القراءة على المقتدى سواء أسر الامام
بالقراءة أو وجهها وقال في القديم يجب القراءة اذا أسر الامام ولا يجب اذا جهر وهو قول مالك وابن
المبارك وأحمد وقال أبو حنيفة تكره القراءة خلف الامام بكل حال لنا وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهذا الامر يتناول المفرد والمأموم (الحجة الثانية) انه صلى الله عليه وسلم
كان يقرأ في الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه الا أن يقال ان كونه مأموماً يمنع منه الا انه
معارضة (الحجة الثالثة) انا بينا ان قوله تعالى وأقيموا الصلاة أمر بجموع الافعال التي كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يفعلها ومن جملة تلك الافعال قراءة الفاتحة فكان قوله أقيموا الصلاة يدخل فيه
الامر بقراءة الفاتحة (الحجة الرابعة) قوله عليه السلام لا صلاة الا بقراءة الكتاب وقد ثبت تقرير وجه
الدليل فان قالوا هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى
صلاة لم يقرأ فيها بآم القرآن فلم يصل الا أن يكون وراء الامام قلنا هذا الحديث طعنوا فيه (الحجة
الخامسة) قوله عليه الصلاة والسلام لا اعزاني الذي علمه اعمال الصلاة ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن
وهذا يتناول المفرد والمأموم (الحجة السادسة) روى أبو عيسى ان ترمذي في جامعه باسناده عن محمود بن

الربيع عن عبادة بن الصامت قال قرأ النبي عليه السلام في الصبح فمكث عليه القراءة فلما انصرف قال
 مالي أراكم تقرؤون خلف امامكم قلنا لا والله قال لا تفعلوا الا بآثم القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها قال
 أبو عيسى الترمذي هذا حديث حسن (الحجة السابعة) روى مالك في الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن
 انه سمع أبا السائب مولى هشام يقول سمعت أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى
 صلاة لم يقرأ فيها بآثم القرآن فهي خداج غير تمام قال فقلت يا أبا هريرة اني أكون احيا ناخفا لالا امام قال
 اقرأها يا فارسي في نفسك والاستدلال بهذا الخبر من وجهين (الاول) ان صلاة المقتدي بدون القراءة
 براءة عن الخداج عند الخصم وهو على خلاف النص (الثاني) ان السائل أورد الصلاة خلف الامام
 على أبي هريرة وأفتى أبو هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة وذلك يؤيد المطلوب (الحجة الثامنة)
 روى أبو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى يقول قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين
 بين ان التنصيف من لوازم الصلاة وبين ان هذا التنصيف انما يحصل بسبب القراءة فوجب أن تكون قراءة
 الفاتحة من لوازم الصلاة وهذا التنصيف قائم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدي (الحجة التاسعة)
 روى الدارقطني بإسناده عن عبادة بن الصامت قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات
 التي يجهر فيها بالقراءة فلما انصرف أقبل علينا بوجهه الكريم فقال هل تقرؤون اذا جهرت بالقراءة فقال
 بعضهم انا لنصنع ذلك فقال وأنا أقول مالي أنزع القرآن لانقرؤا شيئا من القرآن اذا جهرت بقراءة الا
 أم القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها (الحجة العاشرة) ان الاحاديث الكثيرة دلالة على ان قراءة القرآن
 توجب الثواب العظيم وهي متناولة للمنفرد والمقتدي فوجب أن تكون قراءتها في الصلاة خلف الامام
 مرجبة للثواب العظيم وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها (الحجة الحادية عشر) وافق أبو حنيفة
 رضي الله عنه على ان القراءة خلف الامام لا تبطل الصلاة وأما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة
 فثبت ان القراءة أحوط فكانت واجبة لقوله عليه السلام دع ما يرينك الى ما لا يرينك (الحجة الثانية
 عشر) اذا بقي المقتدي ساكنا عن القراءة مع انه لا يسمع قراءة الامام بقي معطلا فوجب أن يكون حال
 القارئ أفضل منه لقوله عليه السلام أفضل الاعمال قراءة القرآن واذا ثبت ان القراءة أفضل من
 السكوت في هذه الحالة ثبت القول بالوجوب لانه لا قائل بالفرق (الحجة الثالثة عشر) لو كان الاقتداء
 مانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما لان قراءة القرآن عبادة عظيمة والمانع من العبادة الشريعة محرم
 فيلزمه أن يكون الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء لا يمنع من القراءة واحتج أبو حنيفة
 بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا واعلم أنا بينا في تفسير هذه
 الآية انهم لا تدل على قولهم وبالحق فليطالع ذلك الموضع من هذا التفسير وأما الاخبار فقد ذكرنا أخبارا
 كثيرة والشيخ أحمد البيهقي بين ضعفها ثم نقول هب انما صحيحة ولكن الاخبار ما نعارضت وكثرت فلا بد
 من الترجيح وهو معنسان وجوه (الاول) ان قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القرآن وهو من أعظم
 الطاعات وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله ولا شك ان قولنا أولى (الثاني) ان قولنا أحوط
 (الثالث) ان قولنا يوجب شغل جميع أجراء الصلاة بالطاعات والاذكار الجبيلة وقولهم يوجب تعطيل
 الوقت عن الطاعة والذكر (المسئلة الثالثة عشر) قال الشافعي رضي الله عنه قراءة الفاتحة واجبة في كل
 ركعة فان تركها في ركعة بطلت صلاته قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني وهذا القول يجمع عليه بين الصحابة
 قال به أبو بكر وعمر وعلي وابن مسعود واعلم ان المذهب في هذه المسئلة ستة (أحدها) قول الاصم
 وابن عليه وهو ان القراءة غير واجبة أصلا (والثاني) قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن جني
 ان القراءة انما تجب في ركعة واحدة لقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والاستثناء من النفي
 اثبات فاذا حصلت قراءة الفاتحة في الصلاة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء (والثالث)
 قول أبي حنيفة وهو ان القراءة في الركعتين الاولتين واجبة وهو في الاخبارتين بالخيار ان شاء قرأ وان شاء

شيخه وان شاء سكت وذكر في كتاب الاستنباط ان القراءة واجبة في الركعتين من غير تعيين (والرابع)
 نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن صفيان انه قال تجب القراءة في الركعتين الاوليين وتكره في الاخيرين
 (والخامس) وهو قول مالك ان القراءة واجبة في أكثر الركعات ولا تجب في جميعها فان كانت الصلاة
 أربع ركعات كفت القراءة في ثلاث ركعات وان كانت مغرباً كفت في ركعتين وان كانت صباحاً وجبت
 القراءة فيهما معاً (والسادس) وهو قول الشافعي وهو ان القراءة واجبة في كل الركعات ويدل على
 صحته وجوه (الحجة الاولى) انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في كل الركعات فيجب علينا مثله لقوله تعالى
 واتبعوه (الحجة الثانية) ان الاعرابي الذي علمه عليه السلام الصلاة أمره أن يقرأ بالقرآن ثم قال وكذلك
 فافعل في كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا قوله فافعل في كل ركعة راجع الى الافعال لا الى الاقوال قلنا
 القول فعل اللسان فهو داخل في الافعال (الحجة الثالثة) نقل الشيخ أبو نصر بن الصباغ في كتاب الشامل عن
 أبي سعيد الخدري انه قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقرأ فاتحة الكتاب في كل ركعة فربضة
 كانت أو نافلة (الحجة الرابعة) القراءة في كل الركعات أحوط فوجب القول بوجوبها (الحجة الخامسة) أمر
 بالصلاة والاصل في الثابت البقاء بكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل الركعات لاجل ان هذه
 الصلاة اكمل فعند عدم القراءة في الكل وجب أن يبقى في العهدة واحتج المخالف بما روى عن عائشة انها
 قالت فرضت الصلاة في الاصل ركعتين فأقربت في السفر وزيدت في الحضر واذا ثبت هذا فنقول الركعتان
 الاوليان اصل والاخيران تبع ومدار الامر في التبع على التخفيف ولهذا المعنى فانه لا يقرأ لسورة الزائدة
 فيها ما ولا يجهر بالقراءة فيهما والجواب ان دلائلنا أكثر وأقوى ومذهبنا أحوط فكان أرجح (المسئلة
 الرابعة عشر) اذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فله فروع (الفرع الاول) قد بيناه
 لوترك قراءة الفاتحة أو ترك حرفاً من حرفيها عمداً بطلت صلاته أما لو تركها سهواً قال الشافعي في القديم
 لا تفقد صلاته واحتج بما روى أبو سفيان بن عبيد الرحمن قال صلى بنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه المغرب
 فترك القراءة فلما انقضت الصلاة قبل له تركت القراءة قال كيف كان الركوع والسجود قالوا حسناً قال فلا
 بأس قال الشافعي فلما وقعت هذه الواقعة بحضور من الصحابة كان ذلك اجماعاً ورجع الشافعي عنه في الجديد
 وقال تفيد صلاته لان الدلائل المذكورة عامة في العمدة والسهو ثم أجاب عن قصة عمر من وجهين (الاول)
 ان الشعبي روى ان عمر رضي الله عنه أعاد الصلاة (والثاني) انه لعله ترك الجهر بالقراءة لانفس القراءة
 قال الشافعي هذا هو الظن بعمر (الفرع الثاني) تجب الرعاية في ترتيب القراءة فلو قرأ النصف الاخير
 ثم النصف الاول يجب له الاول دون الاخير (الفرع الثالث) الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة
 اتمان يحفظ بعضها واما أن لا يحفظ شيئاً منها أما الاول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها است آيات على
 الوجه الاقرب وأما الثاني وهو أن لا يحفظ شيئاً من الفاتحة فهذا ان حفظ شيئاً من القرآن لزمه قراءة
 ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن وان لم يحفظ شيئاً من القرآن فهذا لا يلزمه أن يأتى
 بالذكر وهو التكبير والتحميد وقال أبو حنيفة لا يلزمه شيء حجة الشافعي ما روى رفاعه بن مالك ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال اذا قام أحدكم الى الصلاة فليستوضأ كما أمره الله ثم يكبر فان كان معه شيء من القرآن
 فليقرأ وان لم يكن معه شيء من القرآن فليحمد الله وليكبر بقى هاتين القسمين واحد وهو أن لا يحفظ الفاتحة
 ولا يحفظ شيئاً من القرآن ولا يحفظ أيضاً شيئاً من الاذكار العربية وعندى انه يؤمر بذكر الله تعالى بأي لسان
 قدر عليه تمسكاً بقوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم (المسئلة الخامسة عشر) نقل
 في الكتب القديمة ان ابن مسعود كان يتكبر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان يتكبر كون المعوذتين من
 القرآن واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لانا قلنا ان النقل المتواتر كان حاصله في عصر الصحابة يكون
 سورة الفاتحة من القرآن حينئذ كان ابن مسعود عالماً بذلك فانكاره بوجوب الكفر وانقصان العتلى وان
 قلنا ان النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصله في ذلك الزمان فهذا يقتضي أن يقال ان نقل القرآن ليس

بمتواز في الاصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وهاهنا آخر الكلام في المسائل الفقهية المفترضة على سورة الفاتحة والله الهادي للصواب

الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

(الفصل الاول) في تفسير قوله تعالى الحمد لله وفيه وجوه (الاول) هاهنا ألفاظ ثلاثة الحمد والمدح والشكر فقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه (الاول) ان المدح قد يحصل للحي وغير الحي ألا ترى ان من رأى لؤلؤة في غاية الحسن أو ياقوتة في غاية الحسن فإنه قد يمدحها ويستحيل أن يحمدها فثبت ان المدح أعم من الحمد (الوجه الثاني) في الفرق ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده أما الحمد فإنه لا يكون الا بعد الاحسان (الوجه الثالث) في الفرق ان المدح قد يكون منبها عنه قال عليه الصلاة والسلام احذوا التراب في وجوه المداحين أما الحمد فإنه مأثور به مطلقا قال صلى الله عليه وسلم من لم يحمده الناس لم يحمده الله (الوجه الرابع) ان المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من أنواع الفضائل وأما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهي فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا ان المدح أعم من الحمد وأما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو ان الحمد يعم ما اذا وصل ذلك الانعام اليك أو الى غيرك وأما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان المدح حاصل للحي وغير الحي وللعاقل المختار وغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى قاعلا مختارا أما قال الحمد لله فهو يدل على كونه مختارا فقوله الحمد لله يدل على كون هذا القائل مقربا بأن الله العالم ليس موجبا بالذات كما تقول الفلاسفة بل هو قاعل مختار وأيضا فقوله الحمد لله أولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله شأنا على الله بسبب كل انعام صدر منه ووصل الى غيره وأما الشكر لله فهو شأنا بسبب انعام وصل الى ذلك القائل ولا شك ان الاول أفضل لان التقدير كان العبد يقول سواء اعطيتني أو لم تعطني فانه امك واصل الى كل العالمين وأنت مستحق للحمد العظيم وقيل الحمد على ما دفع الله من البلاء والشكر على ما أعطى من النعماء فان قيل النعمة في الاعطاء أكثر من النعمة في دفع البلاء فلماذا ترك الأكثر وذكر الأقل فلا فيه وجوه (الاول) كانه يقول أنا شاكر لا دني النعمتين فكيف لا اعلاهما (الثاني) المنع غير متناه والاعطاء متناه فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لانهاية له أولى (الثالث) ان دفع الضرر أهم من جلب النفع فلهذا قدمه (الفائدة الثانية) انه تعالى لم يقل أحمده الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه (أحدها) انه لو قال أحمده الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده أما ما قال الحمد لله فقد أفاد ذلك انه كان محمدا قبل حمد الخاسدين وقيل شكر الشاكرين فهو لا سواء حمدا أو لم يحمده واوسوا وشكروا ولم يشكروا فهو تعالى محمود من الازل الى الابد بحمده القديم وكلامه القديم (وثانيها) ان قولنا الحمد لله معناه ان الحمد والثناء حق لله وما كلفناه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أياديه وأنواع آلائه على العباد نقولنا الحمد لله معناه ان الحمد حق لله يستحقه لذاته ولو قال أحمده الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم أن اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد أولى من اللفظ الدال على ان شخص واحد حمده (وثالثها) انه لو قال أحمده الله لكان قد حمد ليكن لاحد يليق به وأما اذا قال الحمد لله فكأنه قال من أنا حتى أحمده لكنه محمود بجميع حمد الخاسدين مثاله ما لو سئلت هل اقلان عليك نعمة فان قلت نعم فقد حمدته ولكن حمد اضعية ولو قلت في الجواب بل نعمه على كل الخلائق فقد حمدته بأكثر الحماد (ورابعها) ان الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفلا من عباد مستحقا للتعظيم والابلال فاذا تلفظ الانسان بقوله أحمده الله مع انه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم الا ان يجل الله كان كاذبا لانه أخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك أما اذا قال الحمد لله واه كان غافلا أمره مستحضر المعنى التعظيم فإنه يكون صادقا لان معناه ان الحمد حق لله وما كلفه وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مشغلا بمعنى التعظيم والابلال أو لم يكن فثبت ان قوله الحمد لله أولى من قوله أحمده

الله ونظيره قولنا لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا أشهد أن لا اله الا الله لانه قد يكون كاذبا
 في قوله أشهد ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولهذا السر أمر
 في الاذان بقوله أشهد ثم وقع الختم على قوله لا اله الا الله (الفائدة الثالثة) اللام في قوله الحمد لله يحتمل
 وجوها كثيرة (أحدها) الاختصاص اللائق كقولك الحمد للفرس (وثانيها) الملك كقولك الدار
 لزيد (وثالثها) القدرة والاستيلاء كقولك البالد للسلطان واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه
 الثلاثة فان حملته على الاختصاص اللائق فمن المعلوم انه لا يليق الحمد الا به لغاية جلالة وكثرة فضله واحسانه
 وان حملته على الملك فمعلوم انه تعالى مالك لكل فوجب أن يملك منهم كونهم مشغولين بحمده وان حملته على
 الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لانه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته
 المستولى على الكل والمستعمل على الكل (الفائدة الرابعة) قوله الحمد لله ثمانية أحرف وأبواب الجنة
 ثمانية فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية أبواب الجنة (الفائدة الخامسة) الحمد للفظه
 مفردة دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان (الاول) انه ان كان مسبوقا بعبارة سابقة انصرف اليه
 والا يحتمل على الاستغراق صوتا للكلام عن الاجمال (والقول الثاني) انه لا يفيد العموم الا انه يفيد
 الماهية والحقيقة فقط اذا عرفت هذا فنقول قوله الحمد لله ان قلنا بالقول الاول أفاد ان كل ما كان حمدا
 وثناء فهو لله وحقه وملكه وحيثما يلزم أن يقال ان ما سوى الله فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة وان قلنا
 بالقول الثاني كان معناه ماهية الحمد حق لله تعالى وملأ له وذلك يعني كون فرد من أفراد هذه الماهية
 لغير الله فثبت على القولين ان قوله الحمد لله يعني حصول الحمد لغير الله فان قيل أليس ان المنعم يستحق الحمد من
 المنعم عليه والاستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية وقال عليه السلام
 من لم يحمد مد الناس لم يحمد الله قلنا ان كل من أنعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى
 لانه لولا انه تعالى خالق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم والام يقدم على ذلك الانعام ولولا انه تعالى خلق
 تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها وممكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة
 فثبت ان المنعم في الحقيقة هو الله تعالى (الفائدة السادسة) ان قوله الحمد لله كما دل على انه لا يحمد
 الا الله فكذلك العقل دل عليه وبيانه من وجوه (الاول) انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب
 المنعم لم ينعم فبكون المنعم في الحقيقة هو الله الذي خلق تلك الداعية (وثانيها) ان كل من أنعم على الغير
 فانه يطلب بذلك الانعام عوضا اما ثوابا أو ثناء أو تحصيل حق أو تخليصا للنفس من خلق البخل وطالب
 العوض لا يكون منعما فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة أما الله سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته والكامل
 لذاته لا يطلب الكمال لان تحصيل الكمال محال فكانت عطاياه جودا محضوا واحسانا محضوا فلا جرم كان
 مستحقا للحمد فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله تعالى (وثالثها) ان كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة
 الوجود وكل ممكن الوجود فانه وجد بيجاد الحق اما ابتداء واما بواسطة ينتج ان كل نعمة فهي من الله تعالى
 ويؤكده ذلك بقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والحمد لا معنى له الا الثناء على الانعام فلما كان لا انعام
 الا من الله تعالى وجب القطع بأن أحدا لا يستحق الحمد الا الله تعالى (ورابعها) النعمة لا تكون كاملة
 الا عند اجتماع أمر ثلاثة (أحدها) أن تكون منفعة والانتفاع بالشئ مشروط بكونه حيا مدركا
 وكونه حيا مدركا لا يحصل الا بيجاد الله تعالى (وثانيها) ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت
 خالية عن شوائب الضرر والغم واخلاء المنافع عن شوائب الضرر لا يحصل الا من الله تعالى (وثالثها) ان
 المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت آمنة من خوف الانقطاع وهذا الامر لا يحصل الا من الله تعالى
 اذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل الا من الله تعالى فوجب أن لا يستحق الحمد الكامل الا الله تعالى
 فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى الحمد لله (الفائدة السابعة) قد عرفت ان الحمد عبارة عن مدح الغير

بسبب كونه منعماً متفضلاً ومالم يحصل شعور الانسان بوصول النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر اذا
عرفت هذا فنقول وجب كون الانسان عاجزاً عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه (الاول) ان نعم الله
على الانسان كثيرة لا يتوهم عقل الانسان على الوقوف عليها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
واذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها (الثاني) ان الانسان
اغما يكتنه القيام بحمد الله وشكره اذا أقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر واذا خلق في قلبه داعية الى فعل
ذلك الحمد والشكر واذا زال عنه العوائق والحوائل فكل ذلك انعام من الله تعالى فعلى هذا لا يمكنه القيام
بشكر الله تعالى الا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه وتلك النعم أيضاً توجب الشكر وعلى هذا التقدير
فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان به فصارا لانهاية لها وذلك محال والموقوف على المحال
محال فكان الانسان امتنع منه الاتيان بحمد الله وبشكره على ما يليق به (الثالث) ان الحمد والشكر
ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله بل معناه علم النعم عليه بكون النعم موصوفاً بصفات الكمال
والجلال وكل ما خطر ببال الانسان من صفات الكمال والجلال فيكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك
المتخيل والمتصور واذا كان كذلك امتنع كون الانسان آتياً بحمد الله وشكره وبالثناء عليه (الرابع) ان
الاشتغال بالحمد والشكر معناه ان النعم عليه يقابل الانعام الصادر من النعم بشكر نفسه وبحمد نفسه وذلك
بعيد لوجوه (أحدها) ان نعم الله ~~كثيرة~~ لا حصر لها فبقايلها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة
الواحدة في غاية البعد (وثانيها) ان من اعتقد ان حمده وشكره يساوي نعم الله تعالى فقد أشرك وهذا
معنى قول الواسطي ~~شكر شرك~~ (وثالثها) ان الانسان محتاج الى انعام الله في ذاته وفي صفاته
وفي أحواله والله تعالى غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة نعم الله به هذا الشكر
وبهذا الحمد ثبت بهذه الوجوه ان العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وبشكره فلهذه الدقيقة لم يقل اجدوا
الله بل قال الحمد لله لانه لو قال اجدوا الله فقد كذبهم ما لاطاقة لهم به أما ما قال الحمد لله كان المعنى ان كمال
الحمد حقه وملاكمه سواء قدر الخلق على الاتيان به أو لم يقدروا عليه ونقل ان داود عليه السلام قال يا رب
كيف أشكرك وشكرى لك لا يتم الا بانعامك علي وهو أن توفقني لذلك الشكر فقال يا داود لما علمت بحزرك
عن شكرى فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك (الفائدة الثامنة) عن النبي عليه السلام انه قال اذا
أنعم الله على عبده بنعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدي اعطيته ما لا قدر له
فأعطاني ما لا قيمة له وتفسيره ان الله اذا أنعم على العبد كان ذلك الانعام أحد الاشياء المعتمدة مثل انه كان
جائعاً فأطعمه أو كان عطشاً فأمرأه أو كان عرياناً فكساه أما اذا قال العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد
أتى به أحد من الحامدين فهو لله وكل حمد لم يأت به أحد من الحامدين وأمكن في حكم العقل دخوله
في الوجود فهو لله وذلك يدخل فيه جميع الحامدات التي ذكرها ملائكة العرش والكرسي وسائر اطباق
السموات وجميع الحامدات التي ذكرها جميع الانبياء من آدم الى محمد صلوات الله عليهم وجميع الحامدات التي
ذكرها جميع الاولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع الحامدات التي سبقتهم فيها الى وقت قولهم دعواهم فيها
سبحانك اللهم وتحييتهم فيها اسلام وآخروا دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ثم جميع هذه الحامدات متناهية أما
الحامد التي لانهاية لها هي التي سبقتهم بها الأبد الاباد ودهر الداهرين فكل هذه الاقسام التي لانهاية لها
داخل تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب قال تعالى انظروا الى عبدي قد اعطيته نعمة
واحدة لا قدر لها فأعطاني من الشكر ما لا حصر له ولا نهاية له أقول ها هنا دقيقة أخرى وهي ان نعم الله
تعالى على العبد في الدنيا متناهية وقوله الحمد لله حمد غير متناه ومعروف ان غير المتناهي اذا سقط منه المتناهي
بقي الباقي غير متناه فكانه تعالى يقول عبدي اذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذي بقي لك من تلك
الكلمة طاعات غير متناهية فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا السبب يستحق العبد الثواب
الابدي والخير السرمدى فثبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادته لا آخر لها وخيراتها لانهاية لها

(الفائدة التاسعة) لا شك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود حي فانه يكره عدم نفسه ولولا ان الوجود خير من العدم والا لما كان كذلك اذا ثبت هذا فنقول وجود كل شيء مما سوى الله تعالى فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله واحسانه وقد ثبت ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجسام والعاليات والسفليات الا والله عليه نعمة ورحمة واحسان والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر فاذا قل العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة الى بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا ان انعامه واصل الى كل ماسوا فاذ قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على انعامه على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث أحدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وجني وانسي وذات وصفة وجسم وعرض الى ابد الاباد ودهر الداهرين وأنا تشهد أنها بأسرها حقك وملكان وليس لاحد معك فيها شركة ومنازعة (الفائدة العاشرة) لقائل أن يقول التسبيح مقدم على التحميد لانه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب هاهنا في وقوع البداية بالتحميد والجواب أن التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن فان التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق منعما عليهم رحيم بهم فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه تعالى فوق تمام فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد أولى وهذا الوجه مستفاد من التوازين الحكيمية وأما الوجه اللائق بالقوانين الاصولية فهو ان الله تعالى لا يكون محسنا بالعباد الا اذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم أصناف حاجات العباد والا اذا كان قادرا على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه والا اذا كان غنيا عن كل الحاجات اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنع عن دفع حاجة العبد فثبت ان كونه محسنا لا يتم الا بعد كونه منزها عن النقائص والآفات فثبت ان الابتداء بقوله الحمد لله أولى من الابتداء بقوله سبحان الله (الفائدة الحادية عشر) الحمد لله تعالى بالماضي وتعلق بالمستقبل أما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكره على النعم المتقدمة وأما تعلقه بالمستقبل فهو انه يوجب تجديد النعم في الزمان المستقبل لقوله تعالى لنن شكرنم لزيدنكم والعقل أيضا يدل عليه وهو ان النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة والقيام بالطاعة ثم اذا اشتغل بالشكر انتفعت على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى وأبواب معرفته ومحبته وذلك من أعظم النعم فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه بالماضي يغلق عنك أبواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك أبواب الجنان فتأثيره في الماضي سد أبواب الخراب عن الله تعالى وتأثيره في المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى ولما كان لانهاية لدرجات جلال الله فكذلك لانهاية للعبادة في معارج معرفة الله ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة النسيحة (الفائدة الثانية عشر) الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لا بد من ذكرها في موضعها والا لم يحصل المقصود منها قيل السرى السقطى كيف يجب الاتيان بالطاعة قال أنا منذ ثلاثين سنة أستغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله فقبل كيف ذلك قال وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فأخبروني ان دكاكني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه اني فرحت ببقاء دكاكني حال احتراق دكاكين الناس وكان حق الدين والمروءة أن لا أفرح بذلك فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا ان هذه الكلمة وان كانت جليلة القدر الا انه يجب رعاية موضعها ثم ان نعم الله على العبد كثيرة الا انه يجب القسمة الاولى في محصورة في نوعين نعم الدنيا ونعم الدين ونعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة جميلة شريفة فيجب على العاقل اجلال هذه الكلمة من أن يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب أن لا يذكرها الا عند الفوز بنعم الدين ثم نعم الدين فثمان اعمال الجوارح واعمال القلوب والقسم الثاني أشرف ثم نعم الدنيا قسمان تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم وتارة تعتبر من حيث انها عطية المنعم والقسم الثاني أشرف فهذه مقاسمات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعها لا تقاسيده (الفائدة الثالثة عشر) أول كلمة ذكرها أبو نا

آدم هو قوله الحمد لله وآخر كلمة يذكرها أهل الجنة هو قوا نسأ الحمد لله أما الأول فلأنه لما بلغ الروح الى
 سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين وأما الثاني فهو قوله تعالى وآخروا هم أن الحمد لله رب العالمين
 فقامتمة العالم مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونا
 بهذه الحكمة فان الانسان عالم صغير فيجب أن تكون أحواله موافقة لحوال العالم الكبير (الفائدة
 الرابعة عشر) من الناس من قال تقدير الكلام قولوا الحمد لله وهذا عندي ضعيف لان الاضمار انما يصار
 اليه ليصح الكلام وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه (الأول) ان قوله الحمد لله
 خبر عن كون الحمد حقاً له ومملكاً له وهذا كلام تام في نفسه فلا حاجة الى الاضمار (الثاني) ان قوله الحمد
 لله يدل على كونه تعالى مستحقاً للحمد بحسب ذاته وبحسب أفعاله سواء جدد أو لم يحمده لان ما بالذات
 أعلى وأجل مما بالغير (الثالث) ذكرنا مثله في الواقعات وهي انه لا ينبغي للوالدان يقول لولده اعل
 كذا وكذا لانه يجوز أن لا يمتثل أمره فيأثم بل يقول ان كذا وكذا يجب أن يفعل ثم اذا كان الولد كريماً فانه
 يحسبه ويطيعه وان كان عاقلاً لم يشأ فيه بالرد فيكون الله أقل فكذلك ههنا قال الله تعالى الحمد لله فن كان مطيعاً
 حمده ومن كان غاصياً كان الله أقل (الفائدة الخامسة عشر) تمسكت الخبرية والقدرية بقوله الحمد لله أما
 الخبرية فقد تمسكوا به من وجوه (الأول) ان كل من كان فعله أشرف وأكمل وكانت النعمة الصادرة عنه
 أعلى وأفضل كان استحقاقه للحمد أكثر ولا شك ان أشرف المخلوقات هو الايمان فلو كان الايمان فعلاً للعبد
 لكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علمنا ان الايمان حصل بخلق
 الله لا بخلق العبد (الثاني) أجمعت الامة على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلاً للعبد وما
 كان فعلاً لله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلاً فان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلاً باطل قبيح
 لقوله تعالى ويحبون أن يحمداً وباعلم يفعلوا (الثالث) اننا قد دللنا على ان قوله الحمد لله يدل ظاهره على
 ان كل الحمد لله وانما ليس بغير الله حمد أصلاً وانما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والايمان أفضل
 النعم فوجب أن يكون الايمان من الله (الرابع) ان قوله الحمد لله مدح لنفسه ومدح النفس مستقيم
 فيما بين الخلق فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على ان حاله بخلاف حال الخلق وانما يحسن من الله ما يصح
 من الخلق وذلك يدل على انه تعالى مقدس عن أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق فقد تنجح أشياء من العباد
 ولا تنجح تلك الأشياء من الله تعالى وهذا يهدم أصول الاعتزال بالكيفية (والخامس) ان عند المعتزلة أفعاله
 تعالى يجب أن تكون حسنة ويجب أن تكون لها صفة زائدة على الحسن والا كانت عبثاً وذلك في حقه محال
 والزائدة على الحسن انما ان تكون واجبة وانما أن تكون من باب التفضل أما الواجب فهو مثل ائصال الثواب
 والعرض الى المكافئين وأما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل انه يزيد على قدر الواجب على سبيل
 الاحسان فنقول هذا يتدح في كونه تعالى مستحقاً للحمد ويطل صحة قوا نسأ الحمد لله وتقريره أن نقول انما
 أداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد الا ترى ان من كان له على غيره دين دينار فأداه فانه لا يستحق الحمد
 فلو وجب على الله فعل كان ذلك الفعل مخلصاً له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد وأما فعل التفضل فعند
 الخصم انه يستفيد بذلك مزيداً لانه لو لم يصد عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد واذا كان كذلك كان
 ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقاً للحمد والمدح (السادس) قوله الحمد لله يدل
 على انه تعالى محمود فنقول استحقاقه للحمد والمدح انما أن يكون أمره انبأه لذاته أو ليس ثابته لذاته فان
 كان الأول امتنع أن يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق المدح لان ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره
 وامتنع أيضاً أن يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق الذم لان ما ثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره
 واذا كان كذلك لم يتقرر في حقه تعالى وجوب شيء عليه فوجب أن لا يجب للعباد عليه شيء من الاعراض
 والثواب وذلك يهدم أصول المعتزلة وأما القسم الثاني وهو أن يكون استحقاق الحمد لله ليس ثابته لذاته
 فنقول فيلزم أن يكون ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وذلك على الله محال أما المعتزلة فقالوا ان قوله الحمد لله

لا يتم الاعلى قواني لان المستحق للحمد على الاطلاق هو الذي لا يقيح في فعله ولا جور في اقصيته ولا ظلم
 في احكامه وعندنا ان الله تعالى كذلك فكان مستحقا لا عظم المحامد والمدايح اما على مذهب الجبرية لا يقيح
 الا وهو فعله ولا جورا الا وهو حكمه ولا عبث الا وهو صنعه لانه يخاق الكثر في الكفر ثم يعذبه عليه ويؤلم
 الحيوانات من غير ان يعرضها فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد الذي
 يستحقه الله تعالى بسبب الالهية اما ان يستحقه على العبد او على نفسه فان كان الاول وجب كون
 العبد قادرا على الفعل وذلك يطل القول بالجبر وان كان الثاني كان معناه ان الله يجب عليه ان يحمد نفسه
 وذلك باطل قالوا فثبت ان القول بالحمد لله لا يصح الاعلى قولنا (الفائدة السادسة عشر) اختلفوا في ان
 وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع اقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
 نبعث رسولا وقلوه تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال
 انه ثابت قبل مجيئ الشرع وبعد مجيئه على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد لله وبينا من وجوه
 (الاول) ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حقه وملكه على الاطلاق وذلك يدل على ثبوت هذا
 الاستحقاق قبل مجيئ الشرع (الثاني) انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت في اصول الفقه
 ان ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معلا بذلك الوصف فها هنا ثبت الحمد
 لنفسه ووصف نفسه بكونه تعالى رب العالمين رحمانا رحيميا بهم واذا كان كذلك ثبت ان استحقاق
 على ان استحقاق الحمد انما يحصل لكونه تعالى مربيا لهم رحمانا رحيميا بهم واذا كان كذلك ثبت ان استحقاق
 الحمد ثابت لله تعالى في كل الاوقات سواء كان قبل مجيئ النبي او بعده (الفائدة السابعة عشر) يجب
 علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وما هيته فنقول تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان
 قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون تحميد الله
 مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمما وذلك
 الفعل اما ان يكون فعل القلب او فعل اللسان او فعل الجوارح اما فعل القلب فهو ان يعتد فيه بكونه
 موصوفا بصفات الكمال والجلال واما فعل اللسان فهو ان يذكر افضا دالة على كونه موصوفا بصفات
 الكمال واما فعل الجوارح فهو ان يأتي بأفعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال
 فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان اهل العلم اختلفوا في هذا المقام فريقتان * الفريق الاول الذين قالوا
 انه لا يجوز ان يامر الله عبيده بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان ذلك التعميد اما ان
 يكون بناء على انعام وصل اليهم او لانه بناء عليه والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم على انعامه
 جزاء ومكافاة وذلك يقدح في كمال الكرم فان الكريم اذا اُنعم لم يطلب المكافاة * واما الثاني فهو
 انما هو لغير ابتداء وذلك يوجب الظلم (الثاني) قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للعباد وغير نافع للمحمود
 لانه كامل لذاته والكمال لذاته يستحيل ان يستكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التعميد عبث وضرر
 فوجب ان لا يكون مشروعا (الثالث) ان معنى الايجاب هو انه لو لم يفعل لاستحق العقاب فايجاب حمد
 الله تعالى معناه انه قال لو لم تشغل بهذا الحمد ما قبتن وهذا الحمد لا نفع له في حق الله فيكون معناه ان هذا
 الفعل لا فائدة فيه لاحد ولو تركته لمساقتك ابد الابد وهذا لا يليق بالحكيم الكريم * الفريق الثاني
 قالوا الاشتغال بحمد الله سوء ادب من وجوه (الاول) انه يجرى مجرى مقابلة احسان الله بذلك الشكر
 القليل (والثاني) ان الاشتغال بالشكر لا يتأتى الا مع استحضار تلك النعم في القلب واشتغال القلب
 بالنعم ينميه من الاستغراق في معرفة المنعم (الثالث) ان الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل
 على انه انما أتى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز
 بتلك النعم وهذا الرجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه انما هو تلك النعمة وحظ النفس وذلك مقام نازل
 والله أعلم (الفصل الثاني) في تفسير قوله رب العالمين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) اعلم ان الموجود اما ان

يكون واجب لذاته وأما أن يكون ممكلاً لذاته أما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط وأما الممكن لذاته فهو كل
 ما سوى الله تعالى وهو العالم لأن المتكلمين قالوا العالم كل موجود سوى الله وسبب تسمية هذا القسم
 بالعالم أن وجود كل شيء سوى الله يدل على وجود الله تعالى فلهذا السبب سمي كل موجود سوى الله بأنه
 عالم إذا عرفت هذا فنقول كل ما سوى الله تعالى إما أن يكون متخيزاً وإما أن يكون صفة للمتحيز وإما أن
 لا يكون متخيزاً ولا صفة للمتحيز فهذه أقسام ثلاثة (القسم الأول) المتخيز وهو إما أن يكون قابلاً للقسمة
 أولاً يكون فإن كان قابلاً للقسمة فهو الجسم وإن لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد أما الجسم فإما أن يكون
 من الأجسام العلوية أو من الأجسام السفلية أما الأجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت
 بالشرع أشياء أخرى هذين القسمين مثل لعرش والكرسي وسدرة المنتهى والروح والقلم والجنة وأما
 الأجسام السفلية فهي إما بسيطة أو مركبة أما البسيطة فهي العناصر الأربعة واحداً كرة الأرض بما
 فيها من المقارن والجبال والبلاد المعمورة (وثانيها) كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الأجزاء الكبيرة
 الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيه من الأودية العظيمة التي لا يعلم عددها إلا الله تعالى (وثالثها) كرة
 الهواء (ورابعها) كرة النار وأما الأجسام المركبة فهي النبات والمعادن والحيوان على كثرة أقسامها
 وتباين أنواعها (وأما القسم الثاني) وهو الممكن الذي يكون صفة للمتحيزات فهي الأعراض
 والتمكيمات ذكرنا ما يقرب من أربعين جنساً من أجناس الأعراض (أما الثالث) وهو الممكن الذي
 لا يكون متخيزاً ولا صفة للمتحيز فهو الأرواح وهي إما سفلية وإما علوية أما السفلية فهي إما خيرة وهم
 صالحو الجن وإما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين والأرواح العلوية إما متعلقة بالأجسام وهي
 الأرواح الفلكية وإما غير متعلقة بالأجسام وهي الأرواح المطهرة المقدسة فهذا هو الإشارة إلى تقسيم
 موجودات العالم ولوان الإنسان كتب ألف ألف مجلد في شرح هذه الأقسام لما وصل إلى أقل مرتبة من
 مراتب هذه الأقسام إلا أنه لما ثبت أن واجب الوجود لذاته وأثبت أن كل ما سواه ممكن لذاته فيكون
 محتاجاً في وجوده إلى إيجاد الواجب لذاته وأيضاً ثبت أن الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المتيقن والله تعالى
 له العالمين من حيث أنه هو الذي أخرجهما من العدم إلى الوجود وهو رب العالمين من حيث أنه هو الذي
 يقيم حال دوامها واستقرارها وإذا عرفت ذلك نلهم عندك شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين
 وكل من كان أكثر احاطة بأحوال هذه الأقسام الثلاثة كان أكثر وقفاً على تفسير قوله رب العالمين
 (الفائدة الثانية) الربى على قسمين (أحدهما) أن ربى شيئاً البرى عليه الربى (والثاني) أن يربى
 ليرى الربى وتربية كل المخلوق على القسم الأول لأنهم اغتايرون غيرهم ليرجوا عليه إما ثواباً أو ثناء والقسم
 الثاني هو الحق سبحانه كما قال خلقكم ثم يرجوا عني لا لارجع إليكم فهو تعالى ربي ويحسن وهو بخلاف سائر
 الربين وبخلاف سائر المحسنين وأعلم أن تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره وبالله من وجوه (الأول)
 ما ذكرناه أنه تعالى ربي عبده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض أنفسهم لا لغرض غيره
 (الثاني) أن غيره إذا ربي فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خرائقه وفي ماله وهو تعالى متعال عن
 النقصان والضرر كما قال تعالى وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم (الثالث) أن غيره
 من المحسنين إذا تلخ الفقير عليه أبغضه وحرمه ومنعه والحق تعالى بخلاف ذلك كما قال عليه السلام إن الله
 تعالى يحب المحلين في الدعاء (الرابع) أن غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الإحسان لم يعط أما الحق تعالى
 فإنه يعطي قبل السؤال ألا ترى أنه ربك حال ما كنت جنباً في رحم الأم وحال ما كنت جاهلاً غير عاقل
 يحسن أن تسأل منه ووقاك وأحسن إليك مع أنك ما سألته وما كان لك عقل ولا هداية (الخامس) أن
 غيره من المحسنين ينقطع إحسانه أما بسبب الفقر والغلبة أو الموت والحق تعالى لا ينقطع إحسانه البتة
 (السادس) أن غيره من المحسنين يختص إحسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم أما الحق تعالى فقد
 وصل تربيته وإحسانه إلى الكل كما قال وربى وسعت كل شيء ثبت أنه تعالى رب العالمين ومحسن إلى

انزلنا في اربعين نهاراً فقال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين (الفائدة الثامنة) ان الذي يحمد
 ويحمد ووجهه في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه اربعة اما لكونه كاملاً في ذاته وفي صفاته منزهاً عن جميع
 النقائص والآفات وان لم يكن منه احسان اليك وامالك ومنعه عليك وامالك ترجو
 وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان وامالك لاجل انك تكون خائفاً من قهره وقدرته وكمال سلطونه
 فهذه الحالات هي الجهات الموجبة لفته نظيم فكانه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم من تعظمون الكمال الذاتي
 فاحمدوني فاني انا الله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم من تعظمون الاحسان فانا رب العالمين وان
 كنتم تعظمون النقص في المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون الخوف فانا مالك يوم الدين
 (الفائدة الرابعة) وجود تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ونحن نذكر منها أمثلة (المثال الاول) لما
 وقعت قطرة النطفة من صلب الأب الى رحم الأم فانظر كيف انما صارت علفة أولاً ثم مضغة ثانياً ثم تولدت
 منها أعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والاوراق والوردية والشرابين ثم اتصل ببعض
 بالبعض ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من أنواع القوى لخصات القوة الباصرة في العين والسماعة
 في الاذن والشماعة في اللسان فسبحان من أسمع بعظم وبصر بشيخهم وأنطق بلحم واعلم ان كتاب التشريع
 لبدين الانسان مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد (المثال الثاني) ان الحبة الواحدة اذا
 وقعت في الارض فاذا وصلت نداوة الارض اليها انتفخت ولا تنشق من شيء من الجوانب الا من أعلاها
 وأسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب أما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة
 وأما الشق الاسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الارض وهو عروق الشجرة فأما الجزء الصاعد فبعد
 صعوده يحصل له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق أغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الأغصان الانوار ولا ثم الثمار
 ثانياً ويحصل لتلك الثمار أجزاء مختلفة بالكمنافة والاطافة وهي القشور ثم اللب ثم الادهان وأما
 الجزء الغائص من الشجرة فان تلك العروق تنتهي الى أطرافها وتلك الأطراف تكون في اللطافة كلها امياً
 منعقدة ومع غاية لطافتها فانها تغوص في الارض الصلبة الخشنة وأودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الاجزاء
 اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد اليه من الغذاء والادام
 والقوا كدوا لاشربة والادوية كما قال تعالى انا صبينا الماء صبياً ثم شققنا الارض شقاً الايات (المثال
 الثالث) انه وضع الافلاك والكواكب بحيث صارت أسباباً بالحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون
 سبباً للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سبباً للمعاش والحركة وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا
 وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا
 بها في ظلمات البر والبحر واقرأ قوله ألم نجعل الارض مهاداً والجبال أوتادا الى آخر الآية واعلم انك اذا
 تأملت في عجائب أحوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن في خلق الانسان قضى صريح
 عقولك بأن أسباب تربية الله كثيرة ودلائل رحمته لا تحصى ظاهرة وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار سرار قوله
 الحمد لله رب العالمين (الفائدة الخامسة) أضاف الحمد الى نفسه فقال تعالى الحمد لله ثم أضاف نفسه الى
 العالمين والتقدير اني أحب الحمد فنسبته الى نفسي بكونه ملكاً لي ثم اذ كرت نفسي عرفت نفسي بكوني رباً
 للعالمين ومن عرفت ذاتنا بصفة فانه يحاول ذكر أحسن الصفات وأكملها وذلك يدل على ان كونه رباً للعالمين
 أكمل الصفات والامر كذلك لان أكمل المراتب أن يكون تاماً وفوق التمام فقولنا الله يدل على كونه
 واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام وقوله رب العالمين معناه وجود كل ما سواه فأنشأ عن
 تربيته واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام (الفائدة السادسة) انه يملك عباداً غير
 كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وأنت ليس لك رب سواه ثم انه يربك كانه ليس له عبد سواك وأنت تخذمه
 كأنك ربا غيره فمما أحسن هذه التربية أليس انه يحفظك في النهار عن الآفات من غير عوض وبالبل عن
 المخافات من غير عوض واعلم ان الخراس يحرسون الملك كل ليلة فله فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل

يجرسونه عن أن تنزل به البليات أما الحق تعالى فإنه يجرسه من الآفات ويصونه من الخبائث بعد أن كان قد
 زج أول الليل في أنواع المحظورات وأقسام المحرمات والمنكرات فما كبر هذه التريسة وما أحسنها أليس
 من التريسة أنه صلى الله عليه وسلم قال ادعى بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب فلهذا المعنى قال تعالى
 قل من يكأؤكم بالليل والنهار من الرحمن ما ذا إلا اللال الجبار والواحد القهار ومقلب القلوب والابصار
 والمطلع على الضمائر والاسرار (الفائدة السابعة) قالت القدريّة انما يكون تعالى رباً للعالمين ومربياً
 لهم لو كان محسناً اليهم دافعاً للمضار عنهم أما اذا خلق الكافر في الكافر ثم يعذبه عليه ويأمر بالآيمان ثم يعنه
 منه لم يكن رباً ولا مربياً بل كان ضاراً ومؤذياً وقالت الجبرية انما يكون رباً ومربياً لو كانت النعمة صادرة
 منه والاطاف فائضة من رحمته ولما كان الايمان أعظم النعم وأجلها وجب أن يكون حصولها من الله
 تعالى ليكون رباً للعالمين ومحسناً اليهم بخلق الايمان فيهم (الفائدة الثامنة) قولنا الله أشرف من
 قولنا رب على ما بيننا ذلك بالوجود الكثير في نفسه يرأس أسماء الله تعالى ثم ان الداعي في أكثر الامور يقول
 يا رب يا رب والسبب فيه التكب والوجود المذكور في تفسير أسماء الله تعالى فلا نعيدها (الفصل الثالث)
 في تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوائد (الفائدة الاولى) الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه
 من العباد والرحيم هو المنعم بما يتصور جنسه من العباد حكى عن ابراهيم بن ادهم انه قال كنت ضيفاً
 لبعض القوم فقدم المائدة فنزل غراب وسلب رغباً فاتبعته تعجباً فنزل في بعض التلال واذا هو برجل مقيد
 مشدود اليدين فألقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه وروى عن ذي النون انه قال كنت في البيت
 اذ وقعت ولولة في قلبي وصبرت بحيث ما ملكك نفسي فخرجت من البيت واتهمت الى شط النبل فرأيت
 عقرباً قويا يعدو فتبعته فوصل الى طرف النبل فرأيت ضفدعاً واقفاً على طرف الوادي فوثب العقرب
 على ظهر الضفدع وأخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الآخر
 من النبل ونزل العقرب من ظهره وأخذ يعدو فتبعته فرأيت شاباً نائماً تحت شجرة ورأيت افعى يقصده فلما
 قربت افعى من ذلك الشاب وصل العقرب الى افعى فوثب العقرب على افعى فلدغه والافعى أيضاً
 لدغ العقرب فبانا ما وسلم ذلك الانسان منهما ويحكى ان ولداً الغراب كما يخرج من قشر البيضة يخرج من
 غير ريش فيكون كانه قطعة لحم أحمر والغراب يقر منه ولا يقوم بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه
 قطعة لحم ميت فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واعتدى به ولا يزال على هذه الحال الى أن
 يقوى وينبت ريشه ويخفي لجه تحت ريشه فعند ذلك تعود آتاه اليه ولهذا السبب جاء في أدعية العرب
 يا رازق النعاب في عشه فظهر به هذه الامثلة ان فضل الله عام واحسانه شامل ورحمته واسعة واعلم ان
 الحوادث على قسمين منه ما يظن انه رحمة مع انه لا يكون كذلك بل يكون في الحقيقة عذاباً ونقمة ومنه ما يظن
 في الظاهر انه عذاب ونقمة مع انه يكون في الحقيقة فضلاً واحساناً ورحمة * أما القسم الاول فالوالد اذا
 أهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤذيه ولا يحمله على التعلم فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة *
 وأما القسم الثاني كالوالد اذا حبس ولده في المكتب وحمله على التعلم فهذا في الظاهر نقمة وفي الحقيقة رحمة
 وكذلك الانسان اذا وقع في يده الاكلة فاذا قطعت تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب وفي الباطن راحة ورحمة
 فالاب له يغتر بالظواهر والعاقل ينظر في السرائر اذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية وألم ومشقة
 فهو وان كان عذاباً وألماً في الظاهر الا انه حكمه ورحمة في الحقيقة وتحفة ما قيل في الحكمة ان ترك الخير
 الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالتقصود من التكليف تطهير الارواح عن العلائق الجسدانية كما قال
 تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف الاشرا الى أعمال الابزار وجذبها من
 دار القرار الى دار القرار كما قال تعالى ففروا الى الله وأقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر
 عليهما السلام فان موسى كان يبنى الحكم على ظواهر الامور فاستنكر خرق السفينة وقتل الغلام
 وعمار الجدار المائل وأما الخضر فانه كان يبنى أحكامه على الحقائق والاسرار فقال أما السفينة فكانت

لما كثر بهم لونه في البحر فأردت أن أعجبها وكانوا هم ماله يأخذ كل سفينة غصبا وأما الغلام فكان
 أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقه - ما طغى - أنا وكفر فأردنا أن يبداه - ما رمى - ما خيل منه زكاة وأقرب رحما
 وأما الحداد فكان لفلان يمشي في المدينة وكان تحته كتلة أو كان أبوهما صالما فأراد ربك أن يبلغا أشدهما
 ويسخر جاكته - ما رجة من ربك - فظهر به - هذه القصة أن الحكيم الحق هو الذي يبنى أمره على الحقائق
 لا على الظاهر فإذا رأيت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم أن تحته أسرار أخفية وحكايا بالغة وإن
 حكمته ورجته اقتضت ذلك وعنده ذلك يظهر لك أثر من يجار أسرار قوله الرحمن الرحيم (الفائدة الثامنة)
 الرحمن اسم خاص بالله والرحيم يطلق عليه وعلى غيره فإن قيل فلي هذا الرحمن أعظم فلم ذكر الأدنى بعد
 ذكر الأعلى والجواب لأن الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء الخفي البسر - حكى أن بعضهم - ذهب إلى بعض
 الأكارف فقال جئتكم لهم يسير فقال اطلب لهم اليسير رجلا يسيرا كأنه تعالى يقول لو اقتصر على ذكر
 الرحمن لا حشمت عني ولتذر عليك سؤال الأمور اليسيرة ولكن كما علمتني رجلا ناظرا إلى الأمور العظيمة
 فأننا أيضا رحيم فاطلب مني شر ذلك وملح قدرك كما قال تعالى لو عصى ياموسى سلقى عن ملح قدرك وعلف
 شأنك (الفائدة الثالثة) وصف نفسه بكونه رجلا نازحا ثم أنه أعطى مريم عليها السلام رجمة واحدة حيث
 قال ورجمة منا وكان أمرامه قضاة تلك الرجمة صارت سببا لنجاتهم من توبيخ الكفار والفجار ثم انانصفه كل يوم
 أربعة وثلاثين مرة أنه رحيم وأنه رحيم وذلك لأن الصلوات سبع عشرة ركعة ويقرأ الفظ الرحمن الرحيم في كل
 ركعة مرتين مرة في بسم الله الرحمن الرحيم ومرة في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم فلما صار ذكر الرجمة
 مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروهات أفلا يصير ذكر الرجمة هذه المرات الكثيرة طول
 الأمر سببا لنجات المسلمين من النار والعار والدمار (الفائدة الرابعة) أنه تعالى رحيم لأنه يحق ما لا يقدر
 العبد عليه رحيم لأنه يفعل ما لا يقدر العبد على جسه فكانه تعالى يقول أنا رحيم لأنك تسلم إلى نطفة مذرة
 فاسلمها إليك مودة حسنة كما قال تعالى وضوؤكم فأحسن صوركم وأنا رحيم لأنك تسلم إلى طاعة نافعة
 فأسلم إليك الجنة خالصة (الفائدة الخامسة) روى أن فتى قربت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة أن لا إله
 إلا الله فأقوا النبي صلى الله عليه وسلم وأخبروه به فقام ودخل عليه وجعل يعرض عليه الشهادة وهو يتحرك
 ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي صلى الله عليه وسلم أما كان يصلي أما كان يصوم أما كان يركى فقالوا بلى
 فقال هل عرق والديه فقالوا بلى فقال عليه السلام هاؤنوا بآتيه فجاءت وهي عجوز عراء فقال عليه السلام هلا
 عفوت عنه فقالت لأعفو لأنه لطمني ففقا عني فقال عليه السلام هاؤنوا بلطبا والنار فقالت وما تصنع
 بالنار فقال عليه السلام أحرقه بالنار بين يديك جرا لما عمل بك فقالت عفوت عفوت ألا سارجلته تسعة
 أشهر بالنار أَرْضَعْتَهُ سَتَيْنِ فَأَيْنَ رَجْمَةُ الْأُمِّ فَعَنْ ذَلِكَ أَظْلَقَ لِسَانَهُ وَذَكَرَ أَشْهَادَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالنَّكْنَةُ أَنَّهَا
 كَانَتْ رَحِيمَةً وَمَا كَانَتْ رَحْمَانَةً فَلَا جُلْ ذَلِكَ الْقَدْرُ الْقَلِيلُ مِنَ الرَّجْمَةِ مَا جَوَزَتْ الْأَحْرَاقُ بِالْأَشَارِ فَالْرَحْمَنُ
 الرَّحِيمُ الَّذِي لَمْ يَضُرَّ رَجْمَاتُ ابْنِ عَمِيدِهِ مَعَ عَنَانِيَّتِهِ بِعِبَادِهِ كَيْفَ يَسْتَحْجِزُ أَنْ يَحْرِقَ الْمُؤْمِنَ الَّذِي وَاطَّاعَ عَلَى
 نَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سَبْعِينَ سَنَةً بِالنَّارِ (الفائدة السادسة) لقد أشهد أن النبي صلى الله عليه وسلم هو رحيم
 كسرت رباعيته قال اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون فظهر أنه يوم القيامة يقول أمتي أمتي فهذا كرم
 عظيم منه في الدنيا وفي الآخرة وإنما حصل فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رجمة كما قال تعالى
 وما أرسلناك إلا رجمة للعالمين فإذا كان أثر الرجمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحيم رحيم
 وأيضا روى أنه عليه السلام قال اللهم اجعل حساب أمتي على يدي ثم إنه امتنع عن الصلاة على الميت
 لأجل أنه كان مديونا بدمهين وأخرج عائشة عن البيت بسبب الأفك فكأنه تعالى قال له إن لك رجمة
 واحدة وهي قوله وما أرسلناك إلا رجمة للعالمين والرجمة الواحدة لا تنفي في إصلاح عالم الخلق فإن
 فذرى وعبيدى وأتركتي وأمتك فاني أنا الرحمن الرحيم فرجحتي لانهاية لها ومعصيتهم متناهية والمتساهي
 في جنب غير المتساهي يصير فاني لا جرم معاصي جميع الخلق تنفي في جوار رحمتي لاني أنا الرحمن الرحيم

(الفائدة السابعة) قالت القدرية كيف يكون رحمانا رحيمنا من خلق الخلق للناور ولعذاب الابد وكيف يكون رحمانا رحيمنا من يخلق الكافر ويعذب عليه وكيف يكون رحمانا رحيمنا من أمر بالايان ثم صد ومنع عنه وقالت الجبرية أعظم أنواع النعمة والرحمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد أولى منه بالله والله أعلم (الفصل الرابع) في تفسير قوله مالك يوم الدين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) قوله مالك يوم الدين أى مالك يوم البعث والجزاء وتقريره انه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي والموافق والمخالف وذلك لا يظهر الا في يوم الجزاء كما قال تعالى ليجزي الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا باالحسنى وقال تعالى أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفكرين في الارض أم نجعل المتقين كالفجار وقال ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان من سلط الظالم على المظلوم ثم انه لا ينتقم منه فذلك اما للجزأ أو للجهل أو لكونه راضيا بذلك الظالم وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال فوجب أن ينتقم للمظلومين من الظالمين وما لم يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا وجب أن يحصل في دار الاخرى بعد دار الدنيا وذلك هو المراد بقوله مالك يوم الدين وبقوله من يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية روى انه يجاء برجل يوم القيامة فينظر في أجوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة فيأتيه العذاب فلان ادخل الجنة بعلمك فيقول الهى ماذا عملت فيقول لله تعالى ألت ما كنت ناعما فقلت من جنب الى جنب ليس له كذا فقلت في خلال ذلك الله ثم غلبك النوم في الحال فنبيت ذلك أما أنا فلا تأخذنى سنة ولا نوم فانسيت ذلك وأيضا يأتى برجل وتوزن حسنة له وسيئة له فتخف حسنة فتأتيه بطاقة فتقول ميزانه فاذا فيها شهادة أن لا اله الا الله فلا ينقل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد اما حقوق الله تعالى فبما دعا على المسامحة لانه تعالى غنى عن العاينين وأما حقوق العباد فهى التى يجب الاتراzenها روى ان أبا حنيفة رضى الله عنه كان له على بعض الجوس مال فذهب الى داره ليطالبه به فلما وصل الى باب داره وقع على نعله ثيابا منة فتنفض نعله فارتفعت الثيابا عن نعله ووقعت على حائط دار الجوسى فتجبر أبو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك سببا لتجبر بدار هذا الجوسى وان حكمتهم اتحدوا الراب من الحائط فندق الباب فخرجت الجارية فقال لها افرى اولك ان ابا حنيفة بالباب فخرج اليه وعلق انه يطالبه بالمال فأخذ به متذرفا ل أبو حنيفة رضى الله عنه ههنا ما هو أولى وذكر قصة الجدار وأنه كيف السبيل الى تطهيره فقال الجوسى فأنا أبدأ بتطهير نفسى فأسلم في الحال والنعمة فيه ان أبا حنيفة لما احتز عن ظلم الجوسى في ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل تركه ذلك اتقى الجوسى من الكفر الى الايمان فن احتز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى (الفائدة الثمانية) اختلاف القراء في هذه الكلمة فمنهم من قرأ مالك يوم الدين ومنهم من قرأ مالك يوم الدين حجة من قرأ مالك وجوه (الاول) ان فيه حرفا زائدا فكانت قراءته أكثر نوبا (الثانى) انه يحصل في القراءة ملوكا كثير من أم المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله (الثالث) المالك قد يكون مملوكا وقد لا يكون فكان المالك قد يكون مملوكا وقد لا يكون فالملكى والمملوك قد تنفك كل واحدة منهما عن الاخرى الا ان المالكى سبب لاطلاق التصرف والملكية ليست كذلك فبكان المالك أولى (الرابع) ان الملك مملوك للارعية والمالك مملوك للعبيد والعبيد أدون حالا من الرعية فوجب أن يكون القهر في الملكية أكثر منه في الملكية فوجب أن يكون المالك أعلى حالا من الملك (الخامس) ان الرعية يمكنهم اخراج أنفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار أنفسهم أما المملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك الملك باختيار نفسه فثبت ان القهر في الملكية أكمل منه في الملكية (السادس) ان الملك يجب عليه رعاية حال الرعية قال عليه السلام كما راعكم وكنتم مسئولين عن رعيته ولا يجب على الرعية خدمة الملك أما المملوك فانه يجب عليه خدمة المالك وأن لا يستقل بأمر الا باذن مولاه حتى انه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة واذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا وان نوى مولاه الإقامة صار هو مقبلا فاعلم ان الانقياد والخضوع في المملوكية أهم منه في كونه رعية فهذه

هي الوجوه الدالة على ان المالك أكرم من الملك ووجهة من قال ان الملك أولى من المالك وجوه (الاول) ان كل
 واحد من أهل البلد يكون مالكا أما الملك لا يكون الا أعظم الناس وأعلاهم فكان الملك أشرف من
 المالك (الثاني) انهم أجمعوا على ان قوله تعالى قل أعوذ برب الناس ملك الناس لفظ الملك فيه متعين
 ولولا ان الملك أعلى حالا من المالك والالم يتعين (الثالث) الملك أولى لانه أقصر والظاهر انه يدرك من
 الزمان ما تذكر فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف المالك فان أطول فاحتمل أن لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه
 الكلمة هكذا نقل عن أبي عمرو وأجاب الكسائي بأن قال اني أشرع في ذكر هذه الكلمة فان لم أبلغها فقد
 بلغت ما حدث عزم عليها نظيره في الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في أيام رمضان
 لا يجزيه لانه في هذا اليوم مشغول بصوم هذا اليوم فاذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلا للامل أما اذا
 نوى بعد غروب الشمس فانه يجزيه لانه وان كان ذلك تطويلا للامل الا انه خرج عن الصوم بسبب غروب
 الشمس ويجوز أن يموت في تلك الليلة فيقول ان لم أبلغ لي اليوم فلا أقل من أن أكون على عزم الصوم كذا
 ها هنا يشرع في ذكر قوله مالك فان عمه ما فذلك وان لم يقدر على اتمامها كان عازما على الاتمام وهو المسراد
 ثم نقول انه يتفرع على كونه ملكا أحكام وعلى كونه مالكا أحكام أخرى أما الاحكام المنفرعة على كونه
 ملكا فوجوه (الاول) ان السياسات على أربعة أقسام سياسة الملك و سياسة الملوك و سياسة الملائكة
 و سياسة ملك الملوك فسياسة الملوك أقوى من سياسة الملك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقارمون
 ملكا واحدا ألا ترى ان السد لا يملك إقامة الحد على مملوكه عند أبي حنيفة وأجمعوا على ان الملك يملك
 إقامة الحد ود على الناس وأما سياسة الملائكة فهي فوق سياسات الملوك لان عالما من أكابر الملوك
 لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد وأما سياسة ملك الملوك فانهم فوق سياسات الملائكة ألا ترى الى قوله تعالى
 يرمي بقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا وقوله تعالى من ذا الذي
 يشفع عنده الا باذنه وقال في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى فيأبى الملوك لا تغتروا بما بينكم من
 المال والملك فانكم أحرار في قبضة قدرة مالك يوم الدين ويأبى الرعية اذا كنتم تخافون سياسة الملك أنفا
 تخافون سياسة ملك الملوك الذي هو مالك يوم الدين * (الحكم الثاني) من أحكام كونه تعالى ملكا انه
 ملك لا يشبه سائر الملوك لانهم ان تصدقوا بشئ اتقص ما فيهم وقلت خزائنهم أما الحق سبحانه وتعالى
 فملك لا ينتقص بالاعطاء والاحسان بل يزداد بيبانه انه تعالى اذا أعطاك ولدا واحدا لم يتوجه حكمه الاعلى
 ذلك الولد الواحد أما لو أعطاك عشرة من الاولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل فثبت انه تعالى كلما
 كان أكثر عطاء كان أوسع ملكا * (الحكم الثالث) من أحكام كونه ملكا كمال الرحمة والدليل عليه آيات
 (احداها) ما ذكر في هذه السورة من كونه بارحما نارا رحيميا (وثانيها) قوله تعالى هو الله الذي
 لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ثم قال بعده هو الله الذي لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده
 كونه قديوسا عن الظلم والجور ثم ذكر بعده كونه سلاما وهو الذي سلم عباده من ظلمه وجوره ثم ذكر بعده
 كونه مؤمنا وهو الذي يؤمن عباده عن جوره وظلمه فثبت ان كونه ملكا لا يتم الا مع كمال الرحمة (وثالثها)
 قوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن لما أثبت لنفسه الملك أردفه بأن وصف نفسه بكونه رحمانا يعني ان كان
 ثبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القهر فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة
 (ورابعها) قوله تعالى قل أعوذ برب الناس ملك الناس فذكر أولا كونه رب الناس ثم أردفه بكونه ملكا
 للناس وهذه الآيات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فيأبى الملوك اسمعوا هذه
 الآيات وارحوا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا امرتبه زائدة في الملك على ملك الله تعالى * (الحكم الرابع)
 للملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب
 والتشويش ودعا ذلك الى تخريب العالم وفناء الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك المجازي تفضي آخر
 الامر الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا الى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تأثيرها في زوال المصالح

وحصول الفساد وتقام تقريره انه تعالى بين ان الكفر بسبب ظراب العالم قال تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هذا ان دعوا للرجن ولد اوبن ان طاعته سبب للمصالح قال تعالى وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للمتقوى فيا أيها الرعية **ك**ونوا مطيعين للملوك **ك**م ويا أيها الملوك **ك**ونوا مطيعين الملك الملول حتى تنظّم مصالح العالم * (الحكم الخامس) انه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين أظهر للعالمين كمال عدله فقال وما ربك بظلام للعبيد ثم بين كيفية العدل فقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا فظهر به هذا ان كونه ملكا حقاليوم الدين اذ ا يظهر بسبب العدل فان كان الملك الجباري عادلا كان ملكا حقا والا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حقا حصل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم يروى ان أنوشروان خرج الى الصيد يوما وأغل في الركض واتقطع عن عسكره واستولى العطش عليه ووصل الى بستان فلما دخل ذلك البستان رأى أشجار الرمان فقال لهي حفر في ذلك البستان أعطني رمانة واحدة فأعطاه رمانة فشقها وأخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء **ك**ثير فذم به وأبغبه ذلك الرمان فعزم على أن يأخذ ذلك البستان من ماله ثم قال ذلك لهي أعطني رمانة أخرى فأعطاه ماء فعصرها فخرج منها ماء قليل فذم به فوجد أنه عصفاموذا فقال أيها العبي لم صار الرمان هكذا فقال لهي لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل شؤم ظلمه صار الرمان **ك**ذا فقتل أنوشروان في قلبه عن ذلك الظلم وقال لذلك لهي أعطني رمانة أخرى فأعطاه فعصرها فوجد ماء طيب من الرمانة الاولى فقال لهي لم بدأت هذه الحالة فقال لهي لعل ملك البلد تاب عن ظلمه فلما سمع أنوشروان هذه القصة من ذلك لهي وكانت مطابقة لحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلا حرم بقى اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ولدت في زمن الملك العادل * أما الاحكام المقررة على كونه ماله الكافى أربعة (الحكم الاول) قراءة المالك أربعين من قراءة المالك لان أقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وأن ينجو الانسان منه رأسا برأس أما المالك فالعبيد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكانه تعالى يقول أنا ما أنكمم فعلى طاعكم وثيابكم وثوبكم وجنتكم * (الحكم الثاني) المالك وان كان أغنى من المالك غير ان المالك يطعم فيك والمالك أنت تطعم فيه وليت لسا طاعات ولا خيرات فلا يريد أن يطلب منايوم القيامة أنواع الخيرات والطاعات بل يريد أن يطلب منه يوم القيامة الصنع والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل فلهذا السبب قال الكسائي اقرأ مالك يوم الدين لان هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة (الحكم الثالث) ان الملك اذا عرض عليه العسكر لم يقبل الا من كان قوى البدن صحيح المزاج أما من كان مريضاً فانه يرده ولا يعطيه شيئا من الواجب أما المالك اذا كان له عبد فان مرض عالج له وان ضعف أعانه وان وقع في بلاء خلصه فالقراءة بلفظ المالك أو فو للمذنبين والمساكين * (الحكم الرابع) الملك له هيبة وسياسة والمالك له رافة ورحمة واحتياجن الى الرافة والرحمة أشد من احتياجن الى الهيبة والسياسة (الفائدة الثالثة) الملك عبارة عن القدرة فيكونه ماله ملكا وملكه عبارة عن القدرة وهما هنا بحث وهوانه تعالى اما أن يكون ملكا للموجودات أو للمعدومات والاول باطل لان ايجاد الموجودات محال فلا قدرة لله على الموجودات الا بالاعدام وعلى هذا التقرير فلا ملك الا للعدم والثاني باطل ايضا لانه يقتضى أن تكون قدرته وملكه على العدم ويلزم أن يقال انه ليس لله في الموجودات ماله الكمية ولا ملك وهذا بعيد والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات وملكها بمعنى انه تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم أو بعنى انه قادر على نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة ليست الا لله تعالى فالملك الحق هو الله سبحانه وتعالى اذا عرفت انه الملك الحق فنقول انه الملك ليوم الدين وذلك لان القدرة على احياء المخلوق بعد موته ليست الا لله والعلم بتلك الاجزاء المنقرضة من أبدان الناس ليس الا لله فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لايتأتى الا بعلم متعلق بجميع المعالومات وقدرة متعلقة بجميع الممكنات ثبت انه لا مالك ليوم الدين الا الله وتقام الكلام في هذا الفصل متعلق بمسألة

عبد الله بن مسعود

الحشر والشبر فان قيل ان المال لا يكون مالكا لشيء الا اذا كان المملوك موجودا والقيامة غير
 موجودة في الحال فلا يكون الله مالكا ليوم الدين بل الواجب أن يقال مالكا ليوم الدين بدليل انه لو قال
 أنا قاتل زيد فهو هذا اقرار ولو قال أنا قاتل زيد بالتمويه كان ثم عيدا او عيدا اقلنا الحق ما ذكرتم الا ان
 قيام القيامة لما كان أمرا حقا لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل وجود القيامة ككلام الامر القاسم
 في الحال الماحصل في الحال وأيضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة في الحال فزال السؤال
 (الفائدة الرابعة) انه تعالى ذكر في هذه السورة من أسماء نفسه خمسة الله والرب والرحمن والرحيم
 والمالك والسبب فيه كانه يقول خلقتك أولا فأنا باله ثم ربيتك بوجوه النعم فأنا رب ثم عصيت فسترت عليك
 فأنا الرحمن ثم تبت فغفرت لك فأنا رحيم ثم لا بد من اتصال الجزاء اليك فأنا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى
 ذكر الرحمن الرحيم في السجدة مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيها حاصل وغير حاصل في الاسماء
 الثلاثة فما الحكمة قلنا التقدير كانه قيل اذكراني اله ورب مرة واحدة واذا كراني رحمن رحيم مرتين لتعلم ان
 العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الامور ثم ما بين الرحمة المصاعفة فكانه قال لا تغتروا بذلك فاني مالك يوم
 الدين ونظيره قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول (الفائدة الخامسة) قالت
 القدريه ان كان خالق أعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء لان ثواب الرجل على
 ما لم يعمل عبث وعقابه على ما لم يعمل ظلم وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين وقالت الجبرية لو لم
 تكن أعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها وما اجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد ولا أعمالهم
 علما انه خالقها مقرر لها والله أعلم (الفصل الخامس) في تفسير قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه
 فوائد (الفائدة الاولى) العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير وهو مأخوذ من
 قولهم طريق معبد أي مذل واعلم ان قولك اياك نعبد معناه لا أعبد أحد سواك والذي يدل على هذا
 المحصر وجوه (الاول) ان العبادة عبارة عن نهاية التعظيم وهي لا تليق الا بمن صدر عنه غاية الانعام
 وأعظم وجوه الانعام الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به فالمرتبة الاولى وهي الحياة التي
 تفيد المكنة من الانتفاع واليها الاشارة بقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم نك شيئا وقوله كيف تكفرون بالله
 وكنتم أمواتا فأحياكم الاية والمرتبة الثانية وهي خلق المنتفع به واليها الاشارة بقوله تعالى هو الذي خلق
 لكم ما في الارض جميعا ولما كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي انما تنظم بالحركات الفلكية
 على سبيل اجراء العادة لا جرم اتبعه بقوله ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم
 فثبت بما ذكرنا ان كل النعم حاصل بايجاد الله تعالى فوجب أن لا تحسن العبادة الا لله تعالى فلهذا المعنى
 قال اياك نعبد فان قوله اياك نعبد يفيد المحصر (الوجه الثاني) في دلائل هذا المحصر والتعيين وذلك لانه
 تعالى سمي نفسه هاهنا بخمسة أسماء الله والرب والرحمن والرحيم ومالك يوم الدين وللعبد أحوال ثلاثة
 الماضي والحاضر والمستقبل أما الماضي فقد كان معدوما محضاً كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم نك
 شيئا وكان ميتا فأحياه الله تعالى كما قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وكان جاهلا فعلمه الله
 كما قال والله أنخرجكم من بطون أمماتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة والعبد انما
 انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحياة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى العلم لاجل ان الله
 تعالى كن قديما أزليا فيقدره الازلية وعلمه الازلي أحدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو اله لهذا المعنى
 وأما الحال الحاضرة للعبد فحاجته شديدة لانه كلما كان معدوما كان محتاجا الى الرب الرحيم أمما دخل
 في الوجود انتفعت عليه أبواب الحاجات وحصلت عنده أسباب الضرورات فقال الله تعالى أنا اله لاجل اني
 أنخرجتك من العدم الى الوجود أمما بعد ان صرت موجودا فقد كثرت حاجاتك الى فأنا رب رحمن رحيم
 وأما الحال المستقبل للعبد ففي حال ما بعد الموت والصفة المتعاقبة تلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين
 فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعاقبة بهذه الاحوال الثلاثة للعبد فظهر ان جميع مصالح

العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتم ولا يكمل الا بالله وفضله واحسانه فلما كان الامر كذلك وجب
 أن لا يشتغل العبد بعبادة شيء الا بعبادة الله تعالى فلا يحرم قال العبد اياك نعبد واياك نستعين على سبيل المحصر
 (الوجه الثالث) في دليل هذا المحصر وهو انه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادرا على ما يحسننا
 جوادا كريما حلما واما كون غيره كذلك فشكوك فيه لانه لا أثر يضاف الى الطبع والفلك والكواكب والعقل
 والنفس الا ويحتمل اضافته الى قدرة الله تعالى ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانسحاب مشكوكا فيه فثبت
 ان العبد يكون الاله تعالى معبودا للخلق امر يقيني وأما كون غيره معبودا للخلق فهو امر مشكوك فيه
 والاخذ باليقين أولى من الاخذ بالشك فوجب طرح الشك ولو لا الاخذ بالمعلوم وعلى هذا لا معبود الا الله
 تعالى فلهذا المنى قال اياك نعبد واياك نستعين (الوجه الرابع) ان العبودية ذلة ومهانة الاله كلما كان
 المولى أشرف وأعلى كانت العبودية أهنا وأمرأ ولما كان الله تعالى أشرف الموجودات وأعلاها فكانت
 عبوديته أولى من عبودية غيره وأيضا قدرة الله تعالى أعلى من قدرة غيره وعلمه أكمل من علم غيره وجوده
 أفضل من جود غيره فوجب القطع بأن عبوديته أولى من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك
 نستعين (الوجه الخامس) ان كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وكل ما كان ممكنا لذاته كان
 محتاجا فقيرا والحماج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير والشئ ما لم يكن غنيا
 في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغنى لذاته هو الله تعالى فدفع الحاجات هو الله تعالى فستحق
 العبادات هو الله تعالى فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين (الوجه السادس) استحقاق العبادة
 يستدعي قدرة الله تعالى بأن يملك سماء بلا علاقة وأرضا بلا دعاء ويسير الشمس والقمر ويسكن القطبين
 ويخرج من السحاب مارة النار وهو البرق وتارة الهوا وهو الريح وتارة الماء وهو المطر وأما في الارض
 فتارة يخرج الماء من البحر وهو ظاهر وتارة يخرج البحر من الماء وهو الجذم جعل في الارض أجساما مقبلة
 لا تسافر وهي الجبال وأجساما مسافرة لا تقيم وهي الانهار وخسف بقارون فجعل الارض فوقه ورفع محمدا
 عليه السلام فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء مارا على قوم فرعون اغرقوا فادخلوا نارا وجعل النار
 بردا وسلاما على ابراهيم ورفع موسى فوق الطور وقال له اخلع نعليك ورفع الطور على موسى وقومه ورفعنا
 فوقكم الطور وغرق الديان من التنوير الياسية لقوله وفار التنور وجعل البحر يسا لموسى عليه السلام فمن
 كانت قدرته هكذا كيف يستوى في العبادة بينه وبين غيره من الجادات والنبات والحيوان أو الانسان
 أو الفلك أو الملك فان التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس تدل على الجهل والسفه (القائدة
 الثانية) قوله اياك نعبد يدل على انه لا معبود الا الله ومتى كان الامر كذلك ثبت انه لا اله الا الله فقوله اياك
 نعبد واياك نستعين يدل على التوحيد الخالص واعلم ان المشركين طوائف وذلك لان كل من أثبت شريكا لله
 فذلك الشريك اما أن يكون جسميا واما أن لا يكون أما الذين أثبتوا شريكا جسميا فذلك الشريك
 اما أن يكون من الاجسام السفلية أو من الاجسام العلوية أما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام
 السفلية فذلك الجسم اما أن يكون مركبا أو بسيطا أما المركب فاما أن يكون من المعادن أو من النبات أو من
 الحيوان أو من الانسان أما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين يتخذون الاصنام اماما من
 الاججار أو من الذهب أو من الفضة ويعبدونها وأما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام النباتية فهم الذين
 اتخذوا شجرة معينة معبودا لانفسهم وأما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوان فهم الذين اتخذوا العجل
 معبودا لانفسهم وأما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله وأما
 الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيقون السعادة
 والنحوسة اليها وهم الصابئة وأكثر النجسين وأما الذين أثبتوا الشركاء من غير الاجسام فهم أيضا
 طوائف (الطائفة الاولى) الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهو لا هم المسافرة والشووية (والطائفة

الثانية) هم الذين قالوا الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية ولكل اقليم روح معين من الارواح الفلكية
 يدبره ولكل نوع من أنواع هذا العالم روح فلكي يدبره ويتخذون تلك الارواح صوراً وتماثيل ويعبدونها
 وهؤلاء هم عبدة الملائكة (والطائفة الثالثة) الذين قالوا العالم الهان (أحدهما) خير والآخر شرير وقالوا
 مدبر هذا العالم هو الله تعالى وابليس وهما أخوان فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من
 الشر فهو من ابليس اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول كل من أثبت لله شريكاً فانه لا بد وأن يكون مقدماً على
 عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلباً لثبته أو هرباً من ضرره وأما الذين أصروا على التوحيد
 وأبطلوا القول بالشركاء والاضداد ولم يعبدوا الا الله ولم يلقوا الى غير الله فكان رجاؤهم من الله وخوفهم
 من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله ولم يستعينوا الا بالله فلهذا قالوا اياك نعبد
 واياك نستعين فكان قوله اياك نعبد واياك نستعين قائماً مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور هو ان
 تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقد دللنا على ان
 قولنا الحمد لله يدل على معنى قولنا سبحان الله لان قوله سبحان الله يدل على كونه كاملاً تاماً في ذاته وقوله
 الحمد لله يدل على كونه مكملًا متما للغيره والشيء لا يكون مكملًا متما للغيره الا اذا كان قبل ذلك تاماً كاملاً في
 ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فثبت جميع أنواع الحمد ذكر
 ما يجري مجرى العلة لاثبات جميع أنواع الحمد لله فوصفه بالصفات الخمس وهي التي لاجلها تتم مصالح العبد
 في الاوقات الثلاثة على ما بيناه ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله اياك نعبد وقد
 دللنا على انه قائم مقام قوله لا اله الا الله ثم ذكر قوله واياك نستعين ومعناه ان الله تعالى أعلى وأجل وأكبر من
 أن يتم مقصود من المقاصد وغرض من الاغراض الاباعاته وتوفيقه واحسانه وهذا هو المراد من قولنا
 ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من أولها الى آخرها منطبقة على ذلك الذكر
 وآيات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل لل مراتب الخمس المذكورة في ذلك الذكر (الفائدة
 الثالثة) قال اياك نعبد وقوله اياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه (أحدها) انه تعالى
 قدّم ذكر نفسه ليتنبه العابد على ان المعبود هو الله الحق فلا يكاسل في التعظيم ولا يلتفت عينا وشعلا بحكي
 ان واحدا من المصارعين الاساذين صار عرسا قويا جلفا فصرع الرستاق في ذلك الاستاذ مرارا فقبل للرستاق
 انه فلان الاستاذ فانصرع في الحال منه وما ذاك الا لاحتشامه منه فكذا هاهنا عرّفه ذاته أولا حتى تحصل
 العبادة مع الحشمة فلا يخرج بالغفلة (وثانيها) انه ان ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام
 والركوع والسجود فاذا ذكر أول قوله اياك نعبد لتذكرني وتخصر في قلبك معرفتي فاذا ذكرت جلالي وعظمتي
 وعزتي وعلتي اني مولاك وانك عبيدي سهلت عليك تلك العبادات ومثاله ان من أراد حمل الجسم الثقيل
 تناول قبل ذلك ما يزيد قوة وشدة فالعبد لما أراد حمل التكليف الشاقة تناول أولا معجون معرفة
 الربوبية من بسطة وقوله اياك حتى يقوى على حمل ثقل العبودية ومثال آخر وهو ان العاشق الذي يضرب
 لاجل معشوقه في حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب فكذا هاهنا اذا شاهد جمال اياك سهل عليه تحمل
 ثقل العبودية (وثالثها) قال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون
 فالنفس اذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والخفلة والبطالة تذكروا حضرة جلال الله من مشرق
 قوله اياك نعبد فيصبرون مبصرين مستعينين لاداء العبادات والطاعات (ورابعها) انك اذا قلت نعبدك
 قد أتت أولا بذكرة عبادة نفسك ولم تذكر ان تلك العبادة فان فيحتل ان ابليس يقول هذه العبادة للاصنام
 أولا لاجسام أو للشمس أو القمر أما اذا غيرت هذا الترتيب وقلت أولا اياك ثم قلت ثانيا نعبد كان قولك أولا
 اياك مريحا بأن المقصود والمعبود هو الله تعالى فكان هذا أبلغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك
 (وخامسها) وهو ان القديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته فوجب أن يكون
 ذكره متقدماً على جميع الاذكار فلهذا السبب قدّم قوله اياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق متقدماً على

ذكر الخلق (وساده ١٢) قال بعض المحققين من كان نظره في وقت النعمة الى المنعم لالى النعمة كان
نظره في وقت البلاء الى المتلى لالى البلاء وحده يشذ بكرون غرقاني كل الاحوال في معرفة الحق سبحانه وكل
من كان كذلك كان ابداني اعلى مراتب السعادات امان من كان نظره في وقت النعمة الى النعمة لالى المنعم
كان نظره في وقت البلاء الى البلاء لالى المتلى فكان غرقاني كل الاوقات في الاشتغال بغير الله فكان
ابداني الشقاوة لان في وقت وجدان النعمة يكون خائفان زوالها فكان في العذاب وفي وقت قوت النعمة
كان مبتلى بالخزي والذكال فكان في محض السلاسل والاغلال ولهذا التحقيق قال لامته موسى اذكروا
نعمتي وقال لامته عليه السلام اذكروني اذكركم اذا عرفت هذا فقول انما قدّم قوله اياك على قوله نعبده
ليكون مستغفراني مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان الامر كذلك كان في وقت أداء العبادة مستغفرا
في عين الفردوس كما قال تعالى لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحبته ~~هكذا~~ كانت له معها
وبصرا (وسابعها) لو قبل نعبدك لم يفدني عبادتهم لغيره لانه لا امتناع في أن يعبدوا الله ويعبدوا غير الله
كما هو داب المشركين أما لما قال اياك نعبداً فاذا نهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله (وثامنها) ان هذه
النون العظيمة فكانه قيل له متى كنت خارج الصلاة فلا تقل نحن ولو كنت في ألف ألف من العبيد أما
لما اشتغلت بالصلاة وأظهرت العبودية لتأفقل نعبدك لظهوره لكل ان كل من كان عبداً لنا كان ملكاً للذي
والآخرة (وثامنها) لو قال اياك نعبد لكان ذلك تكبراً ومعناه اني أأنا العابد أما لما قال اياك نعبد كان
معناه اني واحد من عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله فان
قال قائل جميع ما ذكرتم قائم في قوله الحمد لله مع انه قدّم فيه ذكر الحمد على ذكر الله فالحجاب ان قوله الحمد
يحتمل أن يكون لله ولغير الله فاذا قلت لله فقد تقدّم الحمد بأن يكون لله أما لو قدّم قوله نعبداً احتل أن يكون لله
واحتل أن يكون لغير الله وذلك كفر والتكئة ان الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الامر كما جاز لله لاجرم حسن
تقدّم الحمد أما جازنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لاجرم قدّم قوله اياك على نعبد فتعين الصبر للعبادة فلا يبقى
في الكلام احتمال أن تقع العبادة لغير الله (الفائدة الرابعة) لقاتل أن يقول النون في قوله نعبداً أما أن
تكون نون الجمع أو نون التعظيم والاول باطل لان الشخص الواحد لا يكون جمعاً والثاني باطل لان عند
أداء العبادة اللاتق بالانسان أن يذكرفه بالحجز والذلة لا بالعظمة والرفعة واعلم انه يمكن الجواب عنه
من وجوه كل واحد من تلك الوجوه يدل على سكمة بالغة (فالوجه الاول) ان المراد من هذه النون
نون الجمع وهو تنبيه على ان الاولى بالانسان أن يؤدي الصلاة بالجماعة واعلم ان فائدة الصلاة بالجماعة
معلومة في موضعها ويدل عليه قوله عليه السلام التكبيرة الاولى في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ثم
نقول ان الانسان لو أكل الثوم أو البصل فليس له أن يحضر الجماعة ثلاثاً ذي منه انسان فكانه تعالى
يقول هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا يقي ثوابها بأن يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم
والبصل فاذا كان هذا الثواب لا يقي بذلك فكيف يقي بايذاء المسلم وكيف يقي بالعمية والغيبة والسعاية
(الوجه الثاني) ان الرجل اذا كان يصلي بالجماعة فيقول نعبد والمراد منه ذلك الجمع وان كان يصلي وحده
كان المراد اني أعبدك والملائكة هي في العبادة فكان المراد بقوله نعبد هو جميع الملائكة الذين يعبدون الله
(الوجه الثالث) ان المؤمنين اخوة فلو قال اياك نعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة
غيره أما لما قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقاً وغرباً فكانه سعي في اصلاح
مهمات سائر المؤمنين واذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله له جميع
حاجاته (الوجه الرابع) كأنه تعالى قال للعبداً ما أثبتت عليهما بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك
يوم الدين وقوت الدنيا جميع محامد الدنيا والآخرة فقد عظم قدرك عندنا وعظمت منزلتك في حضرتنا
فلا تقهر على اصلاح مهماتك وحده ~~واحد~~ اصلي جوامع جميع المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين
(الوجه الخامس) كان العبد يقول الهي ما بلغت عبادتي الى حيث أستحق أن أذكرها وحدها لانهم اجمعون

بجهات التقصير واكتفى أحاطها بعبادات جميع العابدين واذكر الكل بعبادة واحدة وأقول اياك نعبد وهاهنا
 مسألة شرعية وهي ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من العبيد فاشترى اما ان يقبل الكل أو لا يقبل
 واحدا منها اما ليس له أن يقبل البعض دون البعض في ذلك المصفة فكذا هاهنا اذا قال العبد اياك نعبد فقد
 عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين فلا يليق بكرمه أن يميز البعض عن البعض ويقبل البعض
 دون البعض فاما أن يرد الكل وهو غير جائز لأن قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الانبياء
 والاولياء واما ان يقبل الكل وحيد تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره والتقدير كان
 العبد يقول الهي ان لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني لاني لست بوحيد في هذه العبادة بل نحن كثير
 فان لم استحق الاجابة والقبول فانشفع اليك بعبادات سائر المتعبدين فأجبنى (الفائدة الخامسة) اعلم
 ان من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها وثقل عليه الاشتغال بغيرها ويانه من وجوه (الاول)
 ان الكمال محبوب بالذات وأكمل أحوال الانسان وأقواها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله فانه يستغنى
 قلبه بنور الالهية ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة وتجب له اعضاءه بجماله خدعة الله وهذه
 الاحوال أشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية فاذا كان حصول هذه الاحوال أعظم السعادات
 الانسانية في الحال وهي موجبة أيضا لكل السعادات في الزمان المستقبلي فمن وقف على هذه الاحوال
 زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه (الثاني) ان العبادة أمانة بذليل قوله تعالى انا عرضنا
 الامانة على السموات الآية رداء الامانة واجب عقلا وشرعا بذليل قوله ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات
 الى أهلها وأداء الامانة صفة من صفات الكمال محبوبة بالذات ولأن أداء الامانة من أحد الجانبين
 سبب لأداء الامانة من الجانب الثاني • قال بعض العجائب رأيت اعرابيا أتى باب المسجد فنزل عن ناقته
 وتركها ودخل المسجد وصلى بالكسنة والوفار ودعا بما شاء فتعجبنا فلما خرج لم يجد ناقته فقبال الهي أذيت
 أماتك فأين أمانتي قال الراوي فزدنا تعجبا فلم يكت حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقه اليه
 والنكتة انه لما حفظ أمانة الله حفظ الله أمانته وهو المراد من قوله عليه السلام لا ين عباس يا غلام احفظ
 الله في الخيلوات يحفظك في الفلوات (والثالث) ان الاشتغال بالعبادة اتفق على من عالم الغرور الى عالم
 السرور ومن الاشتغال بالخلق الى حضرة الحق وذلك بوجوب كمال الالفة والبهجة يحكي عن أبي خبيزة ان
 حبة سقطت من سقف وتفرق الناس وكان أبو خبيزة في الصلاة ولم يشعر بها او وقعت الالكه في بعض
 أعضاء عروية بر الزبير واستأجروا الى قطع ذلك العضو فلما سرع في الصلاة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر
 عروية بذلك القطع وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان حين يشرع في الصلاة كانوا يسمعون من صدره
 أنزرا كازير المارجل ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى فلما رأيته أكبره وقطعن أيديهن فان النسوة ما غلب
 على قلوبهن بهال يوسف عليه السلام وصلت تلك الغلبة الى حيث قطعن أيديهن وما شعرن بذلك فاذا جاز
 هذا في حق البشر فلان يجوز عند استيلاء عظمة الله على القاب أولى ولأن من دخل على ملك مهيب فرعبا
 وتربه أبوا وبؤوه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لاجل ان استيلاء هيبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم
 فاذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازي فلان يجوز في حق خالق العالم أولى ثم قال أهل التحقيق بالعبادة
 لها ثلاث درجات (الدرجة الاولى) أن يعبد الله طمعا في الثواب أو هربا من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة
 وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا لان معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب وقد جعل الحق وسيلة الى نيل
 المطلوب ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من أحوال الخلق وجعل الحق وسيلة اليه فهو خبيث جدا
 (والدرجة الثانية) أن يعبد الله لاجل أن يتشرف بهبادته أو يتشرف بقبول تكليفه أو يتشرف
 بالانتساب اليه وهذه الدرجة أعلى من الاولى الا انها أيضا ليست كاملة لان المقصود بالذات
 غير الله (والدرجة الثالثة) أن يعبد الله لكونه الها وخالقا واهبا لكونه عبدا لله والالهية توجب
 الهيبة والعزة والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذا أعلى المقامات وأشرف الدرجات وهذا هو المسمى

والعبودية والنسب الاشارة بقول المصلي في أول الصلاة أصلى لله فانه لو قال أصلى لثواب الله أو لله رب من
عقابه فقدت صلاته واعلم ان العبادة والعبودية مقام عال شريف ويدل عليه آيات (الأول) قوله تعالى
في آخر سورة الحجر ولقد علم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك
حتى يأتيك اليقين والاستدلال بهم من وجهين (أحدهما) انه قال واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فأمر
محمد عليه السلام بالمواطبة على العبادة الى أن يأتيه الموت ومعناه انه لا يجوز له الاخلال بالعبادة في شيء
من الاوقات وذلك يدل على غاية جلالة أمر العبادة (وثانيهما) انه قال ولقد علم انك يضيق صدرك بما
يقولون ثم انه تعالى أمره بأربعة أشياء التسبيح وهو قوله فسبح والتحميد وهو قوله بحمد ربك والسجود وهو
قوله وكن من الساجدين والعبادة وهي قوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين وهذا يدل على ان العبادة تزيد
ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر وما ذل الا لان العبادة توجب الرجوع من الخلق الى الحق وذلك
يوجب زوال ضيق القلب (الآية الثانية) في شرف العبودية قوله تعالى سبحانه الذي أمرى بعبده
لما ولول ان العبودية أشرف المقامات والاباء وصفه الله بهذه الصفة في أعلى مقامات المعراج ومنهم من
قال العبودية أشرف من الرسالة لان العبودية ينصرف من الخلق الى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق الى
الخلق وأيضاً بسبب العبودية ينزع عن التصرفات وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات واللائق بالعبد
الانفصال عن التصرفات وأيضاً العبد يتكفل المولى باصلاح مهماته والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات
الامة وشأن ما بينهما (الآية الثالثة) في شرف العبودية ان عيسى أول ما نطق قال انى عبد الله وصار
ذكره لهذه الحكمة سبباً لطهارة أتمه ولبراء وجوده عن الطعن وصار مقفلاً لكل الخيرات ودافعاً لكل
الافات وأيضاً لما كان أول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة كما قال تعالى ورافعك الى
والنكته ان الذي ادعى العبودية بالقول رفع الى الجنة والذي يدعيها بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محروماً
عن الجنة (الآية الرابعة) قوله تعالى اوصى عليه السلام انى أنا لله لا اله الا أنا فاعبدنى فى أمره بعد
التوحيد بالعبودية لان التوحيد أصل والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة ولا تقوام لاحدهما
الا بالآخر فهذه الايات دالة على شرف العبودية وأما المعلق فظاهر وذلك لان العبد محدث ممكن
الوجود لذاته فلولا تأثير قدرة الحق فيه لبقى في ظلة العدم وفي فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلاً عن
كمالات الوجود فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه آثار وجوده واجتاده حصل له الوجود وكمالات
الوجود ولا معنى لكونه مقدور قدرة الحق ولكونه متعلق بيجاد الحق الا العبودية في كل شرف وكل وجهة
وفضيلة وممرة ومتممة حصلت للعبد فلما حصلت بسبب العبودية ثبت ان العبودية مفتاح الخيرات
وعنوان السعادات ومطلع الدرجات ويلبوع الكرامات فلهذا السبب قال العبد اياك نعبد واياك نستعين
وكان على كرم الله وجهه يقول كفى بخراً أن أكون لك عبداً وكفى بى شرفاً أن تكون لى رباً اللهم انى
وجدتك الها كما أردت فاجعلنى عبداً كما أردت (الفائدة السادسة) اعلم ان المقامات محصورة في مقامين
معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور فى قوله وأوفوا بعهدى أوف
بعهدكم أما معرفة الربوبية فكما لها مذكور فى قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين
فكون العبد مستقلاً من العدم السابق الى الوجود يدل على كونه الها وحصول الخيرات والسعادات للعبد
حال وجوده يدل على كونه رباً رحماً نارحماً وأحوال معاد العبد تدل على كونه مالك يوم الدين وعند
الاحاطة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على أقصى القايات وبعدها جاءت معرفة العبودية ولها مبدء
وكمال وأول وآخر أقام مبدءاً لها وأولها فهو الاشتغال بالعبودية وهو المراد بقوله اياك نعبد وأما كمالها فهو أن
يعرف العبد انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله فعند ذلك
يستعين بالله فى تحصيل كل المطالب وذلك هو المراد بقوله واياك نستعين والتمام الوفاء بعهد الربوبية وبعهد
العبودية ترتب عليه طاب الفائدة والثمرة وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب شريف رفيع عال

يمنع في القول حصول ترتيب آخر أشرف منه (الفائدة السابعة) لقائل أن يقول قوله الحمد لله رب
 العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله اياك نعبد واياك نستعين انتقال من
 لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب فالفائدة فيه قلنا فيه وجوه (الاول) ان المصلي كان أجنبيا عند الشروع في
 الصلاة فلا يجرم أن يثني على الله بألفاظ المغايبية الى قوله مالك يوم الدين ثم انه تعالى كانه يقول له حدثني وأقررت
 بكوني الهارب ارجو انار حيا مالكا يوم الدين فتم العبد أنت قدر فمنا الحجاب وأبد لنا البعد بالقرب فتكلم
 بالخطابية وقول اياك نعبد (الوجه الثاني) ان أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة ألا ترى ان
 الانبياء عليهم السلام اسألوا ربهم شافهوه بالسؤال فقالوا ربنا ظلمنا أنفسنا وربنا اغمر لنا ورب هب لي
 ورب أوفى والسبب فيه ان الرقمن الكريم على سبيل المشافهة والخطابية بعيد وأيضا العبادة خدمة
 والخدمة في الحضور أولى (الوجه الثالث) ان من أول السورة الى قوله اياك نعبد ثناء والثناء في الغيبة
 أولى ومن قوله اياك نعبد واياك نستعين الى آخر السورة دعاء والدعاء في الحضور أولى (الوجه الرابع)
 العبد لما شرع في الصلاة وقال نويت أن أصلي تقربا الى الله فينوي حصول القرينة ثم انه ذكر بعد هذه التسمية
 أو بامان الثناء على الله فاقضى كرم الله اجابته في تحصيل تلك القرينة فنهله من مقام الغيبة الى مقام
 الحضور فقال اياك نعبد واياك نستعين (الفصل السادس) في قوله واياك نستعين اعلم انه ثبت
 بالدلائل العقلية انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ويدل عليه
 وجوه من العقل والنقل أما العقل فمن وجوه (الاول) ان القادر ممتكن من الفعل والتزل على السوية
 فيالم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد والاعانة في الطلب فهو من الله تعالى
 فثبت ان العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل الا باعانة الله (الثاني) ان جميع الخلائق يطلبون الدين الحق
 والاعتقاد الصديق مع استوائهم في القدرة والعقل والجد والطلب فقوز البعض بدرلك الحق لا يكون
 الا باعانة معين وماذا للمعين الا الله تعالى لان ذلك المعين لو كان بشرا او ملكا لكان الطلب فيه (والثالث)
 ان الانسان قد يطالب بشئ ممتدة مديدة ولا يأتي به ثم في اثنا حال أو وقت يأتي به ويقدم عليه ولا يتفق له تلك
 الحالة الا اذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه الى ذلك الفعل فالقاء تلك الداعية في القلب وازالة الدواعي
 المعارضة لها ليست الا من الله تعالى ولا معنى للاعانة الا ذلك وأما النقل فيدل عليه آيات (أولها) قوله واياك
 نستعين (وثانيها) قوله استعينوا بالله وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الآية أما الجبرية فقالوا
 لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فائدة وأما القدرية فقالوا الاستعانة انما تتحسن
 لو كان العبد ممتكنا من أصل الفعل فتبطل الاعانة من الغير اما ما لم يقدر على الفعل لم تكن للاستعانة فائدة
 وعندى ان القدرة لا تؤثر في الفعل الامع الداعية الجازمة فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية
 الجازمة وازالة الداعية الصارفة ولذا كرمنا في هذه الحكمة من اللطائف والفوائد (الفائدة الاولى) لقائل
 أن يقول الاستعانة على العمل انما تتحسن قبل الشروع في العمل وهاهنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقبيه
 واياك نستعين فما الحكمة فيه والجواب من وجوه (الاول) كان المصلي يقول شرعت في العبادة فاستعين
 بك في اتمامها فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها (الثاني) كان الانسان
 يقول يا الهى انى أتيت بنفسى الا انى قلبا يفرمنى فاستعين بك في احضاره وكيف وقد قال عليه السلام
 قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فدل ذلك على ان الانسان لا يمكنه احضار القلب الا باعانة الله
 (الثالث) لا أريد في الاعانة غير لا جبريل ولا ميكائيل بل اريد له وحده واقترن في هذا المذهب بالخليل عليه
 السلام لانه لما قيد غر وذر جليه ويديه ورماه في النار جاء جبريل عليه السلام وقال له هل لك من حاجة فقال
 أما املك فلا فقال له قال حسبي من سؤالي علمه بجالي بل رعبا أريد على الخليل في هذا الباب وذلك لانه قيد
 رجلاه ويده لا غير وأما أنا فقيمت رجلى فلا أسير ويدي فلا أحر كهما وعيني فلا أنظر بهما وأذني فلا أسمع
 بهما ولساني فلا أتكلم به وكان الخليل مشرفا على نار غر وذر وأما مشرف على نار جهنم فكما لم يرض الخليل

عليه السلام بغيرك معينا فكذا لا أريد معينا غيرك فإياك نعبد وإياك نستعين فكأنه تعالى يقول أنبت
 بفعل الخليل وزدت عليه فحين زيدا أيضا في الجزاء لأن ثمة قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم وأما
 أنت فقد نجيتك من النار وأوصلناك إلى الجنة وزدناك سماع الكلام القديم ورؤية الموجود القديم وكما أنا
 قلنا النار غر وذيانار كوني بردا وسلاما على إبراهيم فكذلك تقول لك نار جهنم جريا مؤمن قد أطفأ نورك لهي
 (الراجع) إياك نستعين أي لا نستعين بغيرك وذلك لأن ذلك الغير لا يمكنه اعانتى الا اذا أعنته على تلك الاعانة
 فإذا كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك فلا قطع هذه الوسطة وانتصر على اعانتك (الوجه الخامس)
 قوله إياك نعبد يقتضى حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب فاردف بقوله وإياك
 نستعين ليدل ذلك على أن تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة
 الله فالله هو من ذكر قوله وإياك نستعين ازالة العجب واقفاء تلك النخوة والكبر (الفصل السابع)
 في قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه فوائد (الفائدة الاولى) لقائل أن يقول المصلى لآبته وأن يكون
 مؤمنا وكل مؤمن مهتد فأصل مهتد فاذا قال اهدنا كان جاريا مجرى أن من حصص له الهداية فانه يطلب
 الهداية فكان هذا طلبا للتصديق الحاصل وانه محال والعلماء أجابوا عنه من وجوه (الاول) المراد منه
 صراط الاولين في تحمل المشاق العظيمة لأجل مرضاة الله تعالى يحكى أن نوحا عليه السلام كان يضرب
 في كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه وكان يقول في كل مرة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فان قيل ان
 رسولنا عليه السلام ما قال ذلك الامرة واحدة وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم أن يقال ان نوحا عليه
 السلام كان أفضل منه والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الاخلاق الفاضلة
 من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ الفاتحة في كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول بهذه الكلمة
 أكثر من تكلم نوح عليه السلام بها (الوجه الثاني) في الجواب ان العلماء يذو ان في كل خلق من
 الاخلاق طرف في تفریط وافرط وهما مذمومان والحق هو الوسط ويتأ كذلك بقوله تعالى وكذلك
 جعلناكم أمة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب فالؤمن بعد ان عرف الله بالدليل صار مؤمنا مهتديا
 أما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الافراط والتفريط
 في الاعمال الشهوانية وفي الاعمال الغضبية وفي كيفية انفاق المال فالؤمن يطلب من الله تعالى أن يهديه
 الى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط في كل الاخلاق وفي كل الاعمال وعلى
 هذا التفسير قال زائل (الوجه الثالث) ان المؤمن اذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من
 أقسام الممككات الا وفيه دلالة على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته وزعمنا صريح دين الانسان
 بالدليل الواحد وبقي غافلا عن سائر الدلائل فقوله اهدنا الصراط المستقيم معناه عزنا يا الهنا ما في كل شيء
 من كيفية دلالة على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك وعلى هذا التقدير قال زائل (الوجه الرابع)
 انه تعالى قال واثبتهم الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض وقال أيضا
 لمجد عليه السلام وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وذلك الصراط المستقيم هو أن يكون الانسان
 مع رضاء عما سوى الله مقبلا بكلمة قلبه وفكره وذكره على الله فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد أن يهديه
 الله الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة مثاله أن يصير بحيث لو أمر بدينج ولده لاطاع كما فعله
 إبراهيم عليه السلام ولو أمر بأن يتقاد ليدبحه غيره لاطاع كما فعله اسمعيل عليه السلام ولو أمر بأن يرمى
 نفسه في البحر لاطاع كما فعله يونس عليه السلام ولو أمر بأن يتلذذ بالشرع لم يمتنع منه بعد بلوغه في المنصب الى
 أعلى الغايات لاطاع كما فعله موسى مع الخضر عليه السلام ولو أمر بأن يصبر في الامر بالمعروف والنهي عن
 المنكر على القتل والتفريق نصفين لاطاع كما فعله يحيى وزكريا عليهم السلام فالمراد بقوله اهدنا الصراط
 المستقيم هو الاقدياء بآداب الله في الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء ولا شك ان هذا مقام شديد
 هائل لأن أكثر الخلق لا طاعة لهم به الا ان يقول أيها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا فانه لا يصديق أمر في دين

الله الاتسع لان في هذه الآية ما يدل على اليسر والسهولة لانه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل
 قال صراط الذين أنعمت عليهم فليكن نيتك عند قراءه هذه الآية أن تقول يا الهي ان والدي رأيته ارتكب
 الكبائر كما ارتكبتها وأقدم على المعاصي كما أقدمت عليها ثم رأيته لما قرب موته تاب وأتاب غفرت له بالنجاة
 من النار والفوز بالجنة فهو بمن أنعمت عليه بأن وفقته للتوبة ثم أنعمت عليه بأن قبلت توبته فأنا أقول
 اهدنا الى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا للجنة التائبين فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الانبياء
 عليهم السلام فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم (الوجه الخامس) كان الانسان يقول في الطرق
 كثيرة الاحباب يجرونني الى طريق والاعداء الى طريق ثان والشیطان الى طريق ثالث وكذا القول
 في الشهوة والغضب والحقد والحسد وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد
 والرفض والخروج والعقل الضعيف والعمر قصير والصناعة طويلة والتجربة خطيرة والقضاء عسير وقد تحيرت
 في الكل فاهديني الى طريق أخرج منه الى الجنة والمستقيم السوي الذي لا غلط فيه يحكي عن ابراهيم بن
 آدم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على ناقه فقال يا شيخ الى أين فقال ابراهيم الى بيت الله قال
 كأنك مجنون لا أرى لك مراكبا ولا زاد والسفر طويل فقال ابراهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنك لا تراها
 قال وما هي قال اذا نزلت على بليدة ركبت مراكب الصبر واذا نزلت على نعمة ركبت مراكب الشكر واذا نزل
 في القضا ركبت مراكب الرضا واذا دعيتي النفس الى شيء علمت ان ما بيني من العمر أقل مما مضى فقال
 الاعرابي سر يا ابن الله فانت الراكب وأنا الراجل (الوجه السادس) قال بعضهم الصراط المستقيم
 الاسلام وقال بعضهم القرآن وهذا لا يصح لان قوله صراط الذين أنعمت عليهم يدل من الصراط المستقيم
 واذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط من أنعمت عليهم من المتقدمين ومن تقية منا من الامم ما كان
 لهم القرآن والاسلام واذا بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا صراط المحققين المستحقين للجنة وانما قال الصراط
 ولم يقل السبيل ولا الطريق وان كان الحل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا للصراط جهنم فيكون الانسان
 على مزيد خوف وخشية (القول الثاني) في تفسير اهدنا أي يتساعى على الهداية التي وهبها منا وظهره
 قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا أي يتساعى على الهداية فيكم من عالم وقعت له شبهة ضعيفة في خاطره
 فزاع وذلل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم (الفائدة الثانية) لقائل أن يقول لم قال
 اهدنا ولم يقل اهدني والجواب من وجهين (الاول) ان الدعاء مهما كان أعم كان الى الاجابة أقرب
 كان بعض العلماء يقول لتلازمة اذ اقرأتم في خطبة السابق ورضى الله عنك وعن جماعة المسلمين ان توتي
 في قولك رضى الله عنك فحسن والا فلا حرج ولكن اياك وان تنساني في قولك وعن جماعة المسلمين لان قوله
 رضى الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز أن لا يقبل وأما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد وأن يكون في المسلمين
 من يستحق الاجابة واذا أجاب الله الدعاء في البعض فهو أكرم من أن يرد في الباقي ولهذا السبب فإن
 السنة اذا أراد ان يذكر دعاء أن يصلي أو لا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلاة
 على النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا لان الله تعالى يجيب الدعاء في صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اذا
 أجيب في طريق دعائه امتنع أن يرد في وسطه (والثاني) قال عليه السلام ادعوا الله بالسنة
 ما عصيتهم اهلوا يا رسول الله ومن نسبك الى السنة قال يدعو بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه وهو
 ما عصي بلسانك (والثالث) كانه يقول أيها العبد ألسنت قالت في قول السورة الحمد لله وما قالت أحمده الله
 فذكرت أولا حمد جميع الحامدين فكذلك في وقت الدعاء اشرکہم فقل اهدنا (الرابع) كان العبد يقول
 سمعت رسول الله يقول الجماعة رحمة والفرقة عذاب فلما أردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما
 ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك تعبد ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت
 ويا الله أنت بيني وبينهم فقلت اهدنا الصراط المستقيم ولما طلبت الاقتداء
 بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين أنعمت عليهم ولما طلبت الفرار من المردودين فررت

من الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فإلمأ فارق الانبياء والصالحين في الدنيا فأرجو أن لا أفارقهم في القيامة قال تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين الآتية (الفائدة الثالثة) اعلم أن أهل الهندسة قالوا الخط المستقيم أقصر خط يصل بين نقطتين فالخصل أن الخط المستقيم أقصر من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يقول لهذا الصراط المستقيم لوجوه (الاول) أنه أقرب الخطوط وأقصرها وأبناجر فلا يليق بضعتي إلا الطريق المستقيم (والثاني) أن المستقيم واحد وما عداها معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج فيشبه الطريق على أما المستقيم فلا يشبه غيره فكان العبد من الخوف والافتقار أقرب إلى الأمان (والثالث) الطريق المستقيم يوصل إلى المقصود والمعوج لا يوصل إليه (والرابع) المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الأسباب سأل الصراط المستقيم والله أعلم

(الفصل الثامن) في تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم وفيه فوائد (الفائدة الاولى) في حد النعمة وقد اختلف فيها فمنهم من قال إنها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان إلى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان إلى الغير قالوا وانما زادنا هذا القيد لأن النعمة يستحق بها الشكر وإذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر والحق أن هذا القيد غير معتبر لأنه يجوز أن يستحق الشكر بالاحسان وإن كان فعلة محظورا لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب فأى امتناع في اجتماعهما لا ترى أن الفاسق يستحق بانعامه الشكر والذم بعبودية الله فلم لا يجوز أن يكون الأمر هاهنا كذلك وترجع إلى تفسير المذموم كوريقول أما قولنا المنفعة فلا أن المضرة المحضة لا تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان لأنه لو كان نفعاً حقيقاً وقصد الفاعل به نفع نفسه لا نفع المفعول به لا يكون نعمة وذلك كمن أحسن إلى جاريته لم يرجع عليه إذا عرفت حد النعمة فيتم فرج عليه (الفرع الاول) اعلم أن كل ما يصل إلى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم إن النعمة على ثلاثة أقسام (أحدها) نعمة تفردها الله بما يجادها فهو أن خلق ورزق (وثانيها) نعمة وصلت إليها من جهة غير الله في ظاهر الأمر وفي الحقيقة فهي أيضا غايات من الله تعالى وذلك لأنه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك المنعم والخالق لإداعية الانعام تلك النعمة في قلب ذلك المنعم إلا أنه تعالى لما أجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ولو كان المشكور في الحقيقة هو الله تعالى وهذا قال إن أشكرني ولو أديك إلى المصير فبسد أنفسي تنبها على أن انعام الخلق لا يتم إلا بانعام الله (وثالثها) نعم وصلت من الله إلى العبد طاعة تباها هي أيضا من الله تعالى لأنه لو لا أن الله سبحانه وتعالى وفقنا للطاعات وأعتنا عليهم وهذا نالها وأزاح الاعذار عنا والما وصلنا إلى شيء منها فظهر به هذا التقرير أن جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى (الفرع الثاني) أن أول نعم الله على العبد هو أن خلقهم أحياء وبذل عليه العقل والنقل أما العقل فهو أن النبي لا يكون نعمة إلا إذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به إلا عند حصول الحياة فإن الجهاد والميت لا يمكنه أن ينتفع بشيء ثبت أن أصل جميع النعم هو الحياة وأما النقل فهو أنه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم قال عقيبته هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا فبدأ بالحياة ونهى بذكر الأشياء التي ينتفع بها وذلك يدل على أن أصل جميع النعم هو الحياة (الفرع الثالث) اختلفوا في أنه هل لله تعالى نعمة على الكافر أم لا فقال بعض أصحابنا ليس لله تعالى نعمة على الكافر نعمة وقالت المعتزلة لله تعالى الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج الأصحاب على صحة قولهم بالقرآن والمعقول أما القرآن فآيات (أحدها) قوله تعالى صراط الذين أنعمت عليهم وذلك لأنه لو كان لله تعالى الكافر نعمة لكانوا إذا خلبت قوله أنعمت عليهم ولو كان كذلك لكان قوله أهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم طلبا للصراط الكفار وذلك باطل فثبت بهذه الآية أنه ليس لله نعمة على الكفار فان قالوا أن قوله الصراط يدفع ذلك قلنا أن قوله صراط الذين أنعمت عليهم يدل على قوله

الصراط المستقيم فكان التقدير اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم - وحيد - نذيعود المحذور المذكور
 (والآية الثانية) قوله تعالى ولا تحسبن الذين كفروا انهم انما على لهم خيرا لانفسهم انما على لهم لي زادوا انما
 وأما المعقول فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كك القطرة في البحر و مثل هذا
 لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم في الحلواء لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير
 في مقابلة ذلك الضرر الكثير فكذا هاهنا وأما الذين قالوا ان الله على الكافرين نعم كثيرة فقد احتجوا بآيات
 (اهداهم) قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل
 لكم الارض فراشا والسماء بناء فنسب على انه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة (وثانيها)
 قوله كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم كذبتم على الله (ورابعها) قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول
 تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم (ورابعها) قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول
 ابليلس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولولم تحصل النعم لم يلزم الشكور ولم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور
 لان الشكر لا يمكن الا عند حصول النعمة (الفائدة الثانية) قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
 أنعمت عليهم - يدل على امامة أبي بكر رضي الله عنه لانا ذكرنا ان تقدير الآية اهدنا صراط الذين أنعمت
 عليهم والله تعالى قد بين في آية أخرى ان الذين أنعم الله عليهم من هم فقال أولئك الذين أنعم الله عليهم من
 النبيين والصديقين الآية ولا شك ان رأس الصديقين ورئيسهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه فكان معنى
 الآية ان الله أمرنا ان نطلب الهداية التي كان عليها أبو بكر الصديق وسائر الصديقين ولو كان أبو بكر ظالما لما
 جاز الاقتداء به فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على امامة أبي بكر رضي الله عنه (الفائدة الثالثة) قوله
 أنعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه نعمة وهذه النعمة اما أن يكون المراد منها نعمة الدنيا أو نعمة الدين
 ولا يطل الاولى ثبت ان المراد منه نعمة الدين فتقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول
 الايمان وأما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خالصا عن سائر النعم الدينية وهذا يدل على ان المراد
 من قوله أنعمت عليهم هو نعمة الايمان فراجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
 أنعمت عليهم انه طلب لنعمة الايمان واذا ثبت هذا الاصل فتقول يتفرع عليه أحكام (الحكم
 الاول) انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة نعمة الايمان وانما الآية صريحة في ان الله تعالى هو المنعم بهم هذه
 النعمة ثبت ان خالق الايمان والمعطى للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان
 أعظم النعم فلو كان فاعله هو العبد لكان انعام العبد أشرف وأعلى من انعام الله ولو كان كذلك لما حسن
 من الله أن يذكر انعامه في معرض التعظيم (الحكم الثاني) يجب أن لا يلقى المؤمن مخلدا في النار لان
 قوله أنعمت عليهم مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ولولم يكن له أثر في دفع العقاب المؤبد لمكان قليل
 الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم (الحكم الثالث) دلت الآية على انه
 لا يجب على الله رعاية الصلاح والاصلاح في الدين لانه لو كان الارشاد واجبا على الله لم يكن ذلك انعاما لان
 أداء الواجب لا يكون انعاما وحيث سماه الله تعالى انعاما علمنا انه غير واجب (الحكم الرابع) لا يجوز أن
 يكون المراد بالانعام هو ان الله تعالى أقدر المكاف عليه وأرشد اليه وأزاح اعذاره وعلمه عنه لان كل ذلك
 حاصل في حق الكفار فلما خص الله تعالى بعض المكافين بهذا الانعام مع ان هذا الاقدار وازاحة العذر
 في حق الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة الموانع عنه

(الفصل التاسع) في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) المشهور ان
 المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب عليه والضالين هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا
 من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل وقيل هذا ضعيف لان متكرري الصانع والمشركين أخذت ديننا
 من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم أولى بل الاولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ
 في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد لان الانقطاع والتعبد

خلاف الامل ويحتمل أن يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى
 بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس آيات من أول البقرة ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله ان الذين كفروا
 ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول بائنا فكذاها ما يثبت أبداً كذا المؤمنون وهو قوله
 أنعمت عليهم ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله تغير المغضوب عليهم ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ولا
 الضالين (الفائدة الثانية) لما حصرهم الله عليهم لم يكونوا ضالين امتنع كونهم مؤمنين والالزم
 انقلاب خبر الله الصدق كذا وبذلك محال والمغضى الى المحال محال (الفائدة الثالثة) قوله غير
 المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على أن أحداً من الملائكة والأنبياء عليهم السلام ما أقدم على عمل يخالف
 قول الذين أنعم الله عليهم ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد الذين أنعم الله عليهم لانه لو صدر عنه ذلك لكان
 قد ضل عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين لما جاز لاقتدائهم ولا الاهتداء
 بطريقهم ولكانوا خارجين عن قوله أنعمت عليهم ولما صحت أن ذلك باطلا علمناهم هذه الآية عصاة الأنبياء
 والملائكة عليهم السلام (الفائدة الرابعة) الغضب تغير يحصل عند غلبان دم القلب شهوة الانتقام
 واعلم أن هذا على الله تعالى محال لكن هاهنا قاعدة كلية وهي أن جميع الاعراض النفسانية أعنى الرحمة
 والفرح والسرور والغضب والحياة والغيرة والمكر والخداع والتكبر والاستهزاء أوائل وأواخرها غايات ومثاله
 الغضب فإن أوله غلبان دم القلب وغايته ارادة ابطال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله
 تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غلبان دم القلب بل على غايته الذي هو ارادة الاضرار وأيضاً الحياة له أول
 وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياة في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على
 انكسار النفس وهذه قاعدة مشترقة في هذا الباب (الفائدة الخامسة) قالت المعتزلة غضب الله عليهم
 يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم والالكان الغضب عليهم ظلماً من الله تعالى وقال أصحابنا ما ذكر
 غضب الله عليهم وأتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على أن غضب الله عليهم علمه أنكونهم ضالين وحينئذ
 تكون صفة الله تعالى مؤثرة في صفة العبد أما لو قلنا أن كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم أن تكون
 صفة العبد مؤثرة في صفة الله تعالى وذلك محال (الفائدة السادسة) أول السورة مشتمل على الحمد لله
 والثناء عليه والمدح له وآخرها مشتمل على الذم لأمراضين عن الايمان به والاقرار بطاعته وذلك يدل على أن
 مطلع الخبرات وعنوان السمات هو الاقبال على الله تعالى ومطالع الآفات ورأس الخسافات هو الاعراض
 عن الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته (الفائدة السابعة) دلت هذه الآية على
 أن المكافئين ثلاث فرق أهل الطاعة واليهام الاشارة بقوله أنعمت عليهم وأهل المعصية واليهام الاشارة بقوله
 غير المغضوب عليهم وأهل الجهل في دين الله والكفر واليهام الاشارة بقوله ولا الضالين فإن قيل لم قدم ذكر العصاة
 على ذكر الكفرة قلنا لان كل واحد يحترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن القسوة فكان أهم فلهذا السبب قدم
 (الفائدة الثامنة) في الآية سؤال وهو ان غضب الله انما تولد عن علمه بصدد والقبیح والجنابة عنه فهذا
 العلم اما ان يقال انه قديم أو محدث فان كان هذا العلم قديماً فلم يخلق ولم أخرجه من العدم الى الوجود مع علمه
 بأنه لا يستفيد من دخوله في الوجود الا العذاب الدائم ولأن من كان غضبان على الشيء كيف يعقل اقدمه
 على ايجاده وعلى تكوينه وأما ان كان ذلك العلم حادثاً ما كان البارئ تعالى محلاً للحوادث ولانه يلزم أن
 يفتقر احداث ذلك العلم الى سبب علم آخر ويتسلسل وهو محال وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
 (الفائدة التاسعة) في الآية سؤال آخر وهو ان أنعم الله عليه امتنع أن يكون مغضوباً عليه وأن
 يكون من الضالين فما ذكر قوله أنعمت عليهم فما الفائدة في أن ذكر عقيب غير المغضوب عليهم ولا الضالين
 والجواب الايمان انما يكمل بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتد لا تقوله
 مرأط الذين أنعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف
 الكامل وحينئذ يقوى الايمان بركنيه وطرفيه وينتهي الى حد الكمال (الفائدة العاشرة) في الآية

١١٤
 وقال آخر ما الحكمة في انه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين أنعم الله عليهم والمردودين
 فريقين المغضوب عليهم والضالين والجواب ان الذين كانت نعم الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته
 والخير لاجل العمل به فهو لا هم المرادون بقوله أنعمت عليهم فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب
 عليهم كما قال تعالى ومن يقتل ومنا مع عدم الجزاء جهنم خالد فيها وغضب الله عليه وأمنه وان اختل قيد
 العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وهذا آخر كلامنا في تفسير كل واحدة من آيات
 هذه السورة على التفصيل والله أعلم

(القسم الثامن) الكلام في تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول

(القسم الثاني) الكلام في نفسه يجمع هذه السور
 (الفصل الاول) في الامراز العقلية المستنبطة من هذه السورة اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة
 وعالم الآخرة عالم الصفا فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالأصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل
 فكل مافي الدنيا فلا بد له في الآخرة من أصل والا كان كالشجرة بلا ثمرة ومثل لول بلاد ايل فعالم الروحانيات عالم
 مافي الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا كان كالحجر بلا ثمره ومن طاعته وتحت أمره ونهيها
 وأن يكون منها واحد هو أشرفها وأعلاها وأعلىها وأجملها وأبهرها ويكون مساوياً في طاعته وتحت أمره ونهيها
 كما قال ذي قوة عند ذى العرش **مكين** مطاع ثم أمين وأيضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو أشرف
 كما قال ذي قوة عند ذى العرش **مكين** مطاع ثم أمين وأيضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو أشرف
أئنف ص هذا العالم وأكملها وأعلاها وأجملها وأبهرها ويكون مساوياً في طاعته وتحت أمره ونهيها
 فما طاع الأول هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني هو المطاع في عالم الجسمانيات فذا لم يطاع العالم
 الأعلى وهذا مطاع العالم الأسفل وما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالاشرب وجب أن
 يكون بين هذين المطاعين ملاقات ومقارنة ومحاسبة فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم
 الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري وهم ما بينهما امر السعادات
 في الآخرة وفي الدنيا واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر في الدعوة الى الله وهذه
 الدعوة انما تنتم بأمر سبعة مذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآية
 ويندرج في احكام الرسل قوله لا نفرق بين أحد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدء وهي معرفة
 الربوبية ثم ذكر بعد ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبني على أمرين أحدهما المبدأ والثاني الكمال
 فالبدء هو قوله تعالى وقالوا سمعنا وأطعنا لان هذا المعنى لا يتم منه لمن يريد الذهاب الى الله وأما الكمال
 فهو القول بكل على الله والاتجاه بالكيفية اليه وهو قوله غفرانك ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية
 والطاعات الانسانية والاتجاه بالكيفية الى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة ثم اذا تمت معرفة
 الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وقعت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصليين
 المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد
 من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان مراتب ثلاثة المبدأ والوسط والمعاد أما المبدأ فانما يكمل معرفته
 بمعرفة أمور أربعة هي معرفة الله والملائكة والكذب والرسل وأما الوسط فانما يكمل معرفته بمعرفة
 أمرين هما أطعنا واصيب عالم الاجساد وغفرانك ربنا نصيب عالم الارواح وأما النهاية فهي انما تنتم بأمر
 واحد وهو قوله واليك المصير فان بدء الامر أربعة وفي الوسط صار اثنين وفي النهاية صار واحداً وانما ثبت هذه
 المراتب السبع في المعرفة لتفرغ عنها سبع مراتب في الدعاء والتضرع فأوله قوله ربنا لا تؤاخذنا نسياننا
 أو أخطائنا وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله الذي كرمكم كثيراً وقوله واذكر
 ربك اذا نسيت وقوله تذكروا فاذا هم محضرون وقوله واذ كرام ربك وهذا الذكركر انما يحصل بقوله
 بسم الله الرحمن الرحيم (وثانيها) قوله ربنا ولا تجعل عمل علينا اصرا كما جعلته على الذين من قبلنا وادفع
 الاصرار والاصرار هو النقل ويجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين (وثالثها) قوله

ربنا ولا نجعلنا مالا طاعة لاسبابه وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك هو قوله الرحمن الرحيم (ورابعها) قوله واعف عنا لانك أنت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله مالك يوم الدين (وخامسها) قوله تعالى واغفر لنا لاننا في الدنيا عبيدنا لك واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين (وسادسها) قوله وارحنا لاننا طلبة الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم (وسابعها) قوله أنت مولانا فانفسنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة في آخر سورة البقرة ذكرها محمد عليه السلام في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض أثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فنقرأها في صلواته صعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر فكانت هذه الانوار في عهد محمد عليه السلام من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن

(الفصل الثاني) في مدخل الشيطان اعلم ان المدخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة والغضب والهوى فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب أعظم منه والغضب آفة لكن الهوى أعظم منه فقوله تعالى ان الصلاة تنهي عن الفحشاء المراد آثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبغى المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظما لنفسه وبالغضب يصير ظما للغير وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله أن يتركه فان ظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الانسان نفسه فظلم الذي لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذي عسى الله أن يتركه هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه السبعة في بني آدم تولد منها سبع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر حاسدا اذا حسد كما ختم مجامع الخبايا الشيطانية بالوسوسة وهو قوله يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس فليس في بني آدم أشد من الحسد كما انه ليس في الشياطين أشد من الوسوسة بل قيل الحاسد أشد من ابليس لان ابليس روى انه اتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الهاماجهلتني فلما دخل قال فرعون أنعرف في الارض شر امي ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذا عرفت هذا فنعرف اصول الاخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة والاولاد والنتائج هي هذه السبعة المذكورة فأنزل الله تعالى سورة الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جله القرآن كالنتائج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة اما بيان ان الامهات الثلاثة في مقابلة الامهات الثلاثة فنقول ان من عرف الله وعرف انه لا اله الا الله تباعد عنه الشيطان والهوى لان الهوى الهوى الهوى الله يعبد بدليل قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى يا موسى خالف هو الخافى ما خلقت خلقا نازعنى في ملكي الا الهوى ومن عرف انه رحن لا يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحن ومن عرف انه رحيم وجب انه يشبهه به في كونه رحيبا واذا صار رحيبا لم يظلم نفسه ولم يظلمها بالافعال البهيمية وأما الاولاد السبعة فهي في مقابلة الآيات السبع وقبل أن نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة أخرى وهي انه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس السورة وذكر معها اسمين آخرين وهما الرب والمالك فالرب

قريب من الرحيم لقوله سلام قولاً من رب رحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى المالك يومئذ الحق
 للرحمن فخصت هذه الاسماء الثلاثة الرب والمالك والاله فلهذا السبب ختم الله آخر سور القرآن عليها والتقدير
 كأنه قيل ان أئمة الشيطان من قبل الشهوة فقل أعوذ برب الناس وان أئمة من قبل الغضب فقل ملك
 الناس وان أئمة من قبل الهوى فقل اله الناس وانرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فقول من قال الحمد لله
 فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزال الشهوة ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخذه فيما وجد
 فاندفعت عنه آفة الشهوة ولذا تم ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غرضه
 ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه آفة الغضب بولدها فاذا قال
 اهتنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى واذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره
 وشبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الايات السبع دافعة
 لتلك الاخلاق القبيحة السبعة

(الفصل الثالث) في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج اليه الانسان اليه في معرفة
 المبدأ والوسط والمعاد اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتمد في اثبات
 الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلاقة الانسان على ذلك ألا ترى ان ابراهيم عليه السلام قال ربني الذي يحيي
 ويميت وقال في موضع آخر ربكم وهو يدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي أعطى كل شيء
 خلقه ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في أول سورة البقرة يا أيها الناس
 اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في أول ما أنزله على محمد عليه السلام اقرأ
 باسم ربك الذي خلق الانسان من علق فهذه الايات الست تدل على انه تعالى استدلل بخلق الانسان
 باسم ربك الذي خلق الانسان من علق فهذه الايات الست تدل على انه تعالى استدلل بخلق الانسان
 على وجود الصانع تعالى واذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيراً واعلم
 ان هذا الدليل كما انه في نفسه هو دليل فكذلك هو ونفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعرف
 العبد بوجود الاله دليل ومن حيث انه نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجه
 وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انعاماً كان يستحق هو الحمد وحدوث بدن
 الانسان أيضاً كذلك وذلك لان تولد الاعضاء المختلفة للطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة
 الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدث هذه الاعضاء
 المختلفة يدل على وجود صانع عالم بالمعاني قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه
 الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان مستحقاً للحمد والثناء فقول
 الحمد لله يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وبكال حكمته وعلى كونه مستحقاً للحمد والثناء
 والتعظيم فكان قوله الحمد لله دالاً على جملة هذه المعاني وأما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله
 واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم الا هو ولا معبود غيره وأما قوله الرحمن الرحيم فيدل
 على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرام والفضل والاحسان قبل الموت
 وعند الموت وبعد الموت وأما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل بعد هذا
 اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ويظهر فيه الاتصاف للمظلومين من الظالمين ولولم يحصل
 هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحماناً رحيماً اذا عرفت هذا ظهر ان قوله الحمد لله يدل على وجود
 الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا والآخرة
 وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الارواح الآخرة والى هاهنا ما يحتاج اليه
 في معرفة الربوبية أما قوله اياك نعبد اياك نعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير
 العبودية وهي محصورة في نوعين الاعمال التي يأتي بها العبد والاثار المتفرعة على تلك الاعمال أما الاعمال
 التي يأتي بها العبد فلها ركبان (أحدهما) انبساطه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد (والثاني)

علمه بأن لا يـ كلمه الايمان به الا باعانة الله واليه الاشارة بقوله واياك نستعين وهاهنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر وأما الآثار المتفرعة على تلك الاعمال فهي حصول الهداية والاكتشاف والتجلى واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان أهل العالم ثلاث طوائف (الطائفة الاولى) الكاملون المحقون المخاصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير لاجل العمل به واليه الاشارة بقوله أنعمت عليهم (والطائفة الثانية) الذين أخذوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليه الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم (الطائفة الثالثة) الذين أخذوا بالاعتقادات الصحيحة وهم أهل البدع والكفر واليه الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين (أحدهما) أن يحاول تخصيصها بالفكر والنظر والاستدلال (والثاني) أن تصل اليه محمولات المتقدمين فتستكمل نفسها وقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين أنعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب أن يكون اقتدائه بأنوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة وتبرأ من أن يكون اقتدائه بالطائفة الذين أخذوا بالاعمال الصحيحة وهم المغضوب عليهم أو بالطائفة الذين أخذوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة وعند الوقوف على ما لخصناه بظهر ان هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية

(الفصل الرابع) قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي وإذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله جل جلاله وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمي عبدي وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدي عبدي وفي رواية أخرى فوض الى عبدي وإذا قال اياك نعبد وياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل فواضح هذا الحديث (الفائدة الاولى) قوله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين يدل على ان مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق كما قال تعالى ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم فلها وذلك لان أهم المهمات للعبد أن يستنير قلبه بمعرفة الربوبية ثم بمعرفة العبودية لانه انما خلق لرعاية هذا العهد كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انما خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا وقال يا بني اسر ائيل اذكر وانعمتي التي أنعمت عليك وأوفوا بعهدكم ولما كان الامر كذلك لا يجرم أنزل الله هذه السورة على محمد عليه السلام وجعل النصف الاول منها في معرفة الربوبية والنصف الثاني منها في معرفة العبودية حتى يكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بذلك العهد (الفائدة الثانية) الله تعالى سمي الفاتحة باسم الصلاة وهذا يدل على أحكام (الحكم الاول) ان عند عدم الفاتحة وجب أن لا تحصل الصلاة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من أركان الصلاة كما بقوله أعجبنا ويتأكد هذا الدليل بدلائل أخرى (أحدها) انه عليه السلام واظب على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه ولقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي (وثانيها) ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي (وثالثها) ان جميع المسلمين شرقا وغربا يصلون الا بقراءة الفاتحة فوجب أن تكون متابعتهم واجبة في ذلك لقوله تعالى ويتبع غير مبطل المؤمنين قوله ما تولى ونص له جهنم (ورابعها) قوله عليه السلام لا صلاة الا بقراءة الفاتحة الكتاب (وخامسها) قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وقوله فاقروا أمر وظاهره الوجوب فكانت قراءة ما تيسر من القرآن واجبة وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب أن تكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الامر (وسادسها) ان قراءة الفاتحة أحوط فوجب المصير اليها

لقوله عليه السلام دع ما يريك الى ما لا يريك (وسايعها) ان الرسول عليه السلام واظب على قرائتها
 فوجب أن يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى لا يحذر الذين يخالفون عن أمره (وثانها) انه لا نزاع
 بين المسلمين ان قراءة الفاتحة في الصلاة أفضل وأكمل من قراءة غير ما اذا ثبت هذا فنقول التكليف كان
 متوجها على العبادة بقائمة الصلاة والاصل في الثابت البقاء بحكم ما بالخروج عن هذه العهدة عند الانتهاء
 بالصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة وقد دللنا على ان هذه الصلاة أفضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة
 ولا يلزم الخروج عن العهدة بالعمل التامل الخروج عن العهدة بالعدم على النقص فعند اقامة الصلاة
 المشقة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة (وثانها) ان المقصود من الصلاة حصول ذكر
 القلب لقوله تعالى وأقم الصلاة لذكرى وهذه السورة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات الربوبية والعبودية
 والمقصود من جميع التكليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله هذه السورة معادلة لكل
 القرآن في قوله ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم فوجب أن لا يقوم غيرها مقامها البتة
 (وعاشرها) ان هذا الخبر الذي روينا يدل على ان عند فقد ان الفاتحة لا تحصل الصلاة (القائدة الثالثة)
 انه قال اذا خال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدى وفيه أحكام (أحدها) انه تعالى
 قال فاذا كررتي أذكر كم فيها هنالما أقدم العبد على ذكر الله لا جرم ذكره تعالى في ملائكة خير من ملائكة
 (وثانيها) ان هذا يدل على ان مقام الذكر مقام عال شريف في العبودية لانه وقع الابتداء به وبما يدل على
 كماله انه تعالى أمر بالذکر فقال اذكر كم ثم قال يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم
 قال المذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال ان الذين اتقوا اذا مسمهم طائف من الشيطان
 تذكروا فاذا هم مبصرون فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر
 (وثالثها) ان قوله ذكرني عبدى يدل على ان قولنا الله اسم علم لذاته المخصوصة اذ لو كان اسما متقاليا كان
 مفهوما مفهوما كليا ولو كان كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المعينة مذكورة بهذا اللفظ فظاهر ان لفظي
 الرحمن الرحيم لفظان كليان ثبت ان قوله ذكرني عبدى يدل على قولنا الله اسم علم أما قوله اذا قال الحمد لله
 يقول الله تعالى حمدني عبدى فهذا يدل على ان مقام الحمد أعلى من مقام الذكر ويدل عليه ان أول كلام
 ذكرني أتول خلق العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة قبل خلق آدم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وآخر
 كلام يذكرونه عند فناء العالم هو الحمد أيضا بدليل قوله تعالى في صفة أهل الجنة وآخر دعواهم ان الحمد لله رب
 العالمين والعقل أيضا يدل عليه لان الفكر في ذات الله غير ممكن لقوله عليه السلام تفكروا في الخلق ولا
 تفكروا في الخالق ولان الفكر في الشيء مسبوق بسبق تصويره وتصوره حتمية الحق غير ممكن فالفكر فيه غير
 ممكن فعلى هذا الفكر لا يمكن الا في أفعاله ومخلوقاته ثم ثبت بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض
 فكل من تفكر في مخلوقاته ومصلحته وعاقبته كان وقوفه على رغبته وفضله واحسانه أكثر فلا جرم كان الشئ متغالا
 بالحمد والثناء أكثر فلماذا قال الحمد لله رب العالمين وعند هذا يقول حمدني عبدى فشهد الحق سبحانه
 بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله واحسانه في ترتيب العالم الالهى والعالم الاسفل وعلى ان اسانه
 صار موافقا لعقله ومطابقا له وان غرق في بحر الايمان به والاقرار بكماله بقلبه ولسانه وعقله وبسانه بما أجل
 هذه الحالة وأما قوله واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمى عبدى ولما قال بسم الله
 الرحمن الرحيم فذكر الرحمن الرحيم وهما لم يقل الله عظمى عبدى وهما لما قال الرحمن الرحيم قال
 عظمى عبدى فما الفرق وجوابه ان قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكماله في ذاته وبكونه مكملا لغيره ثم قال
 بعد رب العالمين وهذا يدل على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد ليس له شريك فلما قال بعد
 الرحمن الرحيم دل ذلك على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل وال ضد
 والبتة في غاية الرحمة والفضل والكرام مع عباده ولا شك ان غاية ما يصل العقل والفهم والوهم اليه من تصور
 معنى التكامل والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال الله تعالى ها هنا عظمى عبدى وأما قوله

وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدى عبدى أى نزهنى وقد سنى عمالا ينبغي وتقريره انانرى في دار الدنيا
 كرون الظالمين متساطين على المظلومين وكون الاقوياء مستولين على الضعفاء ونرى العالم الزاهد الكامل
 في أضيق العيش ونرى الكافر الفاسق في أعظم أنواع الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة أرجم
 الراجين وأحكم الحاكمين فلولم يحصل المعاد والبعث والحشر حتى يتصف الله فيه للمظلومين من الظالمين
 ويوصل الى أهل الطاعة النواب والى أهل الكفر العقاب لكان هذا الاهمال والامهال ظلماً من الله على
 العباد أما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وهم الظالم فلهذا السبب قال تعالى ليجزي الذين أساءوا بما
 عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحق وهذا هو المراد من قوله تعالى مجدى عبدى الذى نزهنى عن الظلم وعن
 شيمه وأما قوله وإذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بينى وبين عبدى فهو اشارة الى سر مسئلة
 الجبر والقدر فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقداره على عمل الطاعة والعبادة ثم جاء بحث الجبر
 والقدر وهو انه مستعمل بالاتبان بذلك العمل أو غير مستعمل به والحق انه غير مستعمل به وذلك لان قدرة العبد
 اما أن تكون سالحة للفعل والترك أو اما أن لا تكون كذلك فان كلف الحق هو الاول امتنع أن تصير تلك القدرة
 مهذرا للفعل دون الترك الامر حرج وذلك المرجح ان كان من العبد عادات البحث فيه وان لم يكن من العبد فهو من
 الله تعالى فخلق تلك الداعية الخاصة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله واياك نستعين وهو المراد
 من قولنا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا أى لا تخلف في قلوبنا داعية تدعونا الى العقائد الباطلة والاعمال
 الفاسدة وهب لنا من لدنك رحمة وهذه الرحمة خلقى الداعية التى تدعونا الى الاعمال الصالحة والعقائد
 الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد
 واياك نستعين واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى هذا بينى وبين عبدى أما الذى منه فهو خلق الداعية
 الجازمة وأما الذى من العبد فهو ان عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الاثر عنه وهذا كلام دقيق
 لا بد من التأمل فيه وأما قوله وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله تعالى هذا العبدى والعبدى ما سأل
 وتقريره انانرى أهل العالم مختلفين في النقي والاثبات في جميع المسائل الالهية وفي جميع مسائل النبوات
 وفي جميع مسائل المعاد والشبهات غالبة والظلمات مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من
 الكثير الكثير وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل في العقول والافكار والبحث الكثير والتأمل الشديد
 فلولا هداية الله تعالى واعانته وانه يزين الحق في عين عقل الطالب ويقبح الباطل في عينه كما قال ولكن الله
 حبيب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان والالامتنع وصول أحد الى
 الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى هذه الحالة ويدل عليه ايضا ان المبطل لا يرضى بالباطل وإنما
 طالب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح فلو كان الامر باختياره لوجب أن لا يقع أحد في الخطأ ولما
 رأينا الاكثرين غرقوا في بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله تعالى ومعايعة قوى ذلك
 ان كل الملائكة والانبياء اطبة واعي ذلك أما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم
 الحكيم وقال آدم عليه السلام وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابراهيم عليه السلام لئن
 لم يهدنى ربى لا كونن من القوم الضالين وقال يوسف عليه السلام توفنى مسلماً والحقنى بالمالحين وقال
 موسى عليه السلام رب اشرح لى صدرى الآية وقال محمد عليه السلام ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
 وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب فهذا هو الكلام في لطائف هذا الخبر والذي تركناه أكثر مما ذكرناه
 (الفائدة الرابعة) من فوائد هذا الخبر ان آيات الفاتحة سبع والاعمال المحسوسة أيضاً فى الصلاة سبعة
 وهى القيام والركوع والاعتصاف والسجود الاول والاعتصاف فيه والسجود الثانى والقدمة فصار
 عدد آيات الفاتحة مساوياً لعدد هذه الاعمال فصار هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح
 والكمال انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد فقوله بسم الله الرحمن الرحيم بازاء القيام ألا ترى ان الباء فى
 بسم الله لما اتصل باسم الله بقى قائماً مرتفعاً وأيضاً فالنستيمه لبداية الامور قال عليه السلام كل أمر ذى بال

لا يدأ فيه يسبح الله فهو أثير وقال تعالى قد أفلح من تركزى وذكر اسم ربه فصلى وأبدا القيام لبداية الاعمال
 خصصت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه وقوله تعالى الحمد لله رب العالمين بأزاء الركوع
 وذلك لان العبد في مقام الحمد ناظر الى الحق والى الخلق لان الحمد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام
 الصادر منه والعبد في هذا المقام ناظر الى المنعم والى النعمة فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق
 والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وأيضا الجديد على النعم الكثيرة والنعم الكثيرة
 مما تنقل ظهزه فينحني ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للاتصاب لان العبد لما انصرف الى الله
 في الركوع فيلحق برحمته أن يرده الى الاتصاب ولذلك قال عليه السلام اذا قال العبد سمع الله لمن حمده
 نظر الله اليه بالرحمة وقوله مالك يوم الدين مناسب للسجدة الاولى لان قوله مالك يوم الدين يدل على كمال
 القهر والجلال والكبرياء وذلك يوجب الخوف الشديد فيلحق به الايمان بغاية الخضوع والخشوع وهو
 السجدة وقوله اياك نعبد واياك نستعين مناسب للقعدة بين السجدة لان قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة
 التى تقدمت وقوله واياك نستعين استعانة بالله فى أن يوفقه للسجدة الثانية وأما قوله اهدنا الصراط
 المستقيم فهو سؤال لاهم الاشياء فيلحق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع وأما قوله صراط
 الذين أنعمت عليهم الى آخره فهو مناسب للقعدة وذلك لان العبد لما أتى بغاية التواضع قابل الله توابعه
 بالاكرام وهو أن أمره بالتعود بين يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو شديد المناسبة لقوله أنعمت
 عليهم وأيضاً ان محمد اعطيه السلام لما أنعم الله عليه بأن رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك الخبيات
 المباركات الصلوات الطيبات لله والصلوة معراج المؤمن فلما وصل المؤمن فى معراجيه الى غاية الاكرام وهى ان
 جلس بين يدي الله وجب أن يقرأ الكلمات التى ذكرها محمد عليه السلام فهو أيضاً يقرأ الخبيات ويصير هذا
 كالتمنية على ان هذا المعراج الذى حصل له شعله من شمس معراج محمد عليه السلام وقطرة من بحره وهو
 تحقيق قوله فأوليك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين الآتية واعلم ان آيات الفاتحة وهى سبع صارت
 كالروح لهذه الاعمال السبعة وهذه الاعمال السبعة صارت كالروح للمعراج السبعة المذكورة فى خلقه
 الانسان وهى قوله ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين الى قوله فتبارك الله أحسن الخالقين وعند هذا
 يتكشف أن مراتب الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة وروح الارواح ونور الانوار هو الله تعالى
 كما قال سبحانه وتعالى وان الى ربك المنتهى

(الفصل الخامس) فى ان الصلاة معراج العارفين اعلم انه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان
 أحدهما من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى والآخر من الأقصى الى أعالي ملكوت الله تعالى
 فهذا ما يتعلق بالظاهر وأما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان أحدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب
 والثانى من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهما بمنزلة قاب قوسين متلاصقين فتخطاهما محمد عليه السلام
 وهو المراد من قوله تعالى فكان قاب قوسين أو أدنى وقوله أو أدنى إشارة الى قربائه فى نفسه أما الانتقال من
 عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم ان كل ما يتعلق بالجسم والجمادات فهو من عالم الشهادة لانك تشاهد
 هذه الاشياء بتصورك فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم
 الغيب وأما عالم الارواح فعالم لانها لا تملك له وذلك لان آخر مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم لها تترقى
 فى معارج الكمال ومساعد السعادات حتى تصل الى الارواح المتعلقة بسما الدنيا ثم تصير أعلى وهى
 ارواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسي وهى أيضاً متفاوتة
 فى الاستعلاء ثم تصير أعلى وهم الملائكة المشار اليهم بقوله تعالى وترى الملائكة حائنين من حول العرش ثم تصير
 أعلى وأعظم وهم المشار اليهم بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وفى عدد الثمانية أمرار
 لا يجوز ذكرها هنا ثم تترقى فتنتهى الى الارواح المقدسة عن العلاقات بالاجسام وهم الذين طاعواهم ذكر
 الله وشربواهم بحمة الله وأنعمهم بالثناء على الله ولذتهم فى خدمة الله واليهام الاشارة بقوله ومن عنده

لا يستكبرون عن عبادته ويقول له يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم لهم أيضا درجات متفاوتة ومراتب
 متباعدة والعقول البشرية قاصرة عن الاطاحة بأحوالها والوقوف على شرح صفاتها ولا يزال هذا
 الترقق والتماعد حاصلا كما قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم الى أن ينتهي الامر الى نور الانوار ومسيب
 الاسباب ومبدأ الكل وينبوع الرحمة ومبدأ الخير وهو الله تعالى فثبت ان عالم الارواح هو عالم الغيب
 وحضرة جللال الربوبية هي غيب الغيب ولذلك قال عليه السلام ان الله سبعين حجابا من النور لو كشفها
 لاحرق سموات وجهه كل ما أدرك البصر وتقدر عدد ذلك الحجب بالسبعين كما لا يعرف الانوار النبوة فقد
 ظهر بما ذكرنا ان المعراج على قسمين (أولهما) المعراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب (والثاني)
 المعراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقة اذا عرفت هذا فلترجع الى
 المقصود فقول ان محمد عليه السلام لما وصل الى المعراج وأراد أن يرجع قال يا رب العزة ان المسافر اذا
 أراد أن يعود الى وطنه احتاج الى محمولات يخفف بها أحماله وأحبابه فقل له ان تحفة أمك الصلاة وذلك
 لانها جامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج الروحاني أما الجسماني فبالاعمال وأما الروحاني فبالاذكار
 فاذا أردت أيها العبد الشروع في هذا المعراج فتظهر أولا ان المقام مقام القدس فليكن ثوبك طاهرا
 وبدنك طاهرا لانك بالوادي المقدس طوى وأيضا فعندك ملك وشيطان فانظر أيهما تصاحب ودين ودينا
 فانظر أيهما تصاحب وعقل وهوى فانظر أيهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم
 وطيش وقناعة وحرص وكذا القول في كل الاخلاق المتضادة والصفات المتنافية فانظر انك تصاحب
 أي الطرفين وتوافق أي الجانبين فانه اذا استحكمت المرافقة تغذرت المفارقة ألا ترى ان الصديق اختار
 صحبة محمد عليه السلام فلزمه في الدنيا وفي القبر وفي القيامة وفي الجنة وان كانا تصاحب أصحاب الكهف فلزمهم
 في الدنيا وفي الآخرة ولهذا السر قال تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكوّنوا مع الصادقين ثم اذا تظهرت
 فارفع يديك وذلك الرفع اشارة الى توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة فاقطع نظرك عن ما بالكلية ووجه قلبك
 وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك الى الله ثم قل الله أكبر والمعنى انه أكبر من كل الموجودات
 وأعلى وأعظم وأعز من كل المعلومات بل هو أكبر من أن يقاس اليه شيء أو يقال انه أكبر ثم قل سبحانك اللهم
 وبحمدي وفي هذا المقام تجلي لك نور سموات الجلال ثم ترقيت من التسبيح الى التحميد ثم قل تبارك اسمك
 وفي هذا المقام انكشف لك نور الازل والابدان قوله تبارك اشارة الى الدوام المنزه عن الاقناء والاعدام
 وذلك يتعلق بطلان حقيقة الازل في العدم ومطالعة حقيقة الابد في البقاء ثم قل وتعالى جلاله وهو اشارة
 الى انه اعلى وأعظم من أن تكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو
 اشارة الى ان كل صفات الجلال والسمات الكمال لا لغيره فهو الكامل الذي لا كمال الا هو والمقدس الذي
 لا مقدس الا هو وفي الحقيقة لا هو الا هو ولا اله الا هو والعقل هاهنا يقطع واللسان يعتقل والفهم يتلبد
 والخيال يتحير والعقل يصير كالزمن ثم عد الى نفسك وحالك وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات
 والارض فقل سبحانك اللهم وبحمدي معراج الملائكة المقربين وهو المذكور في قوله ونحن نسبح بحمديك
 ونقدس لك وهو أيضا معراج محمد عليه السلام لان معراجهم مفتوح بقوله سبحانك اللهم وبحمديك وأما قولك
 وجهت وجهي فهو معراج ابراهيم الخليل عليه السلام وقولك ان هلاقي ونسكي ومحبيائي ومعاني لله فهو
 معراج محمد الحبيب عليه السلام فاذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج اكبر الملائكة المقربين وبين
 معراج عظماء الانبياء والمرسلين ثم اذا فرغت من هذه الحالة فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لتدفع
 ضرر العجب من نفسك واعلم ان الجنة عثمانية أبواب ففي هذا المقام انفتح لك باب من أبواب الجنة وهو باب
 المعرفة والباب الثاني هو باب الذكر وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم والباب الثالث باب الشكر وهو
 قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء وهو قولك الرحمن الرحيم والباب الخامس باب الخوف
 وهو قولك مالك يوم الدين والباب السادس باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية

الرحمن الرحيم فالخلق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا وسع الزمان آتلا وآخرا واذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق تعالى كان منزها عن المكان والزمان اذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه وتعالى له عرش وكريسي ففقد المكان بالكرسي فقال وسع كرسية السموات والارض وعقد الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الماء لان جري الزمان يشبه جري الماء فلا مكان وراء الكرسي ولا زمان وراء العرش فالعلاق صفة الكرسي وهو قوله وسع كرسية السموات والارض والعظمة صفة العرش وهو قوله فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكما العلو والعظمة لله كما قال ولا يؤذه حفظهما وهو العلي العظيم واعلم ان العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال الا ان درجة العظمة أكمل وأقوى من درجة العلو وفوقهما درجة الكبرياء قال تعالى اكبر يا مردائي والعظمة ازارى ولا شك ان الرداء أعظم من الازار وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال وهي تقدسه في حقيقة المخصوصة وهو بيه المعينة عن مناسبة شيء من الممكنات وهو تلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية فلهذا المعنى قال عليه السلام اطلبوا اذا الجلال والاكرام وقال ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام اذا عرفت هذا الاصل فاعلم ان المصل اذا قصد الصلاة صار من جملة من قال الله في صفتهم يريدون وجهه ومن أراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه أن يظهر نفسه من الادناس والانجاس ولهذا التطهير مراتب (المرتبة الاولى) التطهير من دنس الذنوب بالنوبة كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالا وحراما ومن كان في مقام الاخلاص كانت طهارته من الالتفات الى اعماله ومن كان في مقام المحبة كانت طهارته من الالتفات الى حسنة ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ما سوى الله وبالجمل فالتقاسمات كثيرة والدرجات متفاوتة كأنها غير متناهية كما قال تعالى فأقم وجهك للدين خفيضا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فاذا أردت أن تكون من جملة من قال الله فيهم يريدون وجهه فقم قائما واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بأن تبدى من نفسك وتستحضر في عقلك جملة أعضائك البسيطة والمركبة وجميع قوالت المبيعية والحيوانية والانسانية ثم استحضر في عقلك جملة ما في هذا العالم من أنواع المبادئ والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه البصائر والجبال والتلال والمساوير وجملة ما فيها من جمائب النبات والحيوان وذرات الهباء ثم ترق منها الى سماء الدنيا على عظمها واتساعها ثم لا تزال ترقى من سماء الى سماء حتى تصل الى سدرة المنتهى والرُفرف والالواح والقلم والبلنة والنار والكرسي والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح واستحضر في عقلك جميع الارواح الارضية السفلية البشرية وغير البشرية واستحضر جميع الارواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قال الرسول عليه السلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات السبع كما قال عليه السلام ما في السموات موضع شبر الا وفيه ملك قائم أو قاعد واستحضر جميع الملائكة الخافين حول العرش وجميع جملة العرش والكرسي ثم انتقل منها الى ما هو خارج هذا العالم كما قال تعالى وما يعلم جد ودربك الا هو فاذا استحضرت جميع هذه الاقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل الله أكبر وتريد بقولك الله الذات التي حصل بايجادها وجود هذه الاشياء وحصلت لها كمالها في صفاتها وأفعالها وتريد بقولك أكبرانه منزّه عن مشابهمه او مشاكته بل هو منزّه عن أن يحكم العقل بجواز مقايسته بها ومناسبة اليها فهذا هو المراد من قوله في أول الصلاة الله أكبر (والوجه الثاني) في تفسير هذا التكبير انه عليه السلام قال الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك فقول الله أكبر من أن لا يراني ومن أن لا يسمع كلامي (والوجه الثالث) أن يكون المعنى الله أكبر من أن تصل اليه عقول الخلق وأوهامهم وأفهامهم قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه التوحيد أن لا تتوهمه (الوجه الرابع) أن يكون المعنى الله أكبر من أن يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته فطاعتهم فادرة عن خدمته وشأنهم

فأمر عن كبريائه وعلومهم فأمره عن كنهه صديقه واعلم أيها العبد أنك لو بلغت إلى أن يحيط عقلك
بجميع عجائب عالم الاجسام والارواح فإياك أن تحتدك نفسك بأنك بلغت مبادي مبادي جلال الله
فضلا عن أن تبلغ الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر
أساميالم تزدده معرفة * وانما لذة ذكرها

ومن دعوات رسول الله عليه السلام وثناؤه على الله لا ينالك غوص الفكر ولا ينتهي اليك نظر ناظر
ارتفعت عن صفته المخلوقين صفات قدرته وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك وإذا قلت الله أكبر فأجعل عين
عقلك في آفاق جلال الله وقل سبحانك اللهم وبحمده لم تخلف وجهي ثم انتقل منها إلى عالم الامر
والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والآخرة وتطالع فيها أنوار أسماء
الله الحسنى وصفاته العلى والاديان السالفة والمذاهب الماضية وأسرار الكتب الإلهية والشرائع النبوية
وتصل إلى الشريعة ومنها إلى الطريقة ومنها إلى الحقيقة وتطالع درجات الانبياء والمرسلين ودركات الملائكة
والمردودين والفضائل فإذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فأبصر به الدنيا اذ باسمه قامت السموات والارضون
وإذا قلت الحمد لله رب العالمين أبصرت به الآخرة اذ بكلمة الحمد قامت الآخرة كما قال وأخرد عواهم أن
الحمد لله رب العالمين وإذا قلت الرحمن الرحيم فأبصر به عالم الجمال وهو الرحمة والفضل والاحسان وإذا قلت
مالك يوم الدين فأبصر به عالم الجلال وما يحصل فيه من الاحوال والاهوال وإذا قلت اياك نعبد فأبصر به عالم
الشريعة وإذا قلت اياك نستعين فأبصر به الطريقة وإذا قلت اهدنا الصراط المستقيم فأبصر به الحقيقة
وإذا قلت صراط الذين أنعمت عليهم فأبصر به درجات أبواب السعادات وأصحاب الكرامات من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وإذا قلت غير المغضوب عليهم فأبصر به مراتب فساق أهل الاقلاق وإذا
قلت ولا الضالين فأبصر به درجات أهل الكفر والشقاق والخزي والنفاق على كثرة درجاتهم وتباين أطرافها
وأكافها ثم إذا انكشفت لك هذه الاحوال العالية والمرتبات السامية فلا تظن أنك بلغت الغور والغاية
بل عد إلى الاقرار للحق بالكبرياء ولنفسك بالذلة والمسكنة وقل الله أكبر ثم انزل من صفة الكبرياء إلى صفة
العظمة فقل سبحان ربي العظيم وإن أردت أن تعرف ذرة من صفة العظمة فأعرف انما بين ان العظمة صفة
العرش ولا يبلغ مخلوق بعقله كنهه عظمة العرش وإن بقي إلى آخر أيام العالم ثم أعراف ان عظمة العرش
في مقابلة عظمة الله كالفطرة في البحر فكيف يمكنك أن تصل إلى كنه عظمة الله ثم هاهنا سر عجيب وهو انه
ما جاء سبحان ربي الاعظم وانما جاء سبحان ربي العظيم وما جاء سبحان ربي العالى وانما جاء سبحان ربي الاعلى
ولهذا التفاوت أسرار عجيبة لا يجوز ذكرها فاذا ركعت وقلت سبحان ربي العظيم فعد إلى القيام ثانيا وادع
لنوقف موقفك وحدد صدق وقل سمع الله ان سجد فإني اذا سألتها غيرك وجدت النفسك وهو المراد من قوله
عليه السلام لا يزال الله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه المسلم فإن قيل ما السبب في انه لم يحصل في
هذا المقام التكبير فلان التكبير مأخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة
وهو امتياز ثم إذا فرغت من هذه الشفاعة فعد إلى التسبيح واتخذ به إلى صفة العلو وقل سبحان ربي
الاعلى وذلك لان السجود أكثر تواضعا من الركوع لاجرم الذكر المذكور في السجود هو بناء المبالغة وهو
الاعلى والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم من غير بناء المبالغة روى ان الله تعالى ملكا تحت العرش
اسمه حزقيل أوحى الله اليه أيها الملك طرفا مقدار ثلاثين ألف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين فلم يبلغ من أحد طرفي
العرش إلى الثاني فأوحى الله اليه لو طرت إلى نفخ الصور لم تبلغ الطرف الثاني من العرش فقال الملك عند
ذلك سبحان ربي الاعلى فإن قيل فما الحكمة في السجدين قلنا فيه وجوه (الاول) ان السجدة الاولى للازل
والثانية للابد والارتفاع فيما بينهما الإشارة إلى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك لانك تعرف
بأزليته انه هو الاول لا أول قبله فتسجد له وتعرف بأبديته انه الآخر لا آخر بعده فتسجد له ثانيا (الثاني)
قيل اعلم بالسجدة الاولى فناء الدنيا في الآخرة وبالسجدة الثانية فناء عالم الآخرة عند ظهور نور جلال

الله (الثالث) السجدة الاولى فناهى الكل في نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل بإشياء الله تعالى كل شيء
 حالاً لا وجهه (الرابع) السجدة الاولى تدل على اتقيااد عالم الشهادة لقدرة الله والسجدة الثانية تدل
 على اتقيااد عالم الارواح لله تعالى كما قال الاله الخالق والامر (والخامس) السجدة الاولى سجدة الشكر
 بمقدار ما أعطانا من معرفة ذاته وصفاته والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف مما لم يصل اليه من أداء
 حقوق جلالة وكبريائه واعلم ان الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ويفهمون من العلو علو الجهة
 ويفهمون من الكبر طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجهة على لا بالجهة كبر
 لا بالمدة وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد فكيف يكون عظيماً بالجهة وهو منزه عن الجسمية وكيف يكون عالياً
 بالجهة وهو منزه عن الجهة وكيف يكون كبيراً بالمدة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهي محدثة فتحدثها
 موجود قبلها فكيف يكون كبيراً بالمدة فهو تعالى عال عن المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان
 فكبريائه كبريائه عظمة وعظمة علو وعلو علو وجلال فهو أجل من أن يشابه المحسوسات ويناسب
 الخيلات وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمون وأعظم مما يصفه الواصفون وأعلى مما يحجده المجددون فاذا
 صور لك سبحانه مثلاً فقل الله أكبر واذا عين خيالك صورة فقل سبحانه اللهم وبحمدك واذا زلق رجل
 طلبك في مهواة التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض واذا جال روحك في ميادين
 العزة والجلال تم ترقى الى الصفات العلى والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح الروح نقشا
 وسكن عند سماع تسميات المقربين وتنزيهاات الملائكة الروحانيين الى صورة فاقراء عند كل هذه
 الاحوال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

(الفصل السابع) في لطائف قوله الحمد لله وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة أما لطائف قوله
 الحمد لله فأربع تكات (التي ذكرها الاولى) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم الخليل عليه السلام
 سأل ربه وقال يا رب ما جزاء من جددك فقال الحمد لله فقال تعالى الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمة قال أهل التحقيق
 لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه ولما كانت خاتمة جعلها الله خاتمة كلام أهل
 الجنة فقال وآخرو دعواهم أن الحمد لله رب العالمين وروى عن علي عليه السلام انه قال خلق الله العقل من
 نور مكنون مخزون من سابق علمه فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهدرأسه والحياة عينه والحكمة لسانه
 والخير سمعه والأفة قلبه والرحمة همه والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له نذر ولا ضد
 ولا مثل ولا عدل الذي ذل كل شيء اعزته فقال الرب وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أعز علي منك وأيضاً
 نقل ان آدم عليه السلام لما عطس فقال الحمد لله فكان أول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فاقول أول مراتب
 الخلوقات هو العقل وآخر مراتبها آدم وقد نقلنا ان أول كلام العقل هو قوله الحمد لله وأول كلام آدم
 هو قوله الحمد لله فثبت ان أول كلام لفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة وأول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه
 الكلمة فلا جرم جعلها الله فاتحة كتابه فقال الحمد لله رب العالمين وأيضاً ثبت ان أول كلمات الله قوله
 الحمد لله وآخر أنبياء الله محمد رسول الله وبين الاول والاخر مناسبة فلا جرم جعل قوله الحمد لله أول آية
 من كتاب محمد رسوله ولما كان كذلك وضع الحمد عليه السلام من كلمة الحمد اسمان أحدهم محمد وعند هذا قال
 عليه السلام أنا في السماء أحمد وفي الارض محمد فأهل السماء في تحميد الله ورسول الله أحمد هم والله تعالى
 في تحميد أهل الارض كما قال تعالى فأولئك كان سعيهم مشكوراً ورسول الله محمد هم (والتي ذكرها الثانية)
 الثانية ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة فلما كان الحمد أول الكلمات وجب أن تكون
 النعمة والرحمة أول الافعال والاحكام فلهذا السبب قال سبحانه رحمتي غضبي (النكتة الثالثة) ان الرسول
 اسمه أحمد ومعناه انه أحد المأمدين أي أكثرهم جداً فوجب أن تكون نعم الله عليه أكثر ما بينا ان كثرة الحمد
 بحسب كثرة النعمة والرحمة واذا كان كذلك لزم أن تكون رحمة الله في حق محمد عليه السلام أكثر من غيرها
 في حق جميع العالمين فلهذا السبب قال وما أرسلناك الا رحمة للعالمين (التي ذكرها الرابعة) ان المرسل

له اسمان مشتقان من الرحمة وهما الرحمن الرحيم وهما يفيدان المبالغة والرسول له أيضا اسمان مشتقان من الرحمة وهما محمد وأحمد لأننا بينا أن حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة فقوله لنا محمد وأحمد جار مجرى قولنا مرحوم وأرحم وجاء في بعض الروايات أن من أسماء الرسول الحمد والحامد والمحمد فهذه خمسة أسماء للرسول دالة على الرحمة إذا ثبت هذا فنقول أنه تعالى قال نبي عبادي أني أما الغفور الرحيم فقوله نبي إشارة إلى محمد صلى الله عليه وسلم وهو منذ كور قبل العباد والعباد في قوله عبادي ضمير عائذ إلى الله تعالى والياء إلى محمد صلى الله عليه وسلم وقوله أنا عائذ إليه وقوله الغفور الرحيم صفتان لله فهي خمسة ألفاظ دالة على الله في قوله أني عائذ بالله وقوله أنا عائذ بالله كما قال تعالى في الرحمة ورحمة الرسول عليه السلام مع خمسة أسماء تدل على الرحمة الكريم الرحيم فالعبد يشي يوم القيامة وقد ادهم الرسول عليه السلام مع خمسة أسماء تدل على الرحمة وخلفه خمسة ألفاظ من أسماء الله تدل على الرحمة ورحمة الرسول كما قال تعالى وسعت كل شيء فكيف يعقل أن يضيع المذهب الأرحم للعالمين ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى في الرحمة وأما فوائد الأسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة مع هذه البحار الزاهرة العشرة المملوءة من الرحمة ان سورة الفاتحة فيها عشرة أشياء منها خمسة من صفات الربوبية وهي نأشياء (النكتة الأولى) ان سورة الفاتحة فيها عشرة أشياء من صفات العبد وهي العبودية والاستعانة وطالب الله والرب والرحمن والرحيم والمالك وخمسة أشياء من صفات العبد وهي العبودية والاستعانة وطالب الهداية وطلب الاستقامة وطلب النعمة كما قال صراط الذين أنعمت عليهم فانطبقت تلك الأسماء الخمسة على هذه الأحوال الخمسة فكانه قيل أياك تعبد لأنك أنت الله وأياك نستعين لأنك أنت الرب أهدنا الصراط المستقيم لأنك أنت الرحمن وارزقنا الاستقامة لأنك أنت الرحيم وأنفس علينا بحبال نعمك وكرمك لأنك مالك يوم الدين (النكتة الثانية) الانسان مركب من خمسة أشياء بدنه ونفسه الشيطانية ونفسه الشهوانية ونفسه الغضبية وجوهره الملكي العقلي فتجلى الحق سبحانه بأسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله الروح الملكية العقلية الفلسفية القدسية تخضع وأطاع كما قال الأبي بكر الله تطمئن القلوب وتجلى للنفس الشيطانية بالبر والاحسان وهو اسم الرب قترك العصيان وانقاد لطاعة الديان وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر والالطف كما قال المكي يومئذ الحق للرحمن قترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو انه أطلق المباحات والطيبات كما قال أحل لكم الطيبات فلان قترك العصيان وتجلى للأجساد والابدان بقهر قوله مالك يوم الدين فان البدن غليظ كثيف فلا بد من قهر شديد وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيامة فلما تجلى الحق سبحانه بأسمائه الخمسة لهذه المراتب انغلقت أبواب النيران وانفتحت أبواب الجنان ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فأتاعت الابدان وقالت أياك نعبد وأطاعت النفوس الشهوانية فقالت وأياك نستعين على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات وأطاعت النفوس الغضبية فقالت أهدنا وارشدنا وعلى دينك قد بينا وأطاعت النفس الشيطانية وطابت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت أهدنا الصراط المستقيم ونواضعت الارواح القدسية الملكية فطلبت من الله أن يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين (النكتة الثالثة) قال عليه السلام بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت فشهادة أن لا اله الا الله حاصلة من تجلى نور اسم الله وإقام الصلاة من تجلى اسم الرب لان الرب مشفق من التبرية والعبد يربي إيمانه بمدد الصلاة وإيتاء الزكاة من تجلى اسم الرحمن لان الرحمن مبالغ في الرحمة وإيتاء الزكاة لاجل الرحمة على الفقراء ووجوب صوم رمضان من تجلى اسم الرحيم لان الصائم اذا جاع تذكر جوع الفقراء فيعطيهم ما يحتاجون اليه وأيضاً اذا جاع حصل له فطام عن الالتذات بالمحسوسات فعند الموت يسئل عليه مفارقته ووجوب الحج من تجلى اسم مالك يوم الدين لان عند الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الاهل والولد وذلك يشبهه سفر يوم القيامة وأيضاً الحاج يصير حافيا حاسرا عاريا وهو يشبه حال أهل القيامة وبالجمله فالنسبة بين الحج وبين أحوال القيامة كثيرة جدا (النكتة الرابعة) أنواع

القبلة خمسة بيت المقدس والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله فوزع هذه الاسماء الخمسة على الانواع الخمسة من القبلة (النكتة الخامسة) الحواس خمس أدب البصر بقوله فاعتبروا يا أولى الابصار والسمع بقوله الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه والذوق بقوله يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا والشيم بقوله اني لا جدر يحيط بوجهي يوسف لولا ان نفوس دون والشمس بقوله والذين هم لفرجهم حافطون فاستمعن بأنوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة (النكتة السادسة) اعلم ان الشطر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فتفهيم الانوار على الاسرار والشطر الثاني منها مشتمل على الصفات الخمسة للعبد فقصده منها أمر اراد الى مصاعده تلك الانوار وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج في صلاته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله اياك نعبد وتقرير هذا الكلام ان حاجه العبد اتمافي طلب الدنيا وهو قسمان اتمادفع الضرر أو جلب النفع واما في طلب الآخرة وهو أيضا قسمان دفع الضرر وهو الهرب من النار وطلب الخير وهو طلب الجنة فالجموع أربعة والقسم الخامس وهو الاشراف طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو ولا اجل رغبة ولا اجل رهبة فان شأهت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله وان طالعت نور الرب طلعت منه خيرات الجنة وان طالعت منه نور الرحمن طلعت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلعت منه أن يعصمك عن مضار الآخرة وان طالعت نور مالك يوم الدين طلعت منه أن يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها الثلاث تقع في عذاب الآخرة (النكتة السابعة) يمكن أيضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمس المذكورة في الذكر المشهور وهو قوله سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم أما قولنا سبحانه الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي سبحانه الذي أسرى بعبده ليلا وأما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور وأما قولنا لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله ألم الله لا اله الا هو وأما قولنا الله أكبر فهو مذكور في القرآن لا بالبصر يحيط في موضعين مضافا الى الذكارة والى الرضوان أخرى فقال ولذكر الله أكبر وقال ورضوان من الله أكبر وأما قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في القرآن صريحا لانه من كنوز الجنة والكثير يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا فالاسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مباد لهذه الاذكار الخمسة فقولنا الله مبدء لقولنا سبحانه الله وقولنا رب مبدء لقولنا الحمد لله وقولنا الرحمن مبدء لقولنا لا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله انما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة وذلك هو الرحمن وقولنا الرحيم مبدء لقولنا الله أكبر ومعناه انه أكبر من أن لا يرحم عباده الضعفاء وقولنا مالك يوم الدين مبدء لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملاك والمسالك هو الذي لا يقدر عبده على أن يعملوا شيئا على خلاف ارادته والله أعلم

(الفصل الثامن) في السبب المقتضى لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة وفيه وجوه (الاول) لاشك انه تعالى يتجلى ليعقول المخلوق الآن لذلك التجلي ثلاث مراتب فانه في أول الامر يتجلى بأفعاله وآياته وفي وسط الامر يتجلى بصفاته وفي آخر الامر يتجلى بذاته قيل انه تعالى يتجلى لعامة عباده بأفعاله وآياته قال ومن آياته الجوارى في البحر كالاعلام وقال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لمن يتجلى لا وليائه بصفاته وقال يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ويتجلى لأكابر الانبياء ورؤساء الملائكة بذاته قل الله ثم ذكرهم في خوضهم يلعبون اذ اعرفت هذا فقول اسم الله عز وجل أقوى الاسماء في تجلي ذاته لانه أظهر الاسماء في اللفظ وأبعد ما معنى عن العقول فهو ظاهر باطن يعبر عنه بكاره ولا تدرك أسرارها قال الحسين بن منصور الحلاج

اسم مع الملقى قد تهاوى به ولها • ليعلموا منه معنى من معانيه
والله ما وصلوا منه الى سبب • حتى يكون الذي أبداه مبيديه

وقال أيضا

باسم من يلقى حق • يحضى على وهم كل شئ • فظاهر باطننا تجلى • لكل شئ بكل شئ
وأما اسم الرحمن فهو يفيد تجلى الحق بصفاته العلية ولذلك قال قل ادعوا الله وأدعوا الرحمن أي امدعوا
فهو الاسم الحسي وأما اسم الرحيم فهو يفيد تجلى الحق بأفعاله وآياته ولهذا السبب قال ربنا وسعت كل
شئ مرجعة علما

(الفصل التاسع) في سبب اشتغال الفاتحة على الاسماء الخمسة السبب فيه ان مراتب أحوال
الخلق خمسة (أولها) الملقى (وثانيها) التربية في مصالح الدنيا (وثالثها) التربية في معرف
المبدأ (ورابعها) التربية في تعريف المعاد (وخامسها) نقل الارواح من عالم الاجساد الى دار المعاد
فاسم الله منبع الملقى والايجاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوده الفضل والاحسان
واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبدأ واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يختلج بها لا ينقضي ويقدم على
ما ينبغي واسم الملك يدل على انه ينفقهم من دار الدنيا الى دار الجزاء ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات
انتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال اياك نعبد كأنه يقول انك اذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة في هذه
المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله فينبذتك معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل
الغاية ثم قل اياك نعبد وياك نستعين كأنه قال اياك نعبد لانك الله الخالق وياك نستعين لانك الرب
الرازق اياك نعبد لانك الرحمن وياك نستعين لانك الرحيم اياك نعبد لانك الملك وياك نستعين لانك المالك
واعلم ان قوله مالك يوم الدين دل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الآخرة ومن دار الشرور الى دار
السرور فقال لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك نعبد ثم قال العبد الذي
اكتسبته بقوتي وقد رقي قليل لا يكفي في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال ما معي قليل فاعطني من
خزائن رحمتك ما يكفي في ذلك اليوم الطويل فقال وياك نستعين ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال هذا سفر
طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق الا أن أطلب الطريق ممن هو بارشاد
السالكين حقيق فقال اهدها الصراط المستقيم ثم انه لا بد لسالك الطريق من رفيق ومن بدركة ودليل
فقال صراط الذين أنعمت عليهم والذين أنعم الله عليهم هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون
فالانبياء هم الادلاء والصديقون هم البدرقة والشهداء والصالحون هم الرفقاء ثم قال غير المغضوب
عليهم ولا الضالين وذلك لان الحب عن الله قسمان الحب النارية وهي عالم الدنيا ثم الحب النورية وهي عالم
الارواح فاعتصم بالله سبحانه وتعالى من هذين الامرين وهو أن لا يبقى مشغول السر لا بالحب النارية
ولا بالحب النورية

(الفصل العاشر) في هذه السورة كلمتان مضافتان الى اسم الله واسمنا مضافان الى غير الله
أما الكلمتان المضافتان الى اسم الله فهما قوله بسم الله وقوله الحمد لله فقوله بسم الله لبداية الامور وقوله
الحمد لله لخواتيم الامور فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فلما قال بسم الله استحق الرحمة ولما قال الحمد لله استحق
رحمة أخرى فقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن وقوله الحمد لله استحق الرحمة من اسم الرحيم
فلهذا المعنى قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة وأما قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين
فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله ألسنت ربكم قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم وصفة الملك لنهاية
حالهم بدليل قوله ان الملك اليوم لله الواحد القهار والله أعلم بالصواب وهو الهادي الى الرشاد

تم تفسير سورة الفاتحة

بحمد الله وعونه

(سورة البقرة مائتان وثمانون وست آيات مدينة)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(ألم) فيه مائتان (المسئلة الأولى) اعلم أن الالفاظ التي تهجى بها الأسماء هي من الحروف
المبسوطة لان الصاد مثلا لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان
والتفخيم والتعريف والتذكير والجمع والتصغير والوصف والاستناد والاضافة فكانت لا محالة أسماء
فان قيل قد روى أبو عيسى الترمذى عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ
وميم حرف الحديث والاستدلال به يناقض ما ذكرتم قلنا أسماء حروف مجازا لكونه اسما للحرف واطلاق اسم
أحد المائتين على الآخر مجاز مشهور (فروع) (الأول) انهم راعوا هذه التسمية لعنان لطيفة وهى ان
المسميات لما كانت ألفاظا كانت اسمها وهى حروف مفردة والاسمى ترتقى عدد حروفها الى الثلاثة اتجه لهم
طريق الى أن يدلوا فى الاسم على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها الا الالف فانهم استعاروا الهمزة
مكان مسميها لانه لا يكون الا ساكنا (الثانى) حكمها ما لم تلها العوامل أن تكون ساكنة لا مجاز
كقولك هذه ألف وكتب ألفا وتطرت الى ألف وهكذا كل اسم عدت الى تأدية مسميها فبسبب لان جوهر
اللفظ موضوع لجوهر المعنى وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى فاذا أريد افادة جوهر المعنى وجب
اخلاء اللفظ من الحركات (الثالث) هذه الاسماء عربية وانما سكنت ساكن الاسماء حيث لا يسمها
اعراب لفقد موجهه والدليل على ان سكوتها وقف لانباء اسم الوينيت لحذى بها حذو مكيف وأين وهو لاء
ولم يقل صاد قاف تون مجموع فيها بين الساكنين (المسئلة الثانية) للناس فى قوله تعالى ألم وما يجرى
مجرى من الفواحش قولان (أحدهما) ان هذا علم مستور ومستر محبوب استأثر الله بآياته تعالى به قال
أبو بكر الصديق رضى الله عنه الله فى كل كتاب سر وسره فى القرآن وأرسل السور وقال على رضى الله عنه
ان لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وقال به من العارفين العلم منزلة البحر فاجرى منه
واد ثم أجرى من الوادى ثم أجرى من البحر جداول ثم أجرى من الجداول ساقية فلو أجرى الى الجداول ذلك
الوادى لفرقه رافسه ولو سال البحر الى الوادى لافسده وهو المراد من قوله تعالى أنزل من السماء ماء
فسالت أودية بقدرها فنجور العلم عند الله تعالى فأعطى الرسل منها أودية ثم أعطت الرسل من أوديتهم انهارا
الى العلماء ثم أعطت العلماء الى العامة جداول صفار على قدر طاقتهم ثم أجرت العامة سواقي الى أهلهم
بقدر طاقتهم وعلى هذا ما روى فى الخبر للعلماء سر وللنقاء سر وللانبياء سر وللملائكة سر ولله من بعد
ذلك كله سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لبادوهم ولو اطلع العلماء على سر الملائكة لبادوهم ولو اطلع
الانبياء على سر الله لبادوهم ولو اطلع الانبياء على سر الملائكة لبادوهم ولو اطلع الملائكة على سر
الله تعالى اطاحوا حائرين وبادوا باثرين والسبب فى ذلك ان العقول الضعيفة لا تتحمل الاسرار القوية
كما لا يتحمل نور الشمس أبصار الخفافيش فلما زيدت الانبياء فى عقولهم قدروا على احتمال أسرار النبوة
ولما زيدت العلماء فى عقولهم قدروا على احتمال أسرار ما عجزت العامة عنه وكذلك علماء الباطن وهم
الطحاكية زيدوا فى عقولهم قدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر وسئل الشعبي عن هذه الحروف
فقال سر الله فلا تطلبوه وروى أبو غلبان عن ابن عباس قال عجزت العلماء عن ادراكها وقال الحسين بن
الفضل هو من التشابه واعلم ان المتكلمين أنهم كروا هذا القول وقالوا لا يجوز أن يرد فى كتاب الله
تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق واجتنبوا عليه بالآيات والخبار والمعقول أما الآيات فأربعة عشر
(أحدها) قوله تعالى أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها أمرهم بالتدبر فى القرآن ولو كان غير

مفهوماً فكيف بأمرهم بالتدبر فيه (وثانيها) قوله أفلا تدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا
 فيه اختلافاً كثيراً فكيف بأمرهم بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق
 (وثالثها) قوله وأنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي
 مبين فلو لم يكن مفهوماً بطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منذراً به وأيضاً قوله بلسان عربي مبين يدل على
 أنه نازل بلغة العرب وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون مفهوماً (ورابعها) قوله لعلهم الذين يستنبطونه
 منهم والاستنباط منه لا يمكن إلا مع الإحاطة بعنايه (وخامسها) قوله تبياناً لكل شيء وقوله ما فرطنا
 في الكتاب من شيء (وسادسها) قوله هدى للناس هدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى (وسابعها)
 قوله بكم بالغة وقوله وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة لله ومنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير
 المعلوم (وثامنها) قوله قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين (وتاسعها) قوله أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك
 الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون وكيف يكون الكتاب كافياً وكيف يكون
 الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون وكيف يكون الكتاب كافياً وكيف يكون
 ذكرى مع أنه غير مفهوم (وعاشرها) قوله تعالى هذا ابلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغاً
 وكيف يقع الإنذار به مع أنه غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكروا أولوا الألباب وأنما يكون
 كذلك لو كان معلوماً (الحادي عشر) قوله قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نوراً مبيناً فكيف
 يكون برهاناً ونوراً مبيناً مع أنه غير معلوم (الثاني عشر) قوله فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ومن
 أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضحكت فكيف يكون هادياً مع أنه غير معلوم (الرابع عشر) قوله تعالى آمن
 أن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم فكيف يكون هادياً مع أنه غير معلوم (الخامس عشر) قوله تعالى آمن
 الرسول إلى قوله سمعنا وأطعنا والطاعة لا تمكن إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوماً وأما
 الأخبار فقول عليه السلام إنى تركت فيكم ما إن تمسكتم به إن تضلوا كتاب الله وسننى فكيف يمكن التمسك
 به وهو غير مفهوم وعن علي رضي الله عنه أنه عليه السلام قال عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر
 ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن أتبع الهدى في غير أضله
 الله وهو جبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم هو الذى لا تزيج به الأهواء ولا تشيع منه العلماء
 ولا يخاف على كثرة الرد ولا تنفنى بجائيه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاضع به حلج ومن دعا به
 هدى إلى صراط مستقيم أما المعقول فمن وجوه (أحدها) أنه لو ورد شيء لا يسيل إلى العلم به لكانت
 الخطابية به تجرى مجرى مخاطبة العربى باللغة الرنجية ولما لم يبرز ذلك فكذلك هذا (وثانيها) أن المقصود
 من الكلام الإفهام فلو لم يكن مفهوماً لكانت الخطابية به عبثاً وسفهاً وأنه لا يليق بالحكيم (وثالثها)
 أن التحدى وقع بالقرآن وما لا يكون معلوماً لا يجوز وقوع التحدى به فهو ذا مجموع كلام المتكلمين واحتج
 المخالفونهم بالآية والناسخ والمعقول أما الآية فهو أن المتشابه من القرآن وأنه غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم
 تأويله إلا الله والوالف ها هنا واجب لوجوه (أحدها) أن قوله تعالى والراشخون في العلم لو كان معطوفاً على
 قوله إلا الله لبقى يقولون آمنابه منقطعاً عنه وأنه غير جائز لأنه وحده لا يفيد لا يقال أنه حال لا نأقول حيث نؤد
 نرجع إلى كل ما تقدم فيسأل أن يكون الله تعالى قائلاً آمنابه كل من عند ربنا وهذا كفر (وثانيها) أن
 الراشخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويل ما كان لغصبيهم بالإيمان به وجه فأنهم لما عرفوه بالذلة لم يكن
 الإيمان به إلا كالايمان بالحكم فلا يكون في الايمان به من يمدح (وثالثها) أن تأويله لو كان مما يجب
 أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذماً لكان قد جعله الله تعالى ذماً حيث قال فأما الذين في قلوبهم زيغ
 فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وأما الذين فقدروا في أقول هذه المسئلة خبراً يدل على
 قولنا وروى أنه عليه السلام قال إن من العلم كهيئة المكثرون لا يعلمه إلا العلماء بالله فإذا انطوا به أنكروه
 أهل الغرة بالله ولأن القول بأن هذه الفواحق غير معلومة مروى عن أكابر الصحابة فوجب أن يكون خطأ
 لقوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وأما المعقول فهو أن الأفعال التي كائنات

قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجمله يعقولها كاصلاة والزكاة والصوم فان الصلاة تواضع شخص
 وتضرع للخالق والزكاة سعي في دفع حاجه العتيقرو الصوم سعي في كسر الشهوة ومنها ما لا نعرف وجهه
 الحكمة فيه كافعال الحج فانما لا نعرف بعقوا واما وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة
 والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بالنوع الاول فكذا
 يحسن الامر منه بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال ان
 المأمور انما أتى به لمبا عرف بعقله من وجه المصلحة فيه أما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد
 ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف فيه وجه المصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم فاذا كان
 الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز أيضا أن يكون الامر كذلك في الاقوال وهو أن يأمرنا الله تعالى تارة
 أن نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم
 من المأمور لا محرم بل فيه فائدة أخرى وهي ان الانسان اذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب
 واذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن التكلم بذلك أحكم الحاكمين فانه يثبتي قلبه ملتقيا اليه أبدا ومتفكرا
 فيه أبدا وابواب التكليف اشغال السر بذكر الله تعالى والتفكر في كلامه فلا يبعد أن يعلم الله تعالى ان
 في بقاء العبد ملتفت الذهن مشغول الخاطر بذلك أبدا مصلحة عظيمة له فية عبده بذلك تحصيل هذه المصلحة فهذا
 ملخص كلام الفريقين في هذا الباب (القول الثاني) قول من زعم ان المراد من هذه القوائم معلوم
 ثم استأنفوا فيه وذكرها وجوها (الاول) انها أسماء السور وهو قول أكثر المتكلمين واختيار الخليل
 وسيدويه قال القفال وقد سمعت العرب بهذه الحروف أشياء فسموا باللام والد حارثة بن لام الطائي وكقولهم
 للحماس صاد ولله نقد عين وللشعباب غين وقالوا اجبل قاف وسموا الحوت نونا (الثاني) انها أسماء الله تعالى
 روى عن علي عليه السلام انه كان يقول يا كهي بعض يا حم عسق (الثالث) انها أبعاض أسماء الله تعالى
 قال سعيد بن جبيرة قوله الرحمن مجموعها واسم الرحمن واسم لا تقدر على كيفية تركيبها في البواقي (الرابع)
 انها أسماء القرآن وهو قول الكلبي والسدي وقناة (الخامس) ان كل واحد منها دال على اسم من
 أسماء الله تعالى وصفة من صفاته قال ابن عباس رضي الله عنهما في ألم الالف اشارة الى انه تعالى أحد
 أول آخر أزلي أبدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه ملك مجيد ميثان وقال في كهي بعض انه
 ثناء من الله تعالى على نفسه والكاف يدل على كونه كافيا والهاء يدل على كونه هاديا والعين يدل على
 العالم والصاد على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس انه جعل الكاف على الكبير والكريم والياء على
 انه يجبر والعين على العزيز والعدل والفرق بين هذين الوجهين انه في الاول خصص كل واحد من هذه
 الحروف باسم معين وفي الثاني ليس كذلك (السادس) بعضها يدل على أسماء الذات وبعضها على أسماء
 الصفات قال ابن عباس في ألم انما الله أعلم وفي المص انما الله أفضل وفي الراء انما الله أرى وهذا رواية أبي صالح
 وسعيد بن جبيرة عنه (السابع) كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالآل الالف والآل اللام والميم
 مجده قاله محمد بن كعب القرظي وقال الربيع بن أنس ما منها حرف الا في ذكر آلائه ونعمائه (الثامن)
 بعضها يدل على أسماء الله تعالى وبعضها يدل على أسماء غيره الله فقال الضحاك الالف من الله واللام من
 جبريل والميم من محمد أي أنزل الله الكتاب على لسان جبريل الى محمد صلى الله عليه وسلم (التاسع) كل
 واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال فالالف معناه ألف الله محمد افع به نبيا واللام أي لاهمه
 الجاحدون والميم أي ميم الكافرون غيظوا وكبوا بظهور الحق وقال بعض الصوفية الالف معناه انا
 واللام معناه انا والميم معناه هي (العاشر) ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من الحققة ان الله تعالى انما
 ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم لما تحته اهلهم ان يأثوا بمثل القرآن أو بعشر سنون
 أو بسورة واحدة فحجزوا عنه أنزلت هذه الحروف تنبيهها على ان القرآن ليس الا من هذه الحروف وأنتم
 قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب أن تأثوا بمثل هذا القرآن فلما عجزتم عنه دل ذلك على

انه من عند الله لا من البشر (الحادي عشر) قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى اعاد كرها لان في التقدير كانه تعالى قال اسمعوا هامة قطعة حتى اذا وردت عليكم مؤاندة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان يتعلمون هذه الحروف أولا مفردة ثم يتعلمون المركبات (الثاني عشر) قول ابن روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا نسمعوا هذا القرآن والخواف فيه لعلمكم تغلبون وتواصوا بالاعراض عنه أزداد الله تعالى لما أحب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالتجيبين اسمعوا الى ما يحيى به محمد عليه السلام فاذا أصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاسماعهم وطريقا الى استماعهم (الثالث عشر) قول أبي العالبيه ان كل حرف منها في مدة أقوام وآجال آخرين قال ابن عباس رضى الله عنه مرأبوا يمر بن أخطوب وكعب بن الاشرف صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة ألم ذلك الكتاب ثم أتى أخوه حي بن أخطوب وكعب بن الاشرف صلى الله عليه وسلم فسألوه عن ألم وقالوا انشدك الله الذي لا اله الا هو أحق ان تترك من السماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم كذلك نزلت فقال حي ان كنت صادقا فاني لا علم لأجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل في دينهم كذا نزلت فقال حي ان كنت صادقا فاني لا علم لأجل أمة واحدة وسبعون سنة فضحك النبي صلى الله عليه وسلم فقلت هذه الحروف بحسب الجبل على ان منتهى أجل أمة واحدة وسبعون سنة وستون سنة عليه وسلم فقال حي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حي هذا أكثر من الاول هذا مائة واحدة وستون سنة فهل غير هذا قال نعم الر فقال حي هذا أكثر من الاولى والاشاية ففحن نشهد ان كنت صادقا ما ملكت أمتك الا ما تبين واحد وثلاثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المر قال حي فحن نشهد اننا من الذين لا يؤمنون ولا ندرى باى أقوالنا أخذ فقال أبو ياسر أما أنا فأشهد على ان أنبياءنا قد أخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انهم اكم تكون فان كان محمد صادقا فبما يقول انى لاراء يستجمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشبه علينا أمرنا كنه فلا ندرى أبا قليل نأخذ أم بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب (الرابع عشر) هذه الحروف تدل على انتطاع كلام واستئناف كلام الذي يريدون استئنافه فيجمعونه تنبيها للمخاطبين على قطع كلامهم شأنهم ان يأثروا بشئ غير الكلام الجديد (الخامس عشر) روى ابن الجوزى عن ابن عباس ان هذه الكلام الاول واستئناف الكلام الجديد (السادس عشر) قال الاخفش ان الله تعالى أقسم بالحروف الحروف ثناء أثنى الله عز وجل به على نفسه (السابع عشر) ان التكميم بهذه الحروف وان كان معقدا لكل أحد الا ان كونها مسموعة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما أخبر الرسول عليه السلام عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهاذا السبب قد تم الله تعالى ذكرها ليكون أول ما يسمع من هذه السورة مجيزة دالة على صدقه (الثامن عشر) قال أبو بكر التبريزى ان الله تعالى علم ان طائفة من هذه الامة تقول بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها على ان كلامه مؤلف من هذه الحروف ويجب ان لا يكون قديما (التاسع عشر) قال القاضي الماوردى المراد من ألم انه ألتم بكم ذلك الكتاب أى نزل عليكم والامام الزياره وانما قال تعالى ذلك لان جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر (العشرون) الا ان اشارته الى ما لا بد منه من الاستعانة في أول الامر وهو رعاية الشريعة قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا واللام اشارته الى الانحناء الحاصل عند المجاهدات وهو رعاية الطريقة قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والميم اشارته الى أن يصير العبد في مقام المحبة كالأثره التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها وذلك انما يكون بالقضاء في الله تعالى بالكيفية وهو مقام الحقيقة قال تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون (الحادي والعشرون) الالف من أقصى الخلق وهو أول مخارج الحروف واللام

من طرف اللسان وهو وسط الخارج والميم من الشفة وهو آخر الخارج فهذه اشارة الى انه لابد وان يكون
 اول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس الا الله تعالى على ما قال فقروا الى الله والمختار عند أكثر المحققين من هذه
 الأقوال انها أسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما أن لا تكون مفهومة أو تكون مفهومة والاول
 باطل اما لا فلا نه لوجاز ذلك لجازالة كلام مع العربي بلغة الزنج واما ثانيا فلا نه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه
 هدى وبيان وذلك بانى كونه غير معلوم * وأما القسم الثاني فنقول اما أن يكون مراد الله تعالى منها جملة
 أسماء الألقاب أو أسماء المعاني والثاني باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني
 التي ذكرها المفسرون فيمنع حملها على القرآن نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلها
 في لغة العرب ولان المفسرين يذكروا وجوها مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على بعض ما ذكره أولى
 من دلالتها على الباقي فاما أن يحمل على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل
 هذه الالفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل أو لا يحمل على شيء
 منها وهو الباقي ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بأنهم من أسماء الألقاب فان قيل لم لا يجوز أن يقال هذه
 الالفاظ غير معلومة قوله لوجاز ذلك لجازالة كلام مع العربي بلغة الزنج قلنا لم لا يجوز ذلك وبيان ان الله تعالى
 تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة والسجيل والاستبرق فارسان قوله وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان
 قلنا لنزاع في اشغال القرآن على المجملات والمتشابهات فاذا لم يقدر ذلك في كونه هدى وبياننا فكذا
 ههنا سلمنا انه مفهومة لكن قولك انها اما أن تكون من أسماء الألقاب أو من أسماء المعاني انما يصح لو ثبت
 كونها موضوعة لفائدة أمر ما وذلك ممنوع واعل الله تعالى تكلم بها بالحكمة أخرى مثل ما قال قطرب من
 انهم لما تواضعوا في الابتداء على أن لا يلتفتوا الى القرآن أمر الله تعالى رسوله بأن يتكلم بهذه الحروف
 في الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيبدها تواخف فينبذ بهم القرآن على أسماعهم سلمنا انها موضوعة
 لأمر ما لم لا يجوز أن يقال انها من أسماء المعاني قوله انها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة قلنا لنزاع في انها
 وحدها غير موضوعة لشيء لكن لم لا يجوز أن يقال انها مع القرينة الخصوصية تفيد معنى معيناً وبيانها من
 وجوه (أحدها) انه عليه السلام كان يهدهم بالقرآن مرة بعد أخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت
قرينة الحال على ان مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم ان هذا القرآن انما تركب من هذه الحروف التي
أنتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تعذروا على الاتيان بمنزله (وثانيها) ان حمل هذه
الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس (وثالثها) ان هذه الحروف لما كانت أصول
الكلام كانت شريفة عزيزة فالتعالى أقسم بها كما أقسم بسائر الاشياء (ورابعها) ان الاكتفاء من
أسمائه تعالى سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه (أحدها) اننا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في ألم
وحم فلا شبهة حاصل فيها والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه فان قيل يشكل هذا بجماعة كثيرين يسمون
بعمد فان الاشتراك فيه لا ينافي في العلية قلنا قولنا ألم لا يفيد معنى البتة فلو جعلناه علماً لم يكن فيه فائدة سوى
التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علماً بخلاف التسمية بعمد فان في التسمية به
مقاصد أخرى سوى التعيين وهو التبرك به لكونه اسماً للرسول وكونه دالاً على صفة من صفات الشرف
بخلاف أن يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الأغراض سوى التعيين بخلاف قولنا ألم فانه لا فائدة فيه سوى
التعيين فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثاً محضاً (وثانيها) لو كانت هذه الالفاظ أسماء
للسور لوجب أن يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الأسماء ليست على قوانين أسماء العرب والأمور العجيبة تنوفر
الدواعي على نقلها الاسم فاما لا يتعلق باختلافه رغبة أو رهبة ولو توفرت الدواعي على نقلها صار ذلك معلوماً
بالتواتر وارتفع الخلاف فيه فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا انها ليست من أسماء السور (وثالثها) ان
القرآن نزل بلسان العرب وهم ما يتجاوزوا ما سواه بمجموع اسمين نحو معدى كرب وبعلبك ولم يسم أحد منهم

مجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغة العبرية وأنه غير جائز
 (ورابعها) أنها لو كانت أسماء هذه السور لوجب اشتراك هذه السور في الأسماء التي كانت أسماء
 اشتركت بسائر الأسماء فكذلك هذه السور لوجب اشتراك هذه السور في الأسماء التي كانت أسماء
 في السورة وجزء منها وجزء الشيء المقدم على الشيء بالترتبة واسم الشيء متأخر عن الشيء بالترتبة فلو جعلناها
 أسماء للسورة لزم التقدم والتأخر معا وهو محال فان قيل يجمع قولنا صناديقهم للعرف الأول منه فإذا جاز
 أن يكون المركب اسم البعض مفرداته فلم لا يجوز أن تكون بعض مفردات ذلك المركب اسم ذلك المركب
 قلنا الفرق ظاهر لان المركب متأخر عن المفرد والاسم متأخر عن المسمى فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم
 إلا تأخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك غير مستحيل أما لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم من
 حيث أنه مفرد كونه متقدما ومن حيث أنه اسم على هذا الوجه ومعلوم أنه غير حاصل الجواب قوله المشكاة
 أن لا يتخلو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه ومعلوم أنه غير حاصل الجواب قوله المشكاة
 والسبيل ليست من لغة العرب قلنا عنه جوابان (أحدهما) أن كل ذلك عربي ولكنه موافق لسائر
 اللغات وقد يتفق مثل ذلك في اللغة (الثاني) أن المسمى بهذه الأسماء لم يوجد أولا في بلاد العرب فلما
 عرفوه عرفوا منها أسماءهم فقلنا كل مجمل وجد في كتاب الله تعالى قد وجد في العقل أو في الكتاب أو في
 في كتاب الله لا يقدح في كونه بيانا قلنا كل مجمل وجد في كتاب الله تعالى قد وجد في العقل أو في الكتاب أو في
 السنة بيانه وحينئذ يخرج عن كونه غير مفيد انما البيان فيما لا يمكن معرفة مراد الله منه وقوله لم لا يجوز أن
 يكون المقصود من ذكر هذه الألفاظ أسكتهم عن الشغب قلنا لو جاز ذكر هذه الألفاظ لهذا الغرض فليجز
 ذكر سائر الهذيان لمثل هذا الغرض وهو بالاجماع باطل وأما سائر الوجوه التي ذكرها فقد بينا أن قولنا
 لم غير موضوع في لغة العرب لا فائدة تلك المعاني فلا يجوز استعمالها فيه لان القرآن انما نزل بلغة العرب
 ولأنهم أمة عارضة فليس حمل اللفظ على بعضها أولى من البعض ولأننا لو قصصنا هذا الباب لا تنقح أبواب
 تأويلات الباطنية وسائر الهذيان وذلك مما لا سبيل اليه (أما الجواب عن المعارضة الأولى) فهو أن لا يعد
 أن يكون في تسمية السور الكثيرة بأسماء واحد ثم يميز كل واحد منها عن الآخر بعلامة أخرى حكمة خفية
 (وعن الثاني) أن تسمية السورة بلفظة معينة ليست من الأمور والعظام فجاز أن لا يبلغ في الشهرة إلى حد
 التواتر (وعن الثالث) أن التسمية بثلاثة أسماء خروج عن كلام العرب إذا جعلت اسما واحدا على طريقة
 حضرموت فاما غير مركبة بل صورة نثر أسماء الأعداد فذلك جائز فان سيبويه نص على جواز التسمية بالجملة
 والبيت من الشعر والتسمية بطائفة من أسماء حروف المعجم (وعن الرابع) أنه لا يعد أن يصير اللقب أكثر
 شهرة من الاسم الأصلي فكذلك هنا (وعن الخامس) أن الاسم لفظ دال على أمر مستقل بنفسه من غير دلالة
 على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم اسما لنفسه فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون جزء الشيء
 اسما له (وعن السادس) أن وضع الاسم انما يكون بحسب الحكمة ولا يعد أن تقتضي الحكمة وضع الاسم
 لبعض السور دون البعض على أن القول الحق أنه تعالى يفعل ما يشاء فهذا انتهى الكلام في نصر هذه
 الطريقة واعلم أن بعد هذا المذهب الذي نصرناه بالاقتوال التي حكيناها قول قطرب من أن المشركين قال
 بعضهم لبعض لا تسمعوا لهذا القرآن والغر فيه فيكنا إذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول هذه
 السورة بهذه الألفاظ ما فهموا منها شيئا ولا أناسا حريصا على ما منع فيكنا أو يصغون إلى القرآن ويتفكرون
 ويتدبرون في مقاطعه ومطالعته رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل فصار ذلك
 وسيلة إلى أن يصيروا سمعة للقرآن ومتدبرين في مطالعته ومقاطعته والذي يؤكد هذا المذهب أمران
 (أحدهما) أن هذه الحروف ما جاءت إلا في أوائل السور وذلك يوهبهم أن الغرض ما ذكرنا (والثاني)
 أن العلماء قالوا أن الحكمة في أنزال المتشابهات هي أن العمل لما علم اشتغال القرآن على التشابهات فانه
 يتأمل القرآن ويحتمل في التفكر فيه على رجاء أنه ربما وجد شيئا يقوى قوله وينصر مذهبه فيصير ذلك سببا

لوفره على المحكمات الخالصة له عن الضلالات فإذا جاز انزال التشابهات التي توهم الضلالات مثل هذا
الغرض فلان يجوز انزال هذه الحروف التي لا توهم شيئا من الخطأ والضللال مثل هذا الغرض كان أولى *
أقصى ما في الباب أن يقال لو جاز ذلك فليجزان يتكلم بالزنجية مع العربي وأن يتكلم بالهذيان لهذا الغرض
وأيضا فهذا يقدح في كون القرآن هدى وبيانا للكتاب قول لم لا يجوز أن يقال إن الله تعالى إذا تكلم بالزنجية
مع العربي وكان ذلك متضمنا لمثل هذه المصلحة فإن ذلك يكون جائزا وتحتج به أن الكلام فعل من الأفعال
والداعي اليه قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها قوله أنه يكون هذيانا قلنا إن عنت بالهذيان الفعل
الخالى عن المصلحة بالكتابة فليس الأمر كذلك وإن عنت به الألفاظ الخالية عن الافادة فمقتضى ذلك
يقدح في الحكمة إذا كان فيها وجوه أخرى من المصلحة سوى هذا الوجه وأما وصف القرآن بكونه هدى
وبيانا فذلك لا ينافي ما قلناه لأنه إذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من أعظم وجوه البيان والهدى
والله أعلم (فروع على القول بأن أسماء السور) الأول هذه الأسماء على ضربين (أحدهما) يتأتى فيه
الأعراب وهو ما أن يكون أسماء فردا كصاد وقاف ونون أو أسماء عدة مجموعها على زنة مفردكم وطس
ويس فأنما موازنة لقابيل وهابيل وأما طس فهو وان كان مركبا من ثلاثة أسماء فهو كدرا يجرد وهو من
باب ما لا ينصرف لاجتماع سبعين فيها وهما العلبة والتأنيث (والثاني) ما لا يتأتى فيه الأعراب نحو
﴿ص﴾ بعض والمر إذا عرفت هذا فنقول أنما المفردة نفقها قرآن (أحدهما) قراءة من قرأ صاد وقاف
ونون بالفتح وهذه الحركة يحتمل أن تكون هي النصب بفعل مضمر نحو أذكر وأنما لم يصحبه التدوين
لامتناع الصرف كما تقدم بيانه وأجاز سيويه منسلة في حسم وطس ويس لوقوعه وحكى السباني
أن بعضهم قرأ يس بفتح النون وأن يكون الفتح جزا وذلك بأن يقدحها جزو فياضار الباء القسمية فتدجاء
عنهم الله لأفعان غير أنها فحمت في وضع الجز لكونها غير مضرورة وبتأ كد هذا عمار وينا عن بعضهم أن الله
تعالى أقسم بهم هذه الحروف (وثانيهما) قراءة بعضهم صاد بالسكر وسببه التحريك لالتقاء الساكنين
أما القسم الثاني وهو ما لا يتأتى الأعراب فيه فهو ويجب أن يكون محكيًا ومعناه أن يجاء بالقول بعد ذلك
على استبقاء صورته الأولى كقولك دعني من قرآن (الثاني) إن الله تعالى أورد في هذه الفواخج
نصف أسامي حروف المعجم أربعة عشر سواء هو الألف واللام والميم والصاد والراء والكاف
والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون في تسع وعشرين سورة (الثالث)
هذه الفواخج جاءت مختلفة الأعداد فوردت ص ق ن على حرف وطه وطس ويس وحسم على حرفين
والم والراء وطس على ثلاثة أحرف والمص والمر على أربعة أحرف وكهيمص وجمسق على خمسة أحرف
والسبب فيه أن أبنية كلماتهم على حرف وحرفين إلى خمسة أحرف فقط فكذاها هنا (الرابع) هل لهذه الفواخج
محل من الأعراب أم لا فنقول أن جعلناها أسماء للسور فنعم ثم يحتمل الأوجه الثلاثة أما الرفع على الابتداء
وأما النصب والجز فلما مر من صحة القسم بهم ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل على قوله
كما لا محل للجملة المبتدأة وللمفردات المعدودة قوله تعالى (ذلك الكتاب) وفيه مسائل (المسألة الأولى)
لنا أن يقول المشار إليه هنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به إلى البعيد والجزاب عنه من وجهين (الأول)
لأنهم ان المشار إليه حاضر وبيانه من وجوه (أحدها) ما قاله الأصم وهو أن الله تعالى أنزل الكتاب بعضه
بعد بعض فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة وهي كل ما نزل بمكة مما نزل على التوحيد وفساد الشرك
وآيات النبوة وآيات المعاد ففعله ذلك إشارة إلى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض
القرآن قرآنا قال الله تعالى وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وقال جاك عن الجن أناسمنا قرآنا عجباً وقوله أما
سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى وهم ما سمعوا إلا البص وهو الذي كان قد نزل إلى ذلك الوقت (وثانيها)
أنه تعالى وعد رسوله عند معيئه أن ينزل عليه كتابا لا يعجزوا المساجي وهو عليه السلام أخبر أمته بذلك وروى
الامة ذلك عنه ويؤيده قوله أناسمنا على ذلك قولنا نقيم لا وهذا في سورة المزمل وهي أنما نزلت في ابتداء المبعث

(وثالثها) انه تعالى خاطب بني اسرائيل لان سورة البقرة مدنية واكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل اخبرهم موسى وعيسى عليهم السلام ان الله يرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وينزل عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب اى الكتاب الذى اخبر الانبياء المتقدمون بان الله تعالى سينزل على النبي المبعوث من ولد اسمعيل (ورابعها) انه تعالى لما اخبر عن القرآن بأنه فى اللوح المحفوظ بقوله وانه فى اتم الكتاب لدينا وقد كان عليه السلام اخبر أمته بذلك فغير متعجب أن يقول تعالى ذلك الكتاب ايعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثلث فى اللوح المحفوظ (خامسها) انه وقع فى الاشارة بذلك الى ألم بعد ما سبق التكليم به وانقضى والمنقضى فى حكم المتباعد (سادسها) انه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه ما سبق حدث البعد كما تقول لصاحبك وقد أعطيت شيئا احتفظ بذلك (وسابعها) ان القرآن لما اشغل على وقع فى حد البعد كما تقول لصاحبك وقد أعطيت شيئا احتفظ بذلك (وسابعها) ان القرآن لما اشغل على حكم عظيمة وعالوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة البشرية عليها بأمرها والقرآن وان كان حاضرا نظرا الى مورثه لكنه غائب نظرا الى أسرارها وحقائقه فجاز أن يشار اليه كما يشار الى البعيد غائبا (المقام الثامن) سلنا ان المشار اليه حاضر لكن لان سلم ان لفظة ذلك لا يشار بها الا الى البعيد بينانه ان ذلك وهذا حرفا اشارة وأصلا ما اذا لانه حرف للاشارة قال تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا ومعنى هاتينيه فاذا قرب الشيء أشير اليه فقيل هذا أى تنبيه أيها المخاطب لما أنشئت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه وقد تدخل الكاف على ذا الخطابية واللام لتأكيده معنى الاشارة فقيل ذلك فكان المنكسر بالغ فى التنبيه لتأخر المشار اليه عنه فهذا يدل على ان لفظة ذلك لا تفيد البعد فى أصل الوضع بل اختص فى العرف بالاشارة الى البعيد للقرينة التى ذكرناها فصار كالأية فانه محتمة فى العرف بالقرآن وان كانت فى أصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الارض اذا ثبت هذا فنقول انما نجد له هاهنا على مقتضى الوضع الغوى لا على مقتضى الوضع العرفى وحينئذ لا يفيد البعد ولا جمل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال تعالى واذكر عبادنا ابراهيم واسحق الى قوله وكل من الاخيار ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف أتراب هذا ما نؤعدون يوم الحساب وقال وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال فآخذ الله نكال الآخرة والاولى ان فى ذلك عبرة لمن يخشى وقال واقد كتبت فى الزبور من بعد الذى ذكر ان الارض يرثها عبادى الصالحون ثم قال ان فى هذا ابلاغا لقوم عابدين وقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى أى هكذا يحيى الله الموتى وقال وما تلك بينك يا موسى أى ما هذه التى بينك والله أعلم (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث وهو السورة الجواب لان اسم المشار اليه مؤنث لان المؤنث اما المسمى أو الاسم والاول باطل لان المسمى هو ذلك البعوض من القرآن وهو ليس بمؤنث وأما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث نعم ذلك المسمى له اسم آخر وهو السورة وهو مؤنث لكن المذكور السابق هو الاسم الذى ليس بمؤنث وهو الم الذى هو مؤنث وهو السورة (المسئلة الثالثة) اعلم ان أسماء القرآن كثيرة (أحدها) الكتاب وهو مصدر كالقيام والقيام وقيل فعال بمعنى مفعول كالملبس بمعنى الملبوس وانتهى واعلى ان المراد من الكتاب القرآن قال كتاب أنزلناه اليك والكتاب جاء فى القرآن على وجوه (أحدها) الفرض كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا (وثانيها) الحجة والبرهان فانوا بكتابكم ان كنتم صادقين أى برهانكم (وثالثها) الاجل وما أهلككم من قربة الاولها كتاب معلوم أى أجل (ورابعها) بمعنى مكتبة السيد عبده والذين يتبعون الكتاب مما ماله كتب أيمانكم وهذا المصدر فعال بمعنى المفعول كالجدة والجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والخصامة والمقاتلة واشتهق الكتاب من كتبت الشيء اذا جمعه وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمى الكتاب كتابا لانه كالكتيبة على عساكر الشهوات اولانه اجتمع فيه جميع العلوم اولان الله تعالى ألهم فيه التكليف على الخلق (وثانيها) القرآن قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن ياتوا بعديل هذا القرآن انا جعلناه قرآنا ناعربيا شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن ان هذا القرآن يهدى الى قوم والى مفسرين فيه

قولان (أحدهما) قول ابن عباس ان القرآن والقراءة واحد كالتخمين والحديث واحد والدليل عليه قوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أي تلاوته أي اذا تلاوته عليك فاتبع تلاوته (الثاني) وهو قول قتادة انه مصدر من قول القائل قرأت الماء في الحوض اذا جمعه وقال سفيان بن عيينة سمى القرآن قرآنا لان الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت آيات والآيات جمعت فصارت سور والسور جمعت فصارت قرآنا ثم جمع فيه علوم الاولين والآخرين فالجاء ان اشتقاق لفظ القرآن اتمام التلاوة (ومن الجمعية) (وثالثها) الفرقان تبارك الذي نزل الفرقان على عبده وينزل من الهندي والفرقان واختلافه في تفسيره فقل سمي بذلك لان نزوله كان معة فأنزله في سبع وعشرين سنة ودليله قوله تعالى وقرأنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا ونزلنا سائر الكتب جملة واحدة ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به فؤادك وقيل سمي بذلك لانه يفرق بين الحق والباطل والحلال والحرام والمبين والمحكم والمزول وقيل الفرقان هو النجاة وهو قول عكرمة والسدي وذلك لان الخلق في ظلمات الضلالات فبالقرآن وجدوا النجاة وعليه حمل المفسرون قوله واذا أتينا موسى الكتاب والفرقان اعلمكم هنودن (ورابعها) الذكر والتذكرة والذكرى أما الذكر فقوله وهذا ذكر مبارك أنزلناه انا نحن نزلنا الذكر وانزلنا الذكر كذلك واقومك وفيه وجهان (أحدهما) انه ذكر من الله تعالى ذكره عباده فعرفهم بتكاليفه وأوامره (والثاني) انه ذكر وشرف ونفخ لآمن به وان شرف لمجد صلى الله عليه وسلم وأتمته وأما التذكرة فتذكرة للمؤمنين وأما الذكرى فقوله تعالى وذكر ان الذكرى تنفع المؤمنين (وخامسها) التنزيل وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين (وسادسها) الحديث الله نزل احسن الحديث كتابا سمعنا حديثا لان وصوله اليك حديث ولانه تعالى شبيه بما يتحدث به فان الله خاطب به المكافين (وسابعها) الموعظة يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وهو في الحقيقة موعظة لان القائل هو الله تعالى والاخذ جبريل والمستعمل محمد صلى الله عليه وسلم فكيف لا تقع به الموعظة (وثامنها) الحكم والحكمة والحكيم والمحكم اما الحكم فقوله وكذلك أنزلناه حكما عربيا وأما الحكمة فقوله حكمة بالغة واذ كن ما يلي في يوتكن من آيات الله والحكمة وأما الحكيم فقوله يس والقرآن الحكيم وأما المحكم فقوله كتاب أحكمت آياته واختلفه في معنى الحكمة فقال الخليل هو مأخوذ من الاحكام والالزام وقال المؤرج هو مأخوذ من حكمة الجوام لانها انضبطا البداية والحكمة تمنع من السفه (وتاسعها) الشفاء ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وقوله وشفاء لما في الصدور وفيه وجهان (أحدهما) انه شفاء من الامراض (والثاني) انه شفاء من مرض الكفر لانه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض فقال في قلوبهم مرض وبالقرا نزل كل شك عن القلب فصح وصفه بأنه شفاء (وعاشرها) الهدى والهادي اما الهدى فقوله هدى للمؤمنين هدى للناس وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وأما الهادي ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وقالت الحق انا سمعنا قرآنا يهدي الى الرشداً (الحادي عشر) الصراط المستقيم قال ابن عباس في تفسيره انه القرآن وقال وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه (والثاني عشر) الحبل واعصوا بحبل الله جميعا في التفسير انه القرآن وانما سمي به لان المعصم به في أمور دينه يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا كما ان المتمسك بالحبل ينجو من الفرق والمهالك ومن ذلك سمى النبي عصمة فقال ان هذا القرآن عصمة لمن اعصم به لانه يهضم الناس من المعاصي (الثالث عشر) الرحمة ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وأي رحمة فوق التخليص من الخصال والضلالات (الرابع عشر) الروح وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا نزل الملائكة بالروح من أمره وانما سمي به لانه سبب حياة الارواح وسمي جبريل بالروح فأرسلنا اليه اروحا وعيسى بالروح ألقاها الى مريم وروح منه (الخامس عشر) القصص سخن نقص عليك احسن القصص سمي به لانه يجب اتساعه وقالت لاخته قصصه أي اتبعي أثره اولان القرآن يتبع قصص المتقدمة من ومنه قوله تعالى ان هذا هو

القصة الحقة (السادس عشر) البيان والبيان والمبين اما البيان فتقوله هذا بيان للناس والتبيان فهو
 قوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وأما المبين فتقوله تلك آيات الكتاب المبين (السابع عشر) البصائر
 هذا بصائر من ربكم أي هي أدلة يهديهم بها الحق تشبيها بالبصر الذي يرى به طريق الخلاص (الثامن عشر)
 الفصل انه لقول فصل وما هو بالهزل واختلفوا فيه فقبل معناه القضاء لان الله تعالى يقضي به بين الناس
 بالحق قيل لانه يفعل بين الناس يوم القيامة فيمضي قوما الى الجنة ويسوق آخرين الى النار فمن جعله امامه في
 الدنيا فاده الى الجنة ومن جعله وراءه ساقه الى النار (التاسع عشر) النجوم فلا أقسم بواقع النجوم والنجم
 اذا هو لانه نزل فيجما نجما (العشرون) المثنى مثنى تقشعر منه جلود الذي يحشون ربهم قيل لانه مثنى فيه
 القصص والاختبار (الحادي والعشرون) النعمة وأما بركة وبك فحدث قال ابن عباس يعني به القرآن
 (الثاني والعشرون) البرهان قد جاءكم برهان من ربكم وكيف لا يكون برحانا وقد عززت القصص عن أن
 يأتي بآياته (الثالث والعشرون) البشير والنذير وبه هذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الانبياء قال
 تعالى في صفة الرسل مبشرين ومنذرين وقال في صفة محمد صلى الله عليه وسلم انا أرسلنا الشاهد او مبشرا
 ونذيرا وقال في صفة القرآن في حم السجدة بشيرا ونذيرا فاعترض أنكرهم يعني مبشرا بالجنة لمن أطاع
 وبالنار من ذرأ من عصى ومن هاهنا ذكر الاسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن (الرابع والعشرون)
 القيم قيا المبذر بأشديد والدين أيضا قيم ذلك الدين القيم والله سبحانه هو القيوم الله لا اله الا هو والحق
 القيوم وانما هي قيا لانه قائم بذاته في البيان والافادة (الخامس والعشرون) المهين وأنزلنا اليك
 الكتاب بالحق صدقا ما بين يديه من الكتاب ومهينا عليه وهو مأخوذ من الامين وانما وصف به لانه
 من تمسك بالقرآن أمن الضرر في الدنيا والآخرة والرب المهين أنزل الكتاب المهين على النبي الامين
 لاجل قوم هم أمناء الله تعالى على خلقه كما قال وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
 (السادس والعشرون) الهادي ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وقال يهدي الى الرشاد والله تعالى هو
 الهادي لانه جاء في الخبر النور الهادي (السابع والعشرون) النور الله نور السموات والارض وفي القرآن
 واتبعوا النور الذي أنزل معه يعني القرآن وسمى الرسول نورا قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يعني محمدا وبي
 دينه نورا يريدون ليطفئوا نور الله بأنواعهم وسمى بيانه نورا أفن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من
 ربه وسمى التوراة نورا اما أنزلنا التوراة فيها هدى ونور وسمى الانجيل نورا وآتيناه الانجيل فيه هدى
 ونور وسمى الايمان نورا يهدي نورهم بين أيديهم (الثامن والعشرون) الحق ورد في الاسماء السبع
 الشهيد الحق والقرآن حق وانه ملق اليقين فسماء الله حق لانه صد الباطل فيزيل الباطل كما قال بل نقذف
 بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق أي ذاهب زائل (التاسع والعشرون) العزيز وان ربك اهور
 العزيز الرحيم وفي صفة القرآن وانه لكتاب عزيز والنبي عزيز لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه والامة
 عزيزة والله العزيز (رسوله) والمؤمنين فرب عزيز أنزل كتابا عزيزا على نبي عزيز لامة عزيزة وللعزير معنيان
 أحدهما القاهر والقرآن كذلك لانه هو الذي قهر الاعداء وامتنع على من أراد معارضته والثاني أن
 لا يوجد مثله (الثلاثون) الكريم انه اقرآن كريم في كتاب مكنون واعلم انه تعالى سمي سبعة أسماء
 بالكريم سمي نفسه بالكريم ما عزله بربك الكريم اذ لا جواد أجود منه والقرآن بالكريم لانه لا يستفاد من
 كتاب من الحكيم والعلوم ما يستفاد منه وسمى موسى كريما وجاءهم رسول كريم وسمى نواب الاعمال كريما
 فبشره بغفرة وأجر كريم وسمى عرشه كريما الله لا اله الا هو رب العرش الكريم لانه منزل الرحمة وسمى جبريل
 كريما لانه لقول رسول كريم ومعناه انه عزيز وسمى كتاب سليمان كريما اني ألقى الى كتاب كريم فهو كتاب كريم من
 رب كريم نزل به ملك كريم على نبي كريم لاجل أمة كريمة فاذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريما (الحادي والثلاثون)
 العظيم واقد آتينا السبع من المثنى والقرآن العظيم واعلم انه تعالى سمي نفسه عظيما فقال وهو العلي العظيم
 وعرشه عظيم وعرش العرش العظيم وكتاب عظيم والقرآن العظيم ويوم القيامة عظيم اليوم عظيم يوم يقوم

الناس لرب العالمين والزلزلة عظيمة ان زلزلة الساعة شئ عظيم وخلق الرسول عظيما وانك اعلى خلق عظيم
والعلم عظيم وكان فضل الله عليك عظيما وكبد النساء عظيم ان كبد كن عظيم وسحر سحرة فرعون عظيم
وجاؤا بصخر عظيم وسعى نفس الثواب عظيم وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا
عظيما وسعى عقاب المنافقين عظيم ولهم عذاب عظيم (الثاني والثلاثون) المبارك وهذا ذكر مبارك
ومعنى الله تعالى به أشياء فسعى الموضع الذى كلم فيه موسى عليه السلام مبارك كفى البقرة المبارك من الشجرة
وسعى شجرة الزيتون مبارك يوفى من شجرة مبارك زيتونة لكثرة منافعه واسمى مبارك وجعلنى مبارك
وسمى المطر مبارك وأنزلنا من السماء ماء مبارك كما في من المنافع وسمى ليلة القدر مبارك أنا أنزلنا من ليلة
مباركة فالقرآن ذكر مبارك أنزل ملك مبارك فى ليلة مبارك على نبي مبارك لامة مبارك (المسئلة الرابعة)
فى بيان اتصال قوله ان يقوله ذلك الكتاب قال صاحب الكشف ان جعلت الم اسم للسورة فى التأليف
وجوه (الاول) أن يكون الم مبتدا وذلك مبتدا ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر المبتدا الاول ومعناه ان ذلك
هو الكتاب الكامل كان ماعده من الكتب فى مقابلة ناقص وانه الذى يستاهل أن يكون كتابا كما تقول هو
الرجل أى الكامل فى الرجولية الجامع لما يكون فى الرجال من مميزات الخصال وأن يكون الكتاب صفة
ومعناه هو ذلك الكتاب المودود أن يكون الم خبر مبتدا محذوف أى هذه الم ويكون ذلك الكتاب خبرا ثانيا
أوبدا على ان الكتاب صفة ومعناه هو ذلك وأن تكون هذه الم جملة وذلك الكتاب جملة أخرى وان جعلت الم
بتنزيل الصوت كان ذلك مبتدا وخبره الكتاب أى ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل أو الكتاب صفة والخبر
ما بعده أو قدر مبتدا محذوف أى هو يعنى المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله الم تنزيل
الكتاب لاريب فيه وتأليف هذا ظاهر قوله تعالى (لاريب فيه) فيه مسألتان (المسئلة الاولى) الريب
قريب من الشك وفيه زيادة كأنه ظن سوء تقول رابح أى مر فلان اذا ظننت به سوءا ومنه قوله عليه السلام
دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان قيل قد يستعمل الريب فى قولهم ربيب الدهر وريب الزمان أى جوارثه قال
الله تعالى تريبص به ربيب المنون ويستعمل أيضا فى معنى ما يحتج فى القاب من أساليب الغبطة كقول الشاعر
قضيما من غمامة كل ربيب وخير ثم أجمعنا السيمولا

قلنا هذان قد يرجعان الى معنى الشك لان ما يخاف من ريب المنون محتمل فهو كالمشكوك فيه
وكذلك ما احتج بالقلب فهو غير متيقن فقوله تعالى لاريب فيه المراد منه نفي كونه مظنة للريب بوجه من
الوجوه والمقصود انه لا شبهة فى محتمله ولا فى كونه من عند الله ولا فى كونه معجزا ولو قلت ان المراد لاريب
فى كونه معجزا على الخصوص كان أقرب لتأكيد هذا التأويل بقوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا
وهاهنا سوالات (السؤال الاول) طعن بعض المحدثين فيه فقال ان عنى انه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك
فيه وان عنى انه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه (الجواب) المراد انه بالغ فى الوضوح الى حيث لا يفتنى لمرتاب
أن يرتاب فيه والامر كذلك لان العرب مع بلوغهم فى الفصاحة الى النهاية يعجزوا عن معارضة أقصر سورة
من القرآن وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الحجة فى الظهور الى حيث لا يجوز لهما قل أن يرتاب فيه (السؤال
الثاني) لم قال هاهنا لاريب فيه وفى موضع آخر لا فيها غول (الجواب) لانهم يقدمون الهم فلا هم وهاهنا
الاهم نفي الريب بالكيفية عن الكتاب ولو قلت لافيه ريب لاهم ان هناك كتابا آخر حصل الريب فيه لاهنا
كما قصد فى قوله لافيه غول تفضيل خير الجنة على خير الدنيا فانها لا تغتال العقول كما تغتالها سمرة الدنيا
(السؤال الثالث) من أين يدل قوله لاريب فيه على نفي الريب بالكيفية (الجواب) قرأ أبو الشعثاء لاريب
فيه بالرفع واعلم ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكيفية والدليل عليه ان قوله لاريب نفي للماهية
الريب ونفي الماهية يقتضى نفي كل فرد من أفراد الماهية لانه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبت الماهية
وذلك يناقض نفي الماهية ولهذا السر كان قوا لاله الا الله تعالى جميع الالهة سوى الله تعالى وأما
قوانا لاريب فيه بالرفع فهو تقييد لقوله لاريب فيه وهو يفيد ثبوت فرد واحد لذات النفي يوجب اتقاء

جميع الافراد ليصدق الشاخص (المسئلة الثانية) الوقف على فيه هو المشهور وعن مانع وعاصم انهما
وقفا على لاريب ولا بد وانف من أن ينوي خبرا ونظيره قوله قالوا لاضير وقول العرب لا بأس وهي كثيرة
في لسان أهل الحجاز والتقدير لاريب فيه فيه هدى واعلم ان القراءة الاولى أولى لان على القراءة الاولى
يكون الكتاب نفسه هدى وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى والاقل أولى
لانه ذكر في القرآن من ان القرآن نور هدى والله أعلم بقوله تعالى (هدى للمتقين) فيه مسائل
(المسئلة الاولى) في حقيقة الهدى الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب الكشاف الهدى هو الدلالة
الموصله الى البغية وقال آخرون الهدى هو الاهتداء والعلم والذي يدل على صحة القول الاول وفساد القول
الثاني والثالث ان كان كون الدلالة موصلة الى البغية معتبرا في معنى الهدى لا يمنع حصول الهدى

عند عدم الاهتداء لان كون الدلالة موصلة الى الاهتداء محال عند عدم الاهتداء لان الدلالة لا يصح في غير
تعالى وأما قوله هدى بناهم فاستحبوا العمى على الهدى أثبت الهدى مع عدم الاهتداء لان الدلالة لا يصح في غير
العرب أن يقال هديته فلم يمتد ذلك يدل على قولنا واحتج صاحب الكشاف بأمور ثلاثة (أولها) وقوع
الضلالة في مقابلة الهدى قال تعالى أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقال لعل هدى أو في ضلال مبين
(وثانيها) يقال مهدى في موضع المدح كهدى فلم يمتد (وثالثها) ان اهتدى مطاوع هدى يقال
لم يكن الوصف بكونه مهديا محال الاحتمال انه هدى فلم يمتد (وثالثها) ان اهتدى مطاوع هدى يقال
هديته فاهدى بكما يقال كسرنه فانكسر وقطعته فانه قطع فكما ان الانكسار والانتقطاع لازم للكسر والقطع
وجب أن يكون الاهتداء من لوازم الهدى (والجواب عن الاول) ان الفرق بين الهدى وبين الاهتداء
معلوم بالضرورة فقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابلة الضلال
ممنوع (وعن الثاني) ان المتفجع بالهدى معنى مهديا وغير المتفجع به لا يسمى مهديا ولان الوسيلة اذا لم تنفض الى
المقصود كانت فائزة منزلة المهدوم (وعن الثالث) ان الائتمار مطاوع الاصر يقال أمرته فأتقوا ولم يلزم منه
أن يكون من شرط كونه آتصرا حصول الائتمار فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى أن يكون مفضيا الى
الاهتداء وعلى انه معارض بقوله هديته فلم يمتد وهو يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة ان الله
تعالى وصف القرآن بأنه هدى ولا شك انه في نفسه ليس بعلم فدل على ان الهدى هو الدلالة لا الاهتداء
والعلم (المسئلة الثانية) المتقى في اللغة اسم فاعل من قواه سم وقاه فأتقى والوقاية شرط الصيانة
ناذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى ذكر المتقى هاهنا في معرض المدح ومن يكون كذلك أولى بأن يكون
مستقيا في أمور الدنيا بل بأن يكون متقيا فيما يتعلق بالدين وذلك بان يكون آتيا بالعبادات محترزا عن
الخفورات واختلافوا في انه هل يدخل اجتناب الصغائر في التقوى فقال بعضهم يدخل كما يدخل
الصغائر في الوعيد وقال آخرون لا يدخل ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل انما النزاع في انه اذا لم يتق
الصغائر هل يستحق هذا الاسم فروى عنه عليه السلام انه قال لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به
حذرا مما به البأس وعن ابن عباس رضي الله عنهما انهم الذين يحذرون عن الله العاقبة في ترك ما يميل الهوى
اليه ويرجون رحمته بالصدق بما جاء منه واعلم ان التقوى هي الخشية قال في قول النساء يا أيها الناس اتقوا
وذكروا ذلك في أول الحج وفي الشعراء ادخالهم أخوههم نوح ألتقون يعني ألتخشون الله وكذلك قال
هود وصالح ولوط وشعيب أقومهم وفي العنكبوت قال ابراهيم لقومه اعبدوا الله واتقوه يعني اخشوه وكذا
قوله واتقوا الله حتى تنانه وترزقوا فان خبر الزاد التقوى واتقوا وما لا يتجزى نفس عن نفس شيئا واعلم
ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها قد جاءت في القرآن والغرض الاصل منها الايمان
نارة والتوبة أخرى والطاعة ثالثا وترك المعصية رابعا والاحلاص خامسا أما الايمان فقوله تعالى وألهمهم
كلمة التقوى أي التوحيد أو أهلك الذين اجتحن الله فلوهمهم للتقوى وفي الشعراء قوم فرعون ألتقون أي
ألتؤمنون وأما التوبة فقوله ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لآبوا وأما الطاعة فقوله في العنكبوت

انذروا الله الا ما خافون وبقية ايضا افعير الله تتقون وفي المؤمنين وانار بكم فاتقون واما ترك المعصية
 فقولوا وانو البعوت من ابوابها واتقوا الله أي خلاصه واما الاخلاص فقولوا في الحج فانها من تقوى
 القلوب أي من اخلاص القلوب فكذا قوله وايي فاتقون واعلم ان مقام التقوى مقام شريف قال تعالى
 ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال ان اكرمكم عند الله اتقاكم ومن ابن عباس قال حال غلبه
 السلام من أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله ومن أحب أن يكون أقوى الناس فليتق كل على الله
 ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليكن بما في يد الله أوثق مما في يده وقال علي بن أبي طالب التقوى
 ترك الاصرار على المعصية وترك الاعتزاز بالطاعة وقال الحسن التقوى أن لا تختار على الله سوى الله وتعلم
 ان الامور كلها بيد الله وقال ابراهيم بن ادهم التقوى أن لا يجحد الخلق في لسانك عيبا ولا الملائكة في أفعالك
 عيبا ولا ملك العرش في مرتك عيبا وقال الواقدي التقوى أن تزين سررك للعق كازيفت ظاهرك للخلق
 ويقال التقوى أن لا يزال المولى حيث نهالك ويقال المتقي من سلك سبيل المصطفى وتبذل الدنيا وراء القفا
 وكاف نفسه الاخلاص والوفا واجتنب الحرام والجلفا ولولم يكن لامتنى فضيلة الاما في قوله تعالى هدى
 لامة متقين كفاء لانه تعالى بين ان القرآن هدى للناس في قوله شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس
 ثم قال هاهنا في القرآن انه هدى لامة متقين فهذا يدل على ان الممتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا كانه ليس
 بالناس (المسئلة الثالثة) في السؤالات (السؤال الاول) ككون الشيء هدى ودليلا لا يختلف
 بحسب شخص دون شخص فلماذا جعل القرآن هدى لامة متقين فقط وايضا فالمتقي مهتدى والمهتدى لا يهتدى
 فانما والقرآن لا يكون هدى للمؤمنين (الجواب) القرآن كما انه هدى للمؤمنين ودلالة لهم على وجود الصانع
 وعلى دينه وصدق رسوله فهو ايضا دلالة للكافرين الا ان الله تعالى ذكر المؤمنين مدها اليقين انهم هم الذين
 اهتدوا واتقوا به كما قال انما أنت منذر من يخشاها وقال انما تنذر من اتبع الذك وقد كان عليه السلام
 منذر الكل الناس فذكر هؤلاء الناس لا يخل ان هؤلاء هم الذين اتقوا لما نذره وامام من فسر الهدى بالدلالة
 الموصلة الى المقصود فهذا السؤال زائل عنه لان كون القرآن موصلا الى المقصود ليس الا في حق المؤمنين
 (السؤال الثاني) كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا دلالة العقل لما اختلف الحكم
 عن التشابه فيه ككون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن ومن هذا نقل عن علي بن أبي طالب
 رضى الله عنه انه قال لابن عباس حين بعثه رسولا الى الخوارج لاستحقاق عليهم بالقرآن فانه خضع ذروجهين
 ولو كان هدى لما قال علي بن أبي طالب ذلك فيه ولا نأمر جميع فرق الاسلام يتخبرون به ونرى القرآن
 ملوه من آيات بعضها امر في الجبر وبعضها امر في القدر فلا يمكن التوفيق بينهما الا بالتعسف الشديد
 فكيف يكون هدى (الجواب) ان ذلك التشابه والجمل لما لم ينفك عما هو المراد على المؤمنين وهو انما
 دلالة العقل اذ دلالة السمع صار كهدى (السؤال الثالث) كل ما يتوقف صحة ككون القرآن حجة على
 صحته لم يكن القرآن هدى فيه فاذن استحتم ككون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وحضاته
 وفي معرفة النبوة ولا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذ لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جوده الله
 تعالى هدى على الاطلاق (الجواب) ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه
 أن يكون هدى في بعض الاشياء وذلك بان يكون هدى في تعريف الشرائع او به ككون هدى في تاكيد
 حقائق العقول وهذه الآية من أقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضي العموم فان الله تعالى وصفه بكونه
 هدى من غير تقييد في المقتضى انه يستعمل أن يكون هدى في اثبات الصانع وحضاته وآياته النبوة ثبت
 ان المطلق لا يفيد العموم (السؤال الرابع) الهدى هو الذي يبلغ في البيان والوضوح الى حيث بين غيره
 والقرآن ليس كذلك فان المفسرين ما يذكرون آية الا وذكروا فيها اقوالا كثيرة معارضة وما يكون
 كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن أن يكون مبينا غيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير
 بحجة يورد الاقوال المتعارضة ولا يرجح واحدا منها على الباقي يتوجه عليه هذا هو السؤال وأما نحن فقد

وبجنا واحد على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشف
 محل هدى للمتعين الرفع لانه خبر مبتدأ محذوف او خبر مع لا ريب فيه ان ذلك أو مبتدأ اذا جعل الطرف
 المتقدم خبرا عنه ويجوز أن ينصب على الحال والعامل فيه الاشارة والطرف والذي هو أرسخ عرفا
 في البلاغة أن يضرب من هذا الجمل صفحا وأن يقال ان قوله المجله برأسها أو طائفة من حروف المعجم
 مستقلة ينقسم او ذلك الكتاب بجله ثانية ولا ريب فيه ثالثة وهدي للمتقين رابعة وقد أصيب بترتيب مفصل
 البلاغة حيث جرى امتناعه كذا من غير حرف نسق وذلك لجهتها متاخرية اتخذ بعضها يعنى بعض
 والثانية متقدمة بالاولى ولم جزأ الى الثالثة والرابعة بيانه انه به أقول على انه الكلام المتحدى به ثم أشير
 اليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكل فكان تقرير الجهة التحدى ثم نفى عنه أن يتشبه به طرف من الريب
 فكان ثمادة بكالهما ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله ثم لم يخل كل
 واحدة من هذه الأربع بعد ان رتب هذا الترتيب الايق من نكتة في الاولى المحذوف والرضى الى الغرض
 بالطف وجه وفي الثانية مافى التعريف من الفخامة وفي الثالثة مافى تقديم الريب على الطرف وفي الرابعة
 المحذوف ووضع المصدر الذى هو هدى موضع الوصف الذى هو هادى وابراده متكررا قوله تعالى (الذين

يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وعمارزقناهم يتقون) اعلم ان فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال
 صاحب الكشف الذين يؤمنون اما موصول بالمتقين على انه صفة مجزورة أو منصوب أو مدح مرفوع بتقدير
 أمضى الذين يؤمنون أو هم الذين واما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه بأولئك على هدى
 فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام واذا كان منقطعا كان وقفا تاما (المسئلة
 الثانية) قال بعضهم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وعمارزقناهم يتقون يحتمل أن يكون
 كالتفسير لكونهم متقين وذلك لان المتقى هو الذى يكون فاعلا للمحسنات وتاركا للمسيئات أما الفعل فاما أن
 يكون فعلا القلب وهو قوله الذين يؤمنون واما أن يكون فعلا الجوارح وأساسه الصلاة والزكاة والصدقة
 لان العباد قاتما أن تكون بدنية وأجلها الصلاة أو مالية وأجلها الزكاة ولهذا سمي الرسول عليه السلام
 الصلاة عماد الدين والزكاة فطرة الاسلام واما الترك فهو ودخل في الصلاة لقوله تعالى ان الصلاة تنهى
 عن الفحشاء والمنكر والا قرب أن لا تكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين وذلك لان كمال السعادة
 لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل امان فعل القلب وهو الايمان أو فعل
 الجوارح وهو الصلاة والزكاة واما اقدم التقوى الذى هو الترك على الفعل الذى هو الايمان والصلاة
 والزكاة لان القلب كاللوح القابل للنقوش العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره أولا عن
 النقوش الفاسدة حتى يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه وكذا القول فى الاخلاق فلهذا السبب قدم
 التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف الايمان
 افعال من الامن ثم يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه من التكذيب والخالفه واما تعديته بالباء
 فلهذه معني آخر واعترف وأما ما حكى أبو زيد ما آمنتم ان أحدا يصحابه أى ما وثقت بخبره صرنا
 امن أى داسكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب أى يعترفون به أو يثقون بأنه حق
 وأقول اختلف أهل القبلة فى معنى الايمان فى عرف الشرع وبوجهين هم فرق أربع (الفرقة الاولى)
 الذين قالوا الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهم المعتزلة والخوارج والزيدية
 وأهل الحديث أما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه
 دليله عقلا أو قلبا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله فى جميع ما أمر الله به من الافعال والترك صغيرا
 كان أو كبيرا فقالوا بجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصله من هذه الخصال كفر واما المعتزلة فقد
 اتفقوا على ان الايمان اذا هدى بالبهاء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله وبهكون
 المراد التصديق اذا الايمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى

وصام بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله فالإيمان المصدق بالباء يجري على طريقة أهل اللغة أما إذا ذكر مطلقاً غير معدى فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى الغوى الذي هو التصديق إلى معنى آخر ثم اختلفوا فيه على وجوه (أحدها) أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مستدبة أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات وهو قول واصل بن عطاء وأبي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن أحمد (وثانيهما) أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول أبي علي وأبي هاشم (وثالثهما) أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد فالؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبار والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن أصحابه من قال شرط كونه مؤمناً عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلها وأما أهل الحديث فذكروا وجهين (الأول) أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شئ منها إيماناً إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات إيماناً ما لم توجد المعرفة والأقرار ولا شيئاً من المعاصي كفراً ما لم يوجد الجحود والإنكار لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب (الثاني) زعموا أن الإيمان اسم الطاعات كلها وهو إيمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان ومن ترك شيئاً من الفرائض فقد انتقص إيمانه ومن ترك النوافل لا ينتقص إيمانه ومنهم من قال الإيمان اسم للفرائض دون النوافل (الفرقة الثانية) الذين قالوا الإيمان بالقلب واللسان معا وقد اختلف هؤلاء على مذاهب (الأول) أن الإيمان أقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول أبي حنيفة وعامة الفقهاء ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين (أحدهما) اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرهابا بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقاداً تقليدياً أو كان علماً صادراً عن الدليل وهم الأكثرون الذين يحكمون بأن المقام مسلم ومنهم من فسرهابا بالعلم الصادر عن الاستدلال (وثانيهما) اختلفوا في أن العلم المعتبر في تحقق الإيمان علم بماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل القام والكمال ثم إنه لما اختلفوا في صفات الله تعالى لاجرم أقدم كل طائفة على تفسير من عدها من الطوائف وقال أهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالماً بالعلم أو عالماً بأنه وبكونه مربيّاً أو غير مربي لا يكون داخل في معنى الإيمان (القول الثاني) أن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول بشر ابن عتاب المريسي وأبي الحسن الأشعري والمراد من التصديق بالتصديق بالكلام القائم بالنفس (القول الثالث) قول طائفة من الصوفية الإيمان أقرار باللسان وإخلاص بالقلب (الفرقة الثالثة) الذين قالوا الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط وهو لا قد اختلفوا على قولين (أحدهما) أن الإيمان عبارة عن معرفة الله بالقلب حتى أن من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يتوبه فهو مؤمن كامل الإيمان وهو قول جهم بن صفوان أئمة معرفة الكتب والرسول واليوم الآخر فقد زعم أنهم اختلفوا في حد الإيمان وحكي الكعبى عنه أن الإيمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم (وثانيهما) أن الإيمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل الجبلي (الفرقة الرابعة) الذين قالوا الإيمان هو الأقرار باللسان فقط وهم فريقان (الأول) أن الأقرار باللسان هو الإيمان فقط لكن شرط كونه إيماناً حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لا يكون الأقرار باللسان إيماناً إلا إذا دخله في معنى الإيمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وإن كان الكعبى قد أنكر كونه قولاً لغيلان (الثاني) أن الإيمان مجرد الأقرار باللسان وهو قول الرامبة وزعموا أن المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة فهذا مجموع أقوال الناس في معنى الإيمان في عرف الشرع والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ونهتفر

حاشا الى شرح ماهية التصديق باننا نطلب فنقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الافعال كون
 العالم وصرفا بالحدوث بل مدلوله احكام ذلك القائل يكون العالم حادثا والاحكام بثبوت الحدوث للعالم
 مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت أو بالانقضاء أمر يعبر عنه في كل لغة باللفظ خاص
 واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني أمرا واحدا يدل على ان الحكم الذهني أمر مغاير لهذه
 الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهني غير
 العلم لان الجاهل بالشيء قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني مغاير للعلم فاما من التصديق بالقلب هو
 هذا الحكم الذهني ببقا حاشا بحيث افطنى وهو ان المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم الذهني أم الصيغة
 الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في أصول الفقه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
 الايمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد
 فنقتصر في اثبات هذا المذهب الى اثبات قيود أربعة (القيود الاولى) ان الايمان عبارة عن التصديق
 ويدل عليه وجوه (الاول) انه كان في أصل اللغة للتصديق فلو صار في عرف الشرع الغير التصديق لزم
 أن يكون المتكلم به متكلما بغير كلام العرب وذلك يناقض وصف القرآن بكونه عربيا (الثاني) ان الايمان
 أكثر الافعال دورا على السنة المسماة فلو صار متقولا الى غير سماء الاصل لتوفرت الدواعي على معرفة
 ذلك المسمى ولا يشتر وبناغ الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقي على أصل الوضع (الثالث)
 أجعنا على ان الايمان المعنى بحرف الباء مسمى على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعنى كذلك
 (الرابع) ان الله تعالى كلما ذكر الايمان كتب في قلوبهم الايمان ولكن قولوا اسلمنا وما يدخل الايمان
 ولم تؤمن قلوبهم وقوله وقلبه مطمئن بالايمان كتب في قلوبهم الايمان ولكن قولوا اسلمنا وما يدخل الايمان
 في قلوبكم (الخامس) ان الله تعالى أينما ذكر الايمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح
 داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا (السادس) انه تعالى كثيرا ذكر الايمان وقرنه بالمعاصي قال الذين
 آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ما فان بغت احدهما على
 الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى أمر الله واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 كتب عليكم القصاص في القتلى من ثلاثة أوجه (أحدها) ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد
 ثم انه خاطبه بقوله يا أيها الذين آمنوا فدل على انه مؤمن (وثانيها) قوله فمن عفي له من أخيه شيء فدهه
 الاخوة ليست الاخوة الاخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة (وثالثها) قوله ذلك تخفيف من ربكم
 ورحمة وهذا لا يابق الا بالامتنع وما يدل على المطلوب قوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا هذا البقي اسم
 الايمان ان لم يهاجروا مع عظم الوعيد في ترك الهجرة في قوله تعالى الذير تنوفاهم الملائكة تطالبي أنفسهم وقوله
 ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل ايضا عليه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء وقال يا أيها الذين آمنوا لا تتخوفوا الله والرسول وتخوفوا أماناتكم
 وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الى الله توبة نصوحا ولا امر بالتوبة لان الذنب له محال وقوله وتوبوا الى
 الله جميعا أي المؤمنون لا يقال فهذا يقتضي أن يكون كل مؤمن مذنبا وليس كذلك قلنا سب انه خص فيما
 عدا المذنب فبقي فيهم حجة (القيود الثاني) ان الايمان ليس عبارة عن التصديق اللساني والدليل عليه
 قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين نفي كونه مؤمنين ولو كان
 الايمان بالله عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي (القيود الثالث) أن الايمان ليس عبارة عن مطلق
 التصديق لان من صدق بالحب والطاغوت لا يسمى مؤمنا (القيود الرابع) ليس من شرط الايمان التصديق
 بجميع صفات الله عز وجل لان الرسول عليه السلام كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما
 لذاته أو بالعلم ولو كان هذا القيد أمثاله شرطا معتبرا في تحقق الايمان لما جاز أن يحكم الرسول بايمانه قبل
 أن يجزيه في انه هل يعرف ذلك أم لا فهذه هي احوال القول في تحقيق الايمان فان قال قائل ها هنا صورتان

(البقرة الاولى) من عرف الله تعالى بالادلة والبرهان والاثم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يلفظ فيه بكلمة الشهادة فها هنا ان حكمته انه مؤمن فقد حكمتم بأن الاقرار بالشيء غير معتبر في تحقيق الايمان وهو خرق للاجماع وان حكمتم بأنه غير مؤمن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وهذا قلبه طامع بالايمان فكيف لا يكون مؤمنا (البقرة الثانية) من عرف الله تعالى بالادلة ووجد من الوقت ما يمكنه ان يلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يلفظ بها فان قلتم انه مؤمن فهو خرق للاجماع وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان ولا يتنى الايمان من القلب بالسكوت عن النطق والجواب ان الغزالي منع من هذا الاجماع في صورتين وسكنكم بكونهم مؤمنين وان الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي يوثق بها ايمان (المسئلة الرابعة) قيل الغيب مصدر اقيم مقام اسم الفاعل كالصوم بمعنى الصائم والزوج بمعنى الزائر ثم في قوله يؤمنون بالغيب قولان (الاول) وهو اختيار أبي مسلم الاصفهاني ان قوله بالغيب صفة المؤمنين معناه انهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور لا كما لما في الذين اذا لقوا الذين آمنوا وقالوا آمنوا واذ اخلوا الى مساكنهم قالوا انما معكم غمائم فمستزئون ونظيره قوله تعالى ذلك اعلم اني لم اخبره بالغيب ويقول الرجل لغيره نعم الصديق لك فلان يظهر الغيب وكل ذلك مدح للمؤمنين بكون ظاهريهم موافقا لباطنيهم ومباينتهم لخال المناقبة الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم (والثاني) وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحواس ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما ليس عليه دليل فالمراد من هذه الآية مدح المؤمنين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي دل عليه دليل بأن يفكروا ويستدلوا بآياتهم وعلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام وبالشرايع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم واحتج أبو مسلم على قوله بأمر (الاول) ان قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله الذين يؤمنون بالغيب هو الايمان بالاشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وأنه غير جائز (الثاني) لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بأن الانسان يعلم الغيب وهو خلاف قوله تعالى وعند مدح من فتح الغيب لا يعلم الا هو أما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور (الثالث) لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته وقوله الذين يؤمنون بالغيب لو كان المراد منه الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله تعالى وصفاته ولا يبقى فيه الا الايمان بالآخرة وذلك غير جائز لان الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بذات الله وصفاته فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الاصل أما لو حملناه على النفس بغير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور (والجواب عن الاول) ان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يتناول الايمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة وهو جائز كما في قوله وملائكته وجبريل وميكال (وعن الثاني) انه لا نزاع في اننا نؤمن بالاشياء الغائبة عننا فانه كان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا فان قيل أفتم قولون العبد يعلم الغيب أم لا قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما لا دليل عليه أما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره وأما الذي عليه دليل فلا يمنع أن تقول نعم من الغيب ما شاء عليه دليل ويفيد الكلام فلا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة (وعن الثالث) لاننا لم نلفظ الغيبة لاسمعول الا فيما يجوز عليه الحضور والدليل على ذلك ان المتكلمين يقولون هذا من باب الحقائق الغائب بالشاهد ويريدون الغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم (المسئلة الخامسة) قال بعض الشيعة المراد بالغيب

المهدي المنتظر الذي وعده تعالى به في القرآن وانظر أمّا القرآن فقوله وعده الله الذين آمنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وأمّا الخبر فقوله عليه السلام لو لم يبق
من الدنيا الا يوم واحد لوطل الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنييتي
علا الأرض عدلا ووقطا كما كانت جورا وظلما واعلم ان تخصيص المطلق من غير الدليل باطل (المسئلة
السادسة) ذكرنا في تفسير اقامة الصلاة وجوها (أحدها) ان اقامتها عبارة عن تعديل أركانها
وحفظها من ان يقع خلل في فرائضها ومنتها آدابها من أقام العود اذا قومه (وثانيها) انها عبارة عن
المدائمة عليها كما قال تعالى والذين هم على صلاتهم يحافظون وقال الذين هم على صلاتهم دائمون من قامت
السوق اذا انقفت واقامتها اتفاقها لانها اذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق الذي توجه اليه الرغبات
واذا اضميحت كانت كالشيء السكيد الذي لا يرغب فيه (وثالثها) انها عبارة عن التجرد لادائها وان
لا يكون في مؤدتها اقتور من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفي ضده قعد عن الامر وقاعد عنه
اذا تقاعس وتباط (ورابعها) اقامتها عبارة عن أدائها وانما عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام بعض
انه كان من المسيحين واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الشاء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا
جلنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في أركانها واشراطها ولذلك فان القيم بارزاق الجنداء يوصف
بكونه قيما اذا أعطى الحقوق من دون تجس ونقص ولهذا يوصف الله تعالى بأنه قائم وقبوم لانه يجب
دوام وجوده ولانه يديم امرار الرزق على عباده (المسئلة السابعة) ذكرنا في لفظ الصلاة في أصل اللغة
وجوها (أحدها) انها الدعاء قال الشاعر
وقابلها الريح في دنيا • وصلى على دنيا وارثتها

(وثانيها) قال الخارزنجي اشتقاقها من الصلوى وهي النار من قولهم صلبت العصا اذا قومتها بالصلى
فالصلى كانه يصبى في تعديل باطنه وظاهره من محاولة تقويم الخشبة بعرضها على النار (وثالثها)
ان الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى تصلى نار احامية سيصلى نار اذات لهب وسمى القوم الثاني
من أقراس المسابقة مصليا (ورابعها) قال صاحب الكشاف الصلاة فعله من صلى كالزكاة من زكى
وكتبها بالواو على لفظ المفهوم وحقيقة صلى حرك الصلوي لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقيل
للداعي صلى تشبيها له في تحشعه بالراكع والساجد وأقول هاهنا بجنان (الاول) ان هذا الاشتقاق
الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي الى طعن عظيم في كون القرآن حجة وذلك لان لفظ الصلاة من أشد
الالفاظ شهرة وأكثرها دورا على ألسنة المسلمين واشتقاقه من تحريك الصلويين من أبعاد الاشياء اشترا
فيما بين أهل النبل ولوجوزنا ان يقال مسمى الصلاة في الاصل ما ذكره ثم انه خفي واندرس حتى صار بحيث
لا يعرفه الا الاحاد كما كان مثله في سائر الالفاظ جائزا ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه
الالفاظ ما يتبادر أفهامنا اليه من المعاني في زمانها هذا لاحتمال انها كانت في زمان الرسول موضوعا
لمعان آخر وكان مراد الله تعالى منها تلك المعاني الا ان تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما وقع مثله
في هذه اللفظة فلما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل (الثاني)
الصلاة في الشريعة عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها وبعضها مفتحة بالتحريم بختمة بالتبديل وهذا الاسم
يقع على الفرض والنفل لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة لانه الذي يقف الفلاح عليه لانه عليه السلام
لما بين للاعرابي صفة الصلاة المفروضة قال والله لا أزيد عليها ولا أنقص منها فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم أفلح ان صدق (المسئلة الثامنة) الرزق في كلام العرب هو الحظ قال تعالى وتجوّلون رزقكم
انكم تكذبون أي حظكم من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال
بعضهم الرزق كل شيء يؤكل أو يستعمل وهو باطل لان الله تعالى أمرنا بأن نشفق مما رزقنا فقال وانفقوا مما

رزقناكم فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما أمكن انفاقه وقال آخرون الرزق هو ما يملك وهو أيضا باطل
 لأن الانسان قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا وزوجة سالمة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة ويقول اللهم
 ارزقني عقلا أعيش به وليس العقل بملوك وأيضا البهيمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك وأما في عرف
 الشرع فقد اختلفوا فيه فقال أبو الحسين البصري الرزق هو تمكن الحيوان من الاتقاع بالشيء والحظ
 على غيره أن يمنع من الاتقاع به فإذا قلنا قدر رزقنا الله تعالى الأموال فعنى ذلك أنه ممكن من الاتقاع
 به وإذا أسألناه تعالى أن يرزقنا ما لا فائدة صديداً أن يجعلنا بالمال أخص وإذا أسألناه أن يرزق البهيمة
 فأننا قصد بذلك أن يجعلها به أخص وانما تكون به أخص إذا تمكن من الاتقاع به ولم يكن لاحد أن يمنعها
 من الاتقاع به واعلم أن المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لاجرم قالوا الحرام لا يكون رزقا وقال أصحابنا
 الحرام قد يكون رزقا فحجة الاصحاب من وجهين (الاول) ان الرزق في أصل اللغة هو الحظ والنصيب
 على ما ينما فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا له فوجب أن يكون رزقا له (الثاني) أنه
 تعالى قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل الا من السرقة
 فوجب أن يقال انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا أما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى أما
 الكتاب فوجوه (أحدها) قوله تعالى وعما رزقناهم ينفقون مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى
 فلو كان الحرام رزقا لوجب أن يستحقوا المدح اذا أنفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق (وثانيها)
 لو كان الحرام رزقا لجاز أن ينفق الغناب منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم وأجمع المسلمون على انه
 لا يجوز للغناب أن ينفق مما أخذ بل يجب عليه ردّه فدل على ان الحرام لا يكون رزقا (وثالثها) قوله
 تعالى قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم فبين ان من حرم
 رزق الله فهو مفسد على الله فثبت ان الحرام لا يكون رزقا وأما السنة فخاروا أبو الحسين في كتاب الغرر
 بأسناده عن صفوان بن أمية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء عمرو بن قزعة فقال له
 يا رسول الله ان الله كتب على الشقة فلا أراني أرزق الا من دنى بكفى فأذن لي في الغناب من غير فاحشة
 فقال عليه السلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي عدوا لله لقد رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم
 الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله أما انك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئا ضربت به ضربا جوعا
 وأما المعنى فان الله تعالى منع المكاف من الاتقاع بالحرام وأمر غيره بمنعه من الاتقاع به ومن منع من
 أخذ الشيء والاتقاع به لا يقال انه رزقه آياه الا ترى انه لا يقال ان السلطان قد رزق جندة ما لا قدمه هم
 من أخذه وانما يقال انه رزقهم ما ممكن منهم من أخذه ولا يمنعهم منه ولا أمر بمنعهم منه أجاب أصحابنا عن
 التمسك بالآيات بأنه وان كان الكل من الله لكنه كما يقبل يا خالق المحدثات والعرش والكبرى ولا يقبل
 يا خالق الكلاب والخنازير وقال عينا يشرب بها عباد الله نخس اسم العباد بالمعنيين وان كان الكفار أيضا
 من العباد وكذا هاهنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التتميم وان كان الحرام رزقا أيضا وأجابوا
 عن التمسك بالخبر بأنه حجة لنا لان قوله عليه السلام فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق
 قد يكون حراما وأجابوا عن المعنى بأن هذه المسئلة مخض اللغة وهو ان الحرام هل يسمى رزقا أم لا ولا مجال
 للدلائل العقلية في الالفاظ والله أعلم (المسئلة التاسعة) أصل الانفاق اخراج المال من البد ومنه
 نفق المبيع نفاقا اذا كثر المشترون له ونفقت الدابة اذا مات أي خرج روحها وانفقاء الفارة لانها تخرج
 منها ومنه النفق في قوله تعالى ان تبقى نفقا في الارض (المسئلة العاشرة) في قوله وعما رزقناهم
 ينفقون فوائد (أحدها) أدخل من التبعية صيانة لهم وصرفا عن الاسراف والتبذير انتهى عنه
 (وثانيها) قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به (وثالثها)
 يدخل في الانفاق المذكور في الآية الانفاق الواجب والانفاق المندوب والانفاق الواجب أقسام
 (أحدها) الزكاة وهي قوله في آية الكثرة لا ينفقونها في سبيل الله (وثانيها) الانفاق على النفس وعلى

من تجب عليه نفقته (وثانها) الاتفاق في الجهاد وأما الاتفاق المندوب فهو أيضا اتفاق لقوله وانفقوا مما
 رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت وأراد به الصدقة لقوله بعده فأصدق واكن من الصالحين فكل هذه
 الاتفاقات داخل تحت الآية لأن كل ذلك سبب لاستحقاق المذبح قوله تعالى (والذين يؤمنون بما أنزل
 اليك وما أنزل من قبلك وبالاترة هم يوقنون) اعلم ان قوله الذين يؤمنون بالغيب عام يتناول كل من آمن
 بحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان قبل ذلك مؤمنا بوحى وعيسى عليهما السلام أو ما كان مؤمنا بما
 ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لأن
 العام يتحمل التخصيص والخاص لا يتحمل فلما كانت هذه السورة مدنية وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله
 هدى للمؤمنين الذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد
 سلام وأمثاله بقوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد
 تشريف لهم كما في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ثم تخصيص عبد الله
 ابن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لأمثاله في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك
 العام ثم نقول أما قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد
 وبين المعتزلة في ان الايمان اذا عدى بالبلاء فالمراد منه التصديق بالاتفاق لكن لا بتمعه من المعرفة لأن
 به ولا يكون المراد انه صام وصلى فالمراد بالايمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لا بتمعه من المعرفة لأن
 الايمان هاهنا خرج مخرج المذبح والمصدق مع الشك لا يأم أن يكون كاذبا فهو الى الذم أقرب
 (المسئلة الثانية) المراد من انزال الوحي وكون القرآن منزلا ومنزلا به ان جبريل عليه السلام
 سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة
 لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من عاقل فينزل ويؤدى في سفل وقول الامير لا يفارق ذاته وان كان السامع
 يسمع فينزل ويؤدى بلا فظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع في موضع وأذاه في موضع آخر فان قيل
 كيف سمع جبريل كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات عندكم قلنا لا يحتمل أن يخلق الله
 تعالى له سماعا لكلامه ثم أقدره على عبارة يعبر به عن ذلك الكلام القديم ويجوز أن يكون الله خلق
 في اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز أن يخلق الله أصواتا
 مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بأنه هو
 العبارة المؤدية بمعنى ذلك الكلام القديم (المسئلة الثالثة) قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك
 الايمان واجب لانه قال في آخره وأولئك هم المفلحون فثبت أن من لم يكن له هذا الايمان وجب أن لا يكون
 مفلحا واذا ثبت انه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لأن
 المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجبه الله عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على
 امته عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل التفصيل غير واجب على العامة وأما قوله وما أنزل من قبلك فالمراد به
 محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة وأما قوله وما أنزل من قبلك فالمراد به
 ما أنزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد والايمان به واجب على الجملة لأن الله تعالى ما تعبدنا الا به حتى
 يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل وأما
 قوله وبالاترة هم يوقنون ففقيه مسائل (المسئلة الاولى) الآخرة صفة الادار الآخرة وسبقت بذلك
 لانها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا لانها أدنى من الآخرة (المسئلة الثانية) اليقين هو العلم بالشيء
 بعد ان كان صاحبه شاك فيه فذلك لا يقول القائل تيقنت وجود نفسي وتيقنت ان السماء فوقي لما ان
 العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم بالحادث بالامور سواء كان ذلك العلم ضروريا واستدلاليا فيقول
 القائل تيقنت ما أردته بهذا الكلام وان كان قد علمه بالاضطرار ويقول تيقنت ان الاله واحد وان
 كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يتيقن الاشياء (المسئلة الثالثة) ان الله تعالى

مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ومعلوم أنه لا مدح المرء بأن يتيقن وجود الآخرة فقط بل لا يستحق المدح الا اذا تيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وادخال المؤمنين الجنة والكافرين النار وروى عنه عليه السلام انه قال يا عبيد كل العجب من الشايد في الله وهويرى خلقه وعجبا من يعرف النشأة الاولى ثم ينكر النشأة الآخرة وعجبا من ينكر البعث والنشور وهوفي كل يوم وليلة يموت ويحيى يعنى النوم واليقظة وعجبا من يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسيى لدار الغرور وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم أن اوله نطفة مذرة وآخره جيفة فذرة قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) اعلم ان في الآيات مسائل (المسئلة الاولى) في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة (أحدها) أن ينوى الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لانه لما قبل هدى للمتقين فخص المتقين بأن الكتاب هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى قوله وأولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كانه قيل الذي يكون مستغلا بالايان واقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد وأن يكون على هدى من ربه (وثانيها) أن لا ينوى الابتداء به بل يجعله تابعا للمتقين ثم يقع الابتداء من قوله أولئك على هدى من ربهم كانه قيل أى سبب في ان صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير متبعين أن يفوز وادون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح آجلا (وثالثها) أن يجعل الموصول الاول صفة للمتقين ويرفع الشان على الابتداء وأولئك خبره وكان المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون انهم على الهدى وطامعون انهم ينالون الفلاح عند الله تعالى (المسئلة الثانية) معنى الاستعلاء في قوله على هدى بيان لتكتمهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعطى الشيء وركبه ونظيره فلان على الحق وعلى الباطل وقد صرت حواشي في قولهم جعل الغواية صريحا وامطى الجهل وتحقق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بوجوب الدليل لأن الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرسه عن الطامع والشبهة فكانه تعالى مدحهم بالايان عما أنزل عليه أولا ومدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على مراقبته عن الشبهة ثانيا وذلك واجب على المكلف لانه اذا كان مقننا في الدين حائقا وجلا فلا بد من أن يحاسب نفسه في عمله وعمله ويتأمل حاله فيه ما فاذا حرس نفسه عن الاخلال كان عدوا لها على هدى وبصيرة وانما تذكر هدى ليقيد ضربا منهم ما لا يبلغ كتمه ولا يقدر قدره كما يقال لو ابصرت فلانا لا بصرت رجلا قال عون بن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يصبره الابصير ولا يعمل به الا بصير ألا ترى ان نجوم السماء يصبرها البصير ولا يصيرها الا العلماء (المسئلة الثالثة) في تكرير أولئك تنبيه على انهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضا فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين فان قيل فلم جامع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله أولئك كالانعام بل هم اضل أولئك هم الغافلون قلنا قد اختلف الخبران هاهنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثم فانه مسلمة متفقان لأن التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شئ واحد و كانت الجملة الثانية مقررة لما في الاولى فهي من العطف بعزل (المسئلة الرابعة) هم فصل وله فائدتان (احدهما) الدلالة على ان الوارد بعده خبر لاصفة (وثانيهما) حصر الخبر في المبتدا فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يقيد ان الضاحك لا تحصل الا في الانسان أما لو قلت الانسان هو الضاحك فهذا يقيد ان الضاحك لا يحصل الا في الانسان (المسئلة الخامسة) معنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغ انهم يفلحون في الآخرة كما اذا بلغ ان انسابا قد تاب من أهل بلد فاستخبرت من هو فاعيل زيد التائب أى هو الذى أخبر بتيوبته أو على انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين فهم هم كما تقول اصحابك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيد اهو هو (المسئلة السادسة) المدح الطافر بالمطلوب كانه الذى انتفعت

له وجوه انظار ولم تستغل علىه والمفلج بالجيم مثله والتركيب دال على معنى الشق والفتح ولهذا سمي الزراع
فلاحا ومشتق الشفة السفلى أفلح وفي المثل الحديد بالحديد يفلح وتحققه ان الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما
يلزمهم علما وعملين نتيجة ذلك وهو الظفر المطلوب الذي هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الاجلال
والاعظام لان ذلك هو الثواب المطلوب بالعبادات (المسئلة السابعة) هذه الايات تجسك الوعيدية
بهم امن وجه والمرجئة من وجه آخر أما الوعيدية فن وجهين (الاول) ان قوله وأولئك هم المفلحون
يقضى الحصر فوجب فيمن أدخل بالصلاة والزكاة أن لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك
الصلاة والزكاة (الثاني) ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف له ذلك الحكم فيلزم أن
تكون له الفلاح هي فعل الايمان والصلاة والزكاة فيمن أدخل بهذه الاشياء لم يحصل له فعل الفلاح فوجب أن
لا يحصل الفلاح أما المرجئة فقد احتجوا بأن الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه
الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الاشياء مفلحا وان زنى وسرق وشرب الخمر واذا ثبت في هذه الطائفة
تحقق العفويت في غيرهم ضرورة اذا قاتل بالفرق والجواب ان كل واحد من الاحتجاجين معارض
بالآخر فينسا قاطن ثم الجواب عن قول الوعيدية ان قوله وأولئك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون في
الفلاح فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونقول بوجه فانه كيف يكون كاملا
في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل يجوز له ان يكون خائفا منه وعن الثاني نفي ان السبب
الواحد لا يقتضى نفي المسبب فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله تعالى والجواب عن قول المرجئة ان
وصفهم بالتقوى يكفي في نيل الثواب لانه يتضمن اتقاء المعاصي واتقاء ترك الواجبات والله أعلم قوله تعالى
(الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) اعلم ان في الآية مسائل ثخوية ومسائل
أصولية ونحن نأتي عليها ان شاء الله تعالى أما قوله ان فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان حرف
والحرف لا أمل له في العمل لكن هذا الحرف أشبه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة تقتضى كونها عاملة
وفيه مقدمات (المقدمة الاولى) في بيان المشابهة واعلم ان هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى أما في
اللفظ فلانها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها وزمت الاسماء كالافعال ويدخلها نون الوقاية نحو اني
وكأنني كما يدخل على الفعل نحو أعطاني وأكرمني وأما المعنى فلانها تنفي حصول معنى في الاسم وهوتا كد
موصوفية بالخبر كما انك اذا قلت قام زيد فقولك قام أفاد حصول معنى في الاسم (المقدمة الثانية) انها
لما أشبهت الافعال وجب أن تشبهها في العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران (المقدمة الثالثة) في انها
لم نصب الاسم ورفعت الخبر وتقريره أن يقال انها الماصرات عاملة فاما أن ترفع المبتدأ والخبر معا أو تنصبهما
معا أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر وبالعكس والاول باطل لان المبتدأ والخبر كان قبل دخول ان عليهما
مر فوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له أثر البتة ولانها أعطيت عمل الفعل والفعل لا يرفع
الاسمين فلامعنى الاشتراك والفرع لا يكون أقوى من الاصل والقسم الثاني أيضا باطل لان هذا أيضا
يخالف لعمل الفعل لان الفعل لا ينصب شيئا مع خلقه عما يرفعه والقسم الثالث أيضا باطل لانه يؤدي
الى التسوية بين الاصل والفرع فان الفعل يكون عمله في الفاعل أولا بالرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل
الحرف هاهنا كذلك لحصلت التسوية بين الاصل والفرع ولما بطلت الاقسام الثلاثة تعين القسم الرابع
وهو انها تنصب الاسم وترفع الخبر وهذا مما ينبغي على ان هذه الحروف دخيلة في العمل لأصلية لان تقديم
المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الاصل فذلك يدل هاهنا على ان العمل لهذه الحروف ليس
بثابت بطريق الاصل بل بطريق عارض (المسئلة الثانية) قال البصريون هذا الحرف ينصب الاسم
ويرفع الخبر وقال الكوفيون لا أثر له في رفع الخبر بل هو مرفوع عما كان مرفوعا به قبل ذلك حجة البصريين ان
هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه والفعل له تأثير في الرفع والنصب فهذه الحروف
يجب أن تكون كذلك حجة الكوفيين من وجهين (الاول) ان معنى الخبرية باقية في خبر المبتدأ وهو أولى

بإقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة وإذا كانت الخبرية رافعة استحبال ارتفاعه بهذه الحروف فهذه مقتضيات
ثلاثة (أحداها) قولنا الخبرية باقية وذلك ظاهر لأن المراد من الخبرية كون الخبر مستندا إلى المبتدا
وبعد دخول حرف أن عليه فذلك الاسناد باق (وثانيها) قولنا الخبرية هاهنا مقتضية للرفع وذلك لأن
الخبرية كانت قبل دخول أن مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءا من المقتضى لأن العدم لا يصلح أن
يكون جزءا من مقتضى الرفع فدخل هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع لأن المقتضى بتمامه لو حصل ولم
يؤثر لكان ذلك مانعا وهو خلاف الأصل (وثالثها) قولنا الخبرية أولى بالاقضاء وبإنيانه من وجهين
(الأول) أن كونه خبرا وصف حقيقي قائم بذاته وذلك الحرف أجنبي مبين عنه وكما أنه مبين عنه فغير مجاور
له لأن الاسم يتخللها (الثاني) أن الخبرية مشابهة بالفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد
منهم مستندا إلى الغير أما الحرف فإنه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي فإنه ليس فيه إسناد فكانت
مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل فإذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفع
لأجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهة بالفعل (ورابعها) لما كانت الخبرية أقوى
في اقتضاء الرفع استحبال كون هذا الحرف رافعا لأن الخبرية بالنسبة إلى هذا الحرف أولى وإذا كان كذلك
فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف في وجود هذا الحرف لو أسند هذا الحكم إليه لكان
ذلك تحصيله للعامل وهو محال (الوجه الثاني) أن سيمويه وافق على أن الحرف غير أصل في العمل
فيكون أعماله على خلاف الدليل وماتت على خلاف الدليل يقتدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع
بأعمالها في الاسم فوجب أن لا يعمل بها في الخبر (المسئلة الثالثة) روى الأباري أن الكندي
المتنلسف ركب إلى الميرد وقال إن أجد في كلام العرب حشا وأجد العرب تقول عبد الله قائم ثم تقول إن
عبد الله قائم ثم تقول إن عبد الله لقائم فقال الميرد بل المعاني مختلفة لا اختلاف اللفاظ فقوله عبد الله
قائم أخبار عن قيامه وقوله إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقوله إن عبد الله لقائم جواب
عن إنكار منكر لقيامه واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها انما تذكر جوابا لسؤال السائل بأن قال
انارأيانهم قد ألزموها الجلالة من المبتدا والخبر إذا كان جوابا للقسم نحو والله أن زيدا منطلق ويدل عليه
من التنزيل قوله ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انما مكانه في الأرض وقوله في أول
السورة نحن نقص عليك نبأهم بالحق انهم قتيمة آمنوا بربهم وقوله فان عسوك فقل اني برى مما تعملون وقوله
قل اني نهيأت أن أعبد الذين تدعون من دون الله وقوله وقل اني أنا النذير المبين واشباه ذلك مما يعلم انه يدل
على أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يجيب به الكندي فإني بعض ما جادلوا ونظروا فيه وعليه قوله فأنا
فرعون فقولا انارسل رب العالمين وقوله وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين وفي قصة
السحرة أنا إلى ربنا منتقلون اذ من الظاهر انه جواب فرعون عن قوله آمنتم له قبل ان آذن لكم وقال عبد
القاهر والتصديق انما للتأكييد وإذا كان الخبر بأمر ليس للخطاب ظن في خلافه لم يحتج هناك إلى أن
وانما يحتاج إليها إذا كان السامع ظن الخلاف ولذلك تراها تزداد حسنا إذا كان الخبر بأمر يعد مثله
كقول أبي نواس

عليك باليأس من الناس * ان غني نفسك في اليأس

وانما حسن موقعها لأن الغالب أن الناس لا يحسمون أنفسهم على اليأس وأما جعلها مع اللام جوابا
للمبكر في قولك ان زيدا لقائم فيدل أنه إذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة إلى التأكييد أشد وكما
يحتمل أن يكون الإنكار من السامع احتمل أيضا أن يكون من الحاضرين واعلم انها قد تفيء إذا ظن
المتكلم في الذي وجد انه لا يوجد مثل قولك انه كان مني اليه احسان فعاملني بالسوء فكانك ترد على نفسك
ظنك الذي ظننت وتبين الخطأ في الذي توهمت وعليه قوله تعالى حكاية عن أم مريم قالت رب اني وضعتها
أنثى والله أعلم بما رضعت وكذلك قول نوح عليه السلام قال رب ان قومي كذبون أما قوله تعالى الذين

كفروا فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه صعب على المتكلمين ذكر حدة الكفر وتحقيق القول
 فيه ان كل ما ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم انه ذهب اليه وقال به فاما ان يعرف صحة ذلك النقل
 بالضرورة او بالاستدلال او بخبر الواحد (أما القسم الاول) وهو الذي عرف بالضرورة مجيء الرسول
 عليه السلام به فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ومن لم يصدق في ذلك فاما بان لا يصدق في جميعها أو بان
 لا يصدق في البعض دون البعض فذلك هو الكافر فاذا الكفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم
 بالضرورة مجيئه به ومثاله من أنكر وجود الصانع أو كونه عالما قادرا مختارا أو كونه واحدا أو كونه منزها
 عن النقائص والاشقائ أو أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو صحة القرآن الكريم أو أنكر الشرائع التي علما
 بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمه الربا
 والخمر فذلك يكون كافرا لانه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة انه من دينه فاما الذي يعرف بالدليل
 انه من دينه مثل كونه عالما بالعلم أو لذاته وانه مرئي أو غير مرئي وانه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل
 بالتواتر القاطع للعدر مجيئه عليه السلام بأحد القوانين دون الثاني بل انما يعلم صحة أحد القوانين وبطلان
 الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره ولا الاقرار به داخل في ماهية الايمان فلا يصح كون موجبا
 للكفر والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزءا ماهية الايمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم
 أن لا يحكم بامان أحد الا بعد أن يعرف انه هل يعرف الحق في تلك المسئلة ولو كان الامر كذلك
 لاشتهر قوله في تلك المسئلة بين جميع الامة ولنقل ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل ذلك دل على انه عليه
 السلام ما وقف الايمان عليها واذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الايمان ولا انكارها موجبا
 للكفر ولا جيل هذه القساعة لا يكفر أحد من هذه الامة ولا تكفر أرباب التأويل وأما الذي لا سبيل اليه
 الا برواية الاحاد فظاهر انه لا يمكن توقف الكفر والايمان عليه فهذا قولنا في حقيقة الكفر فان قيل يطل
 ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغبار وشدة النار وأمثالها فانه كفر مع ان ذلك شيء آخر سوى ترك تصديق
 الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة مجيئه به قلنا هذه الاشياء في الحقيقة ليست ككفر الان
 التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع انه لا يبيّن الحكم في أمثال هذه الامور
 على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع بل يجعل لها معارف وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظاهر
 الظاهرة مدارا للاحكام الشرعية وليس الغبار وشدة النار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول
 عليه السلام فانه لا يأتي بهذه الافعال بحيث أتى به اذ على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الاحكام
 عليها الا انها في أنفسها كفر فهذا هو الكلام المختص في هذا الباب والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله
 ان الذين كفروا اخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والاخبار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون الخبر عنه
 متقبة ما على ذلك الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة بكل ما أخبر الله عن شيء ماض مثل قوله
 ان الذين كفروا أو انما نحن نزلنا الذكروا فانه لما قطعون انما أنزلناه في ليلة القدر انما أرسلنا نوحا على ان كلام
 الله محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات أو كان شيئا آخر قالوا لان الخبر على هذا الوجه
 لا يكون صدقا الا اذا كان مسبوقا بالخبر عنه والقديم يستحيل أن يكون مسبوقا بالخبر فهذا الخبر يستحيل
 أن يكون قديما فيجب أن يكون محدثا فأجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين (الاول) ان الله
 تعالى كان في الازل عالما بان العالم سيوجد فلما وجد انقلب العلم بأنه سيوجد في المستقبل قبل علمه بأنه قد
 حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى فلم لا يجوز أيضا أن يقال ان خبر الله تعالى في الازل كان
 خبرا بأنهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن انهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى
 (الثاني) ان الله تعالى قال لنذ خلق المسجد الحرام فلما دخلوا المسجد لا بد وأن ينقلب ذلك الخبر الى انهم
 قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الاول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسائلنا مثلا أجاب المستدل
 أولا عن السؤال الاول فقال عند أبي الحسين البصري وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات وكفى لا

والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لاعلا وإذا كان كذلك
وجب تغير ذلك العلم وعلى هذا سقطت هذه المعارضة (وعن الثاني) أن خبر الله تعالى وكلامه أصوات
مخصوصة فقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام معناه أن الله تعالى تكلم به هذا الكلام في الوقت المتقدم على
دخول المسجد لأنه تكلم به بعد دخول المسجد فنظيره في مسئلتنا أن يقال إن قوله إن الذين كفروا تكلم الله
تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله إلا أنه متى قيل ذلك كان اعتراضا بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصلا في الازل
وهذا هو المقصود أجاب القائلون بالقدم بأننا لو قلنا إن العلم يتغير بتغير المعالوم فكأنما أن نقول بأن العالم
سيوجد كان حاصلا في الازل أو ما كان فان لم يكن حاصلا في الازل كان ذلك تصرفا بالجهل وذلك كفر
وان قلنا أنه كان حاصلا في زوال القديم وذلك سبب إثبات حدوث العالم والله أعلم
(المسئلة الثالثة) قوله إن الذين كفروا صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهرها ثم أنه
لا نزاع في أنه ليس المراد منها هذا الظاهر لأن كثيرا من المفسرين استلوا فاعلمنا أن الله تعالى قد تكلم بالعام
ويكون مراده الخطاب أما لأجل أن القرينة الدالة على أن المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة
في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبس وظهور المقصود ومثاله ما إذا كان للانسان
في البلد جمع مخصوص من الأعداء فإذا أهمل أن الناس يؤذوني فهم كل أحد من المراد من الناس ذلك الجمع
على التعيين وأما لأجل أن التكلم بالعام لا رادة للخاص جائز وان لم يكن البيان مقرونا به عند من يجوز
تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب وإذا ثبت ذلك ظهر أنه لا يمكن التسليم بشئ من صيغ العموم على
القطع بالاستغراق لاحتمال أن المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمان الرسول
صلى الله عليه وسلم فلا حرج حسن ذلك وأقصى ما في الباب أن يقال لو وجدت هذه القرينة لعرفنا أنها وحيد
لم نعرفها علمنا أنها ما وجدت إلا أن هذا الكلام ضعيف لأن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود
من أضعف الامارات المقيدة للظن فضلا عن القطع وإذا ثبت ذلك ظهر أن استدلال المعتزلة بعصمات
الوعد على القطع بالوعد في نهاية الضعف والله أعلم ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال إن قوله إن
الذين كفروا لا يؤمنون كالتقيض لقوله إن الذين كفروا يؤمنون وقوله إن الذين كفروا يؤمنون لا يصدق
الا إذا آمن كل واحد منهم فإذا ثبت أنه في جانب الثبوت يقتضي العموم وجب أن لا يتوقف في جانب النفي
على العموم بل يكفي في صدقه أن لا يصدر الايمان عن واحد منهم لأنه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت
أن ذلك الجمع لم يصدر منهم الايمان ثبت أن قوله إن الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في إبطال ظاهره
أن لا يؤمن واحد منهم فكيف إذا لم يؤمن الكثير منهم (والجواب) أن قوله إن الذين كفروا صيغة
الجمع وقوله لا يؤمنون أيضا صيغة جمع والجمع إذا قبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فعناء أن كل واحد منهم
لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور (المسئلة الرابعة) اختلف أهل التفسير في المراد منها
بقوله الذين كفروا فقال قائلون أنهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله تعالى بأنهم يفتنون
الحق وهم يعلمون وهو قول ابن عباس رضي الله عنهم أو قال آخرون بل المراد قوم من المشركين كابي لهب
وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم وهم الذين جحدوا بعد البينة وأنكروا بعد المعرفة ونظيره
ما قال تعالى فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا لولينا في كندة مما تدعونا إليه وكان عليه السلام
حر يصا على أن يؤمن قومه جميعا حيث قال الله تعالى له فاعلمك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا
الحديث أسفا وقال أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم أنه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام أنهم
لا يؤمنون لقطع طمعه عنهم ولا يتأذي بسبب ذلك فان اليأس إحدى الراحةين أما قوله تعالى سواء عليهم
أأندرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون فغية مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف سواء اسم بمعنى
الاستواء وصف به كايوصف بالاصدار ومنه قوله تعالى تعالوا الى كلمة سواء ينشأ بينكم في أربعة أيام سواء
الساكنين بمعنى مستوية فكأنه قيل إن الذين كفروا مستوي عليهم النذار وعدمه (المسئلة الثانية)

في ارتفاع سواه قولان (أحدهما) ان ارتفاعه على انه خبر لان وأندرتهم أم لم تنذرهم في موضع
الرفع به على القاعلة كانه قبل ان الذين كفروا مستوعبين انذارك وعدمه كما نقول ان زيدا محتسب أخوه
وابن عمه (الثاني) أن تكون أنذرتم أم لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواه خبره مقدما بمعنى سواء عليهم
انذارك وعدمه والجملة خبر لان واعلم ان الوجه الثاني أولى لان سواء اسم وتنزيله بجزلة الفعل يكون ترك
لفظهم من غير ضرورة وانه لا يجوز اذا ثبت هذا فنقول من المعلوم ان المراد وصف الانذار وعدم الانذار
بالاستواء فوجب أن يكون سواه محياهم ومماتهم وروى سيدي به قواهم عبي انا ومشتوهم من يشنؤك أما
ونظيره قوله تعالى سواء محياهم ومماتهم ووجهين (الاول) المبتدأ ذات والخبر صفة والذات قبل
الكوفون فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين (الاول) المبتدأ ذات والخبر صفة والذات قبل
الصفة بالاستحقاق فوجب أن يكون قبلها في اللفظ قياسا على نواجب الاعراب والجامع التبعية المعنوية
(الثاني) ان الخبر لابد وأن يتضمن الضمير فلو قدم الخبر على المبتدأ لوجد الضمير قبل الذ كروانه غير جائز لان
الضمير هو اللفظ الذي أشير به الى أمر معلوم فقبل العلم به امتنعت الإشارة اليه فكان الاضمار قبل الذكر
محالا أجاب البصريون عن الاول بأن ما ذكرتم يقتضي أن يكون تقدم المبتدأ أولى لأن يكون واجبا
(وعن الثاني) ان الاضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب كقولهم في بيته يؤتى الحكم قال تعالى
ما رجس في نفسه خيفة موسى وقال زهير

من يلق يوم ا على علانه هرما * يلق السماحة منه والندى خلعا

والله أعلم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان من قال خرج ضرب لم يكن اتيا
بكلام منتظم ومنهم من قدح فيه بوجوه (أحدها) ان قوله أنذرتم أم لم تنذرهم فعل وقد أخبر عنه بقوله
سواء عليهم ونظيره قوله ثم بداهم من بعد ما رأوا الآيات ليسبحنه حتى حين فاعل بداهم ليسبحنه (وثانيها)
ان الخبر عنه بأنه فعل لابد وأن يكون فعلا فالفعل قد أخبر عنه بأنه فعل فان قيل الخبر عنه بأنه فعل هو ذلك
الكلمة وتلك الكلمة اسم قلنا فعل هذا الخبر عنه بأنه فعل اذ لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذا
والتحقيق ان الخبر عنه بأنه فعل اما أن يكون اسما أولا لا يكون فان كان الاول كان هذا الخبر كذا لان الاسم
لا يكون فعلا وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه (وثالثها) انا اذا قلنا الفعل لا يخبر عنه فقد أخبرنا
عنه بأنه لا يخبر عنه والخبر عنه هذا الخبر لو كان اسما لزم انا قد أخبرنا عن الاسم بأنه لا يخبر عنه وهذا
خما وان كان فعلا صار الفعل مخبرا عنه ثم قال هو لا ما ثبت انه لا امتناع في الاخبار عن الفعل لم يكن بنا
حاجة الى ترك الظاهر أما جهور النحويين فقد أطبقوا على انه لا يجوز الاخبار عن الفعل فلا جرم كان
التقدير سواء عليهم انذارك وعدم انذارك فان قيل العدول عن الحقيقة الى المجاز لابد وأن يكون لفظة
زائدة اما في المعنى أو في اللفظ فماتلك الفائدة هاهنا قلنا قوله سواء عليهم أنذرتم أم لم تنذرهم معناه سواء
عليهم انذارك وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم كانوا قد باغوا في الاصرار واللبجاج والاعراض عن
الآيات والدلائل الى حالة ما بقى فيهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال سواء عليهم
انذارك وعدم انذارك لما أفاد ان هذا المعنى انما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ولما قال أنذرتم أم لم تنذرهم
أفاد ان هذه الحالة انما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم وقدينا ان
المقهور من هذه الآية ذلك (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشف الهمزة وأم مجردتان اعني الاستفهام
وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأسا قال سيدي به جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء
كقوله اللهم اغفر لنا آياتها العصاة يعني ان هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام كان ذلك جرى
على صورة النداء ولانداء (المسئلة الخامسة) في قوله أنذرتم أم لم تنذرهم ست قرأت اما به من تين محققين بينهما ألف
أولا ألف بينهما أو بأن تكون الهمزة الاولى قوية والثانية بين بين بينهما ألف أولا ألف بينهما ويجذف حرف
الاستفهام ويجذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح فان قيل فائدة قول فيمن يقاب الثانية

أنا قال صاحب الكشف هو لاحن خارج عن كلام العرب (المسئلة السادسة) الانذار هو التخوف من
 عتاب الله بالجرع المعاصي وانما ذكر الانذار دون البشارة لان تأثير الانذار في الفعل والترك اقوى من
 تأثير البشارة لان اشتغال الانسان بدفع الضرر اشد من اشتغاله بحجاب المنفعة وهذا الموضع موضع المبالغة
 وكان ذكر الانذار اولى اتما قوله لا يؤمنون ففهم مسئلتان (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشف هذه
 اتما ان تكون جملة مؤكدة للجملة قبلها او خبرا لان والجملة قبلها اعتراض (المسئلة الثانية) احتج أهل
 السنة بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله ذرني ومن خلقت
 وحيدا الى قوله سأرهم صعوب وعود وقوله ثبت يد أبي إلهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره انه تعالى أخبر عن
 شخص معين انه لا يؤمن قط فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا والكذب عند
 الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم اما الجهل واما الحاجة وهذا محال لان على الله والمفضي الى المحال محال
 فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال وقد يذكر هذا في صورة العلم وهو انه تعالى لما علم منه
 انه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى به لا وذلك محال ومستلزم المحال محال
 فالامر واقع بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو ان وجود الايمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم
 الايمان لانه انما يكون عالما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم
 الايمان فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم أن يجتمع في الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهو
 محال فالامر بالايمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الايمان أمر بالجمع بين الضدين بل أمر بالجمع بين العدم
 والوجود وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع وهو انه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم
 لا يؤمنون بالايمان البتة والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه انهم
 لا يؤمنون قط فقد صاروا مكافين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط وهذا تكليف بالجمع بين النفي والاثبات
 ونذكر هذا على وجه خامس وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه
 في قوله يريدون أن يبدلوا كلام الله قل ان تتبعونا كدلكم قال الله من قبل فثبت ان القصص الذي يكون
 ما أخبر الله تعالى عن عدم تكويينه قصد لتبديل كلام الله تعالى وذلك منهى عنه ثم ههنا أخبر الله تعالى
 عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة فحالة الايمان منهم تكون قصد الى تبديل كلام الله وذلك منهى عنه وترك محاولة
 الايمان يكون أيضا مخالفة لامر الله تعالى فيكون الذم حاصل على الترك والفعل فهذه هي الوجوه المذكورة
 في هذا الموضع وهذا هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال ولقد كان السلف والخلف من المحققين
 معولين عليه في دفع اصول المعتزلة وهم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واحتملوا على دفعه فماتوا بشئ
 مقنع وأنا اذكر انصاف ما ذكره بعون الله تعالى وتوفيقه قالت المعتزلة لنا في هذه الآية مقامان
 (المقام الاول) بيان انه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان
 (المقام الثاني) بيان الجواب العقلي على سبيل التخصيص أما المقام الاول فقالوا الذي يدل عليه وجوه
 (أحدها) ان القرآن ملو من الآيات الدالة على انه لا مانع لاحد من الايمان قال وما منع الناس أن
 يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهوانكاري بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه
 الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقيما وكذا قوله وماذا عليهم
 لو آمنوا وقوله لا بليس ما منعك أن تسجد وقول موسى لاخيه ما منعك اذ رأيتهم ضلوا وقوله فما لهم
 لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنكم لم أذنت لهم لم يتحرم ما أحل الله لك قال صاحب بن
 عباد في فصل له في هذا الباب كيف يأمره بالايمان وقد منعه عنه وينهاه عن الكفر وقد حله عليه وكيف
 يصرفه عن الايمان ثم يقول اني تصرفون ويخافون فيهم الا فلن ثم يقول اني تؤفكون وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول
 لم تكفرون وخلق فيهم ليس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدتهم عن السبيل ثم يقول
 لم تصدقون عن سبيل الله وسال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشيد ثم قال

فأتين تذهبون وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال فما عليهم عن التذكرة معرضين (وثانيها) ان الله تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولولا أنا أهل الكفاهم بعذاب من قبله لانا الوارثون لولا أرسلت اليهم رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى فلما بين أنه ما بقي لهم عذرا الا وقد أزاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعاهم عن الايمان لكان ذلك من أعظم الأعداء وأقوى الوجوه المدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مانع (وثالثها) انه تعالى حكى عن الكفار في سورة حم السجدة أنهم قالوا اقلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقرا وناذا كرا لله تعالى ذلك ذما لهم في هذا القول فلو كان العلم مانعاهم لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه (ورابعها) انه تعالى ذمهم في هذا القول فلو كان العلم مانعاهم لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه (ورابعها) انه تعالى أنزل قوله ان الذين كفروا الى آخره ذما لهم وزجر اعن الكفر وتقييد الفعلهم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين كما يكون الاعشى معذورا في أن لا يمشي (وخامسها) القرآن انما أنزل لتكون حجة لله ولرسوله عليهم لأن يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانعاهم لكان لهم أن يقولوا اذا علمت الكفر واخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا فلم تطلب المحال مناولم تأمرنا بالمحال ومعلوم ان هذا مما لا جواب لله ولا رسوله عنه لو ثبت ان العلم والخبر يمنع (وسادسها) قوله تعالى نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع قيام المانع عن الايمان كافيه لما كان نعم المولى بل كان بئس المولى ومعلوم ان ذلك كفر قالوا فثبت به هذه الوجوه انه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة فوجب القطع بأن علم الله تعالى بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه (أحدها) انه (المقام الثاني) قالوا ان الذي يدل على ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه (أحدها) انه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لان الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع والذي علم عدم وقوعه يكون ممنوع الوقوع والواجب لا قدرة له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة نسواه علم عدم وقوعه يكون ممنوع الوقوع والواجب لا قدرة له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة نسواه حصلت القدرة أولم تحصل كان واجب الوقوع والذي يكون كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر وأما الممتنع فلا قدرة عليه فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء أصلا وذلك كفر بالاتفاق فثبت ان العلم بعدم الشيء لا يمنع من إمكان وجوده (وثانيها) ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا علمه ممكنا وان كان واجبا علمه واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم وقد بينا انه محال (وثالثها) لو كان الخبر والعلم مانعا لما كان العبد قادرا على شيء أصلا لان الذي علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه والذي علم عدمه كان ممنوع الوقوع والممتنع لا قدرة عليه فوجب أن لا يكون العبد قادرا على شيء أصلا فكانت حركته وسكاته جارية بحرية حركات الجملادات والحركات الاضطرارية للحية وانما لكاتب البديهة تعلم فساد ذلك فان رعى اناسا بالاجرة حتى شجبه فاما ندم الراي ولا ندم الاجرة ونذرنا بالبديهة تفرقة بين ما اذا سقطت الاجرة عليه وبين ما اذا لكمه انسان بالاختيار ولذلك فان العقلاء بعبادة عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ويلتمسون ويأمرون ويعاتبون ويوقلون لم فعلت ولم تركت فدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك (ورابعها) لو كان العلم بعدم مانعاهم للوجود لكان أمر الله تعالى للكافر بالايمان أمرا باعدام علمه وكما انه لا يلحق به أن يأمر عباده بأن يعدموه فكذلك لا يلحق به أن يأمرهم بأن يعدموه لانه لا يعدم ذات الله وصفاته غير معقول والامر به سفه وعيب فدل على ان العلم بعدم لا يكون مانعا من الوجود (وخامسها) ان الايمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات نظرا الى ذاته وعينه فوجب أن يعلم الله تعالى من الممكنات الجائزات اذ لو لم يعلم كذلك لكان ذلك العلم جهلا وهو محال واذا علم الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجوده وعدمه البتة فلو صار بسبب العلم واجبا لزم أن يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وكونه ليس من الممكنات وذلك محال (وسادسها) ان الامر بالمحال سفه وعيب فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده أيضا بكل أنواع السفه فما كان يمتنع وروده باظهار المجزأة على يد

الكاذبين ولا انزال الا كاذيب والباطل وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصفة نبوة الانبياء ولا بصفة القرآن
بل يجوز ان يكون كله كذبا وسفها وتما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم الايمان والطعن عن عدم الايمان لا يمنع
من الايمان (وتاسعها) انه لو جاز ورود الامر بالجهل في هذه الصورة لجاز ورود امر الاعى بنقط
الما حذف والزمن بالظن ان في الهواء وان يقال لمن قيد بقاءه ورجلاه وألقى من شاهق جبل لم لا تقير الى فوق
ولما لم يجزئ من ذلك في العقول علمنا انه لا يجوز الامر بالجهل فثبت ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من الوجود
(وثامنها) لو جاز ورود الامر بذلك لجاز بصفة الانبياء الى الجحادات وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة
لتبليغ التكليف اليها حال البصاح ومعلوم ان ذلك بحرية وتلاعب بالدين (وتاسعها) ان العلم بوجود
الشيء لا يقتضي وجوبه لا غنى العلم عن القدرة والارادة فوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا امره بما محتارا
وذلك قول الفلاسفة القائلين بالوجوب (وعاشرها) الايات الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد
قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ويضع عنهم
اصرهم والاعلال التي كانت عليهم وأي حرج ومشقة فوق التكليف بالجهل (المقام الثالث) الجواب
على سبيل التفصيل ولله امتزاج فيه طريقان (الاول) طريقة أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار
فانما قلنا لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لا نقاب علمه جهلا فالواخطأ قول من يقول انه ينقلب علمه جهلا
وخطأ أيضا قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامسالك عن القولين (والثاني) طريقة الكهجي
واختيار أبي الحسين البصري ان العلم تبع للمعلوم فاذا فرضت الواقع من العبد هو الايمان عرفت ان
الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلائل الايمان عرفت ان
الحاصل في الازل هو العلم بالعدم كقوله لا عن الايمان فهذا فرض علم بدلائل علم آخر انه تغير العلم فهذان
الجوابان هما اللذان علم ما اعتمد جمهور المعتزلة واعلم ان هذا المبحث صار منشأ لاضلالات عظيمة فيها أن
منكري التكليف والنبوات قالوا قد سمعنا كلام أهل الخبر فوجدناه قويا قاطعا وهذه الجوابان اللذان
ذكرهما المعتزلة مجريان مجرى المنرافة ولا يلتفت العاقل اليهما ما سمعنا كلام المعتزلة في ان مع القول بالخبر
لا يجوز التكليف ويقبح والجواب الذي ذكره أهل الخبر ضعيف جدا فصار مجموع الكلامين كلاما قويا
في نفي التكليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان الطاعنين في القرآن قالوا الذي قاله المعتزلة
من الايات الكثيرة الدالة على انه لا يمنع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه والذي قاله الخبرية من ان
العلم بعدم الايمان مانع منه فقد صدقوا فيه فدل على ان القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه وذلك من
أعظم المطاعن وأقوى القوادح فيه ثم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله
عليه وسلم توسل به الى الطعن فيه وقال قوم من الرافضة ان هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به
محمد بل غير بديل والدليل عليه اشتغاله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين أهل
الخبر وأهل القدر ومنها ان القلة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جاز لنا
التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة فان كلام أهل الخبر في نهاية
القوة في اثبات الخبر وكلام أهل القدر في بيان انه متى ثبت الخبر بطل التكليف بالكية في نهاية القوة فيستولد
من مجموع الكلامين أعظم شبهة في القدح والتكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر
والضلال وعند هذا قيل من تعمق في الكلام تنندق ومنها ان هشام بن الحكم زعم انه سبحانه لا يعلم الاشياء
قبل وقوعها وجوز الابداع على الله تعالى وقال ان قوله ان الذين كفروا سوا علمهم أنذرهم أم لم تنذرهم
لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة ويجوز له أن يظهر خلاف ما ذكره وانما قال بهذا المذهب
فرازا من تلك الاشكالات المتقدمة واعلم ان جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لاتعلق لها
بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية مجرى التشبهات فاما الجوابان اللذان علم ما اعتمد القوم في نهاية
الضعف أما قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي خطأ قول من يقول انه يذل وخطأ قول من يقول انه لا يذل

ان كان المراد منه الحكم بفساد القسامين كان ذلك حكماً بفساد النفي والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وان كان
 موهناً ان أحدهما حق لكن لا أعرف ان الحق هو انه يدل او لا يدل كفي في دفعه تنزيروجه الاستدلال فانما لما
 يتبين ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العلم بالوجود ودمعه لمكان قد اجتمع العدم والوجود معا ولا يتكهن
 العقل من تقرير كلام أوضح من هذا او أقل مقدمات فيه وأما قول الكعبي في نهاية الضعف لا تاوان كلالا
 ندرى ان الله تعالى كان في الازل عالماً بوجود الايمان أو بعده لمكانه علم ان العلم بأحد هذين الامرين كان
 حاصلاً وهو الا ان أيضاً حاضر فلو حصل مع العلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الاخر لزم اجتماع النقيضين
 ولو قيل بأن ذلك العلم لا يفي في ذلك اعترافاً بانقلاب العلم جهلاً وهذا آخر الكلام في هذا البحث واعلم ان
 الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقي في هذا الباب أمور أخرى اقناعية ولا بد من ذكرها وهي شمة (أحد)ها
 روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت جالساً عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل
 فقال يا أبا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت هاشماً الا وقص يقول
 ان تبت يد أبي لهب وقوله ذرفي ومن خلقت وحيداً الى قوله سأصليه سقر ان هذا ليس في أم الكتاب والله
 تعالى يقول حم والكتاب المبين الى قوله وانه في أم الكتاب لدينا العلي حكيم فما بالكفر الا هذا يا أبا عثمان فسكت
 عمرو هشة ثم أقبل على فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على أبي لهب من لوم ولا على الوليد من لوم فلما
 سمع الرجل ذلك قال أتقول يا أبا عثمان ذلك هذا والله الذي قال معاذ قد دخل بالاسلام وخرج بالكفر وحكي
 أيضاً انه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده ما يدل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت
 اكانت في اللوح المحفوظ فقال عمرو وليس هكذا كانت بل كانت تبت يد ابي من عمل بمثل ما عمل أبو لهب فقال له
 الرجل هكذا ينبغي ان تقرأ اذا قلنا الى الصلاة فغضب عمرو وقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضمر
 ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن (وثانيها) روى القاضي في كتاب
 طبقات المعتزلة عن ابن عمر ان رجلاً قام اليه فقال يا أبا عبد الرحمن ان أقواماً يرون ويسرقون ويشربون الخمر
 ويقتلون النفس التي حرم الله الاباطق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بداً فغضب ثم قال سبحان الله
 العظيم قد كان في علمه انهم يفعلونها فلم يحمله هم علم الله على فعلها حدثني أبي عمر بن الخطاب انه سمع رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل علم الله فيكم كم مثل السماء التي أظلمت لكم والارض التي أظلمت لكم فكما
 لا تستطيعون الخروج من السماء والارض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله تعالى وكما لا تحملكم
 السماء والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله تعالى عليها واعلم ان في الاخبار التي يروها
 الخبرية والقدرية كثرة والغرض من رواية هذا الحديث بيان انه لا يليق بالرسول ان يقول مثل ذلك
 وذلك لانه متناقض وفاسد أما المتناقض فلان قوله وكذلك لا يستطيعون الخروج من علم الله صريح
 في الجبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض وأما انه فاسد فلا يتبين ان العلم بعدم الايمان بوجود
 الايمان متناقضان فالتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات أما
 السماء والارض فانهما لا يتناقضان شيئاً من الاعمال فظهر أن تشبيه احدى الصورتين بالآخرى لا يصدر الا
 عن جاهل أو متجاهل وجل منصب الرسالة عنه (وثالثها) الحديثان المشهوران في هذا الباب أما الحديث
 الاول فهو ما روى في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبيد الله بن مسعود قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم هو الصادق المصدوق ان أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة
 مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه ملكاً فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات فكأن
 رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد فوالله الذي لا اله غيره ان أحدكم لم يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون
 بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وحكي
 النار حتى ما يسبق عليه الكتاب فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وحكي
 الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ولو سمعت زيد بن

وهب يقول هذا ما أحبته ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا الردية ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا القات ليس على هذا أخذت ميثاقا وأما الحديث الثاني فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام فان موسى قال لا آدم أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة فقال آدم أنت الذي اصطفا لك الله لرسالته وليكلامه وأنزل عليك التوراة فهل يجده الله قد رة على قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فليج آدم موسى والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه (أحدها) ان هذا الخبر يقتضى أن يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضى الجهل في حق موسى عليه السلام وأنه غير جائز (وثانيها) ان الولد كيف يشافه والده بالقول القليظ (وثالثها) انه قال أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة وقد علم موسى ان شقاء الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم بل الله أخرجه منها (ورابعها) ان آدم عليه السلام اخرج عا ليس بحجة اذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار ان يحجوا بها والمباطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة (وخامسها) ان الرسول عليه السلام صوب آدم في ذلك مع اننا نعلم انه ليس بصواب اذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على أحد ثلاثة أوجه (أحدها) انه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا انه حكاه عن الله تعالى أو عن نفسه والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية الا ان الراوى حين دخل ما سمع الا هذا الكلام فظن انه عليه السلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود (وثانيها) انه قال فليج آدم منصوبا أى ان موسى عليه السلام غلبه وجهه محجوبا وان الذي أتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر (وثالثها) وهو المعتمد انه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بل علم الله بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذي جعله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال آدم ان خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب ان الله تعالى كان قد كتب على أن أخرج من الجنة الى الارض وأكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التوراة فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام في ذلك كالمغلوب واعلم ان الكلام في هذه المسئلة طويل جدا والقرآن مملوء منه وسنستقصى القول فيها في هذا التفسير ان قدر الله تعالى ذلك وفيما ذكرناه ههنا كفاية قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لا يؤمنون أخبر في هذه الآية بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا وهو الختم والكلام ههنا يقع في مسائل (المسئلة الاولى) الختم والكنم اخوان لان في الاستيناق من الشئ يضرب الخاتم عليه كتماله وتغطية مثلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه اذا غطاء وهذا البناء لما يشتمل على الشئ كالغصاة والعمامة (المسئلة الثانية) اختلاف الناس في هذا الختم أما القائلون بان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما أن يكون قادرا على تركه أولا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر بخلاف القدرة على الكفر يقتضى خلق الكفر وان قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السواء فاما أن يكون مبرورا مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على الضمام مرجع اليها أولا يتوقف فان لم يتوقف فتد وقع الممكن لا عن مرجع ويتجوز به يقتضى القدر في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضى اني الصانع وهو محال واما ان يتوقف على المرجع فذلك المرجع اما أن يكون من فعل الله أو من فعل العبد أو لا من فعل الله ولا من فعل العبد لاجاز أن يكون من فعل العبد والالزام التسلسل ولا يماز أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد لانه يلزم حدوث شئ لا يؤثر وذلك يبطل القول بالصانع فثبت ان كون قدرة العبد مصدرا لله قدور المعين يتوقف على أن يضم اليها مرجع هو من فعل الله تعالى فنقول اذا انضم ذلك المرجع الى تلك القدرة فاما أن يصير تأثير القدرة في ذلك الاثرا واجبا أو جائزا أو عتقا والثاني والثالث باطل فتعين الاول وانما

قلنا انه لا يجوز أن يكون جائزا لانه لو كان جائزا لكان يصح في العقل أن يحصل مجموع القدرة مع ذلك
المرجح تارة مع ذلك الاثر واخرى منفصلا عنه فله فرض وقوع ذلك لأن كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض
وقوعه محال فذلك المجموع تارة يترتب عليه الاثر واخرى لا يترتب عليه الاثر فاختصاص أحد الوقتين
بترتب ذلك الاثر عليه إما أن يتوقف على انضمام قرينة اليه أو لا يتوقف فان توقف كان المؤثر هو ذلك
المجموع مع هذه القرينة الزائدة لذلك المجموع وكذا قد فرضنا أن ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف
وأضاف في عود التسليم في هذا المجموع الثاني فان توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف
فثبت حصول ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدر الاثر واخرى بحيث لا يكون مصدره مع انه لم يتميز
أحد الوقتين عن الآخر بأمر ما البتة فيكون هذا اقولا بترجح الممكن لأن مرجح وهو محال فثبت أن عند
حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون مصدر ذلك الاثر جائزا وإما انه لا يكون مستعاقظا هو والالكان مرجح
الوجود مرجحا لعدم وهو محال واذا بطل القسمان ثبت أن عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب
الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لأن قبل
حصول ذلك المرجح كان مصدر الفعل مستعاضا بعد حصوله يكون واجبا واذا عرفت هذا كان خلق الداعية
الموجبة للكفر في القلب ختمًا على القلب ومنعًا له عن قبول الايمان فانه سبحانه لما حكم عليهم بأنهم
لا يؤمنون ذكر عقوبة ما يجري مجرى السبب الموجب له لأن العلم بالعلية يفيد العلم بالمعلول والعلم بالمعلول
لا يكمل الا اذا استفيد من العلم بالعلية فهذا قول من أضاف جميع المحدثات الى الله تعالى وأما المعتزلة فقد
قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الآية على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية
الاولى وزادوا ههنا بأن الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا ان على قلوبهم سمًا وكأوا غطاءً بينهم عن
الايمان وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقال فاعرض أكرمهم فهم
لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وهذا كنه عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا اليه فمنوعون
عن الايمان ثم قالوا بل لا بد من حمل الختم والغشاوة على أمور آخر ثم ذكر وافية وجوها (أحدها) أن القوم لما
أعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالألف والطبيعة لهم أشبه حالهم حال من منع عن
الشيء وصده عنه وكذلك هذا في عبودتهم حتى كلهم اسودودة لا تبصر شيئًا وكان بأذانهم وقراحتي لا يخلص
اليها الذكر وإنما أضيف ذلك الى الله تعالى لأن هذه الصفة في غمكنا وقوة ثباتها كالشيء الخلق ولهذا قال تعالى بل
طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون كالألف ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فأعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم
يلقونه (وثانيها) انه يكفي في حسن الاضافة أدنى سبب فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر الا ان
الله تعالى لما كان هو الذي أقدره أسند اليه الختم كما يسند الفعل الى السبب (وثالثها) انهم لما
أعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكرو كان ذلك عند إيراد الله تعالى في سورة براءة زادتهم رجسا الى
تعالى لأن حديثه انما اتفق عند إرادته تعالى دلالة عليهم كقوله تعالى في سورة براءة زادتهم رجسا الى
رجسهم أي ازدادوا بها كفرا الى كفرهم (ورابعها) انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تفصيل
الايمان لهم الا بالقسر والالقاء الا ان الله تعالى ما أقهرهم عليه لئلا يطل التكليف فعبر عن ترك القسر
والالقاء بالختم اشعارا بأنهم الذين اتهموا في الكفر الى حيث لا يتناهون عنه الا بالقسر وهي الغاية القصوى
في وصف الجاهلهم في الغي (وخامسها) أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تمجيدًا من قولهم
قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقرو من بيننا وبينك حجاب ونظيره في الحكاية والتمكيم قوله لم يكن
الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفذين حتى تأتيهم البينة (وسادسها) الختم على قلوب
الكفار من الله تعالى هو الشهادة منهم عليهم بأنهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم بأنهم الاتمي الذكرو لا تقبل الحق
وعلى أسماعهم بأنهم لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه أريد أن تحتم علي ما يقوله فلان أي تصدقه

وتشهد بأنه حق فاخبر الله تعالى في الآية الاولى بأنهم لا يؤمنون وأخبر في هذه الآية بأنه قد شهد بذلك
 وحفظه عليهم (وسابعها) قال بعضهم هذه الآية انما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى
 بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في العاجل كما يجزل الكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ولقد
 علمت الذين اعتمدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال انها محرمة عليهم أربعين سنة
 يتيمون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين ونحوه هذا من العقوبات المججلة لماعلم الله تعالى فيها من
 العبرة لعباده والصلاح لهم فيكون هكذا ما فعل بهم ولا من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا بذلك الى أن
 لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عن مسخ وقد أسقط الله التكليف عن بعض العقول كمن
 قارب البلوغ ولما تنكر أن يخلق الله في قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم ان ذلك
 أصلح لهم كما قد يذهب بعبادتهم ويغني أبصارهم ولكن لا يكونون في هذا الحال مكافئين (وثامنها) يجوز
 أن يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى أبصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل
 يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى في عينه والطمين في أذنه فيفعل الله كل ذلك بهم
 ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما قد فعل ببنو اسرائيل
 فتأهوا ثم يكون هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي صلى الله عليه وسلم ودلالة له كالجزء الذي
 أنزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى انه أصلح للعباد (وتاسعها)
 يجوز أن يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما قد أخبرنا به عنهم قال ونشرهم يوم القيامة على وجوههم غيبا
 وكما وصفا وقال ونشرهم يومئذ ذرعا وقال اليوم نختم على أفواههم وقال لهم فيها زفير وهم فيها
 لا يسمعون (وعاشرها) ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار أبي علي الجبائي والقاضي ان المراد
 بذلك علامة وسمعة يجعلها في قلب الكفار وسمعتهم فتستدل الملائكة بذلك على انهم كفار وعلى انهم لا يؤمنون
 أبدا فلا يبعد أن يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال أولئك
 كتب في قلوبهم الايمان وحينئذ الملائكة يحبونهم ويستغفرون له ويكتبون القلوب الكفار علامة تعرف
 الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويعنونه والفايدة في تلك العلامة اما مصلحة عائدة الى
 الملائكة لانهم متى علموا تلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر وأولى
 المكاف فانه اذا علم انه متى آمن فقد أحبه أهل السموات صار ذلك مرغبا له في الايمان واذا علم انه متى
 أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويعنونه صار ذلك زاجرا له عن الكفر قالوا والختم بهذا
 المعنى لا يمنع لانا نتكهن بعد ختم الكتاب أن نفكر ونقرأه ولان الختم هو بمنزلة أن يكتب على جبين الكافر انه
 كافر فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذلك هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك السمعة عن قلبه بأن يأتي بالايمان
 ويترك الكفر قالوا وانما خص القلب والسمع بذلك لان الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والادلة
 العقلية لا تستفاد الا من جانب القلب ولهذا خصهما بالذكور فان قيل افهموا لغشاوة في البصر أيضا على
 معنى العلامة قلنا لا لانا انما جاء ما تقدم على السمعة والعلامة لان حقيقة اللغة تقتضي ذلك ولا مانع منه
 فوجب اثباته أما الغشاوة حقيقة فبها الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد
 من حله على الجواز وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية فهذا مجموع أقوال الناس
 في هذا الموضع (المسئلة الثالثة) اللفاظ الواردة في القرآن القرينة من معنى الختم هي الطبع
 والكنان والرين على القلب والوق في الآذان والغشاوة في البصر ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة
 (فالقسم الاول) وردت دلالة على حصول هذه الاشياء قال كلاب ران على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم
 أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وطبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فأعرض أكثرهم فهم
 لا يسمعون ولا يذكرون كان حيا انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء آموات غير أحياء في قلوبهم مرض
 (والقسم الثاني) وردت دلالة على انه لا مانع البتة وما منع الناس أن يؤمنوا فأن شاء فليؤمن ومن شاء

فلتكفر لا يكاف الله نفسا لا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسوا الحق
 بالباطل والقرآن ملجأ من هذين القسمين وصار لكل قسم منهم مكانا ثلثة فصارت الدلائل السبعة
 لكونهم من الطرفين واقعة في حيز التعارض أما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الإشارة إليها وبالجملة فهذه
 المسئلة من أعظم المسائل الإسلامية وأكثرها شعبا وأشدّها شغبا ويحكى أن الامام أبا القاسم الأنصاري
 سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسئلة فقال لا لأنهم نزوه فمثل عن أهل السنة فقال لا لأنهم عظموه والمعنى
 أن كلا الفريقين ما طالب الاثبات بجلال الله وعلو كبريائه إلا أن أهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا
 ينبغي أن يكون هو الموجد ولا موجد سواء والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرة
 هذه القبايح وأقول ههنا سر آخر وهو أن اثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر لأن الفاعلية لو لم تتوقف على
 الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجع وهو نفى الصانع ولو توقف لزم الجبر واثبات الرسول يلجئ إلى القول
 بالقدر لأنه لو لم يقدر العبد على الفعل فأى فائدة في بعثة الرسل وإنزال الكتب بل ههنا سر آخر وهو فوق الكل
 وهو أن المار جعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجد ما من مستوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يتبع
 أحدهما على الآخر إلا بالمرج وهذا يقتضيه الجبر ويخالفه أيضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات
 الاضطرارية وجز ما بديهيا بحسن المدح وقبح الذم والامر والنهي وذلك يقتضيه مذهب المعتزلة فكان هذه
 المسئلة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله تعالى
 نظرا إلى قدرته وحكمته وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السبعة فلهذه المآخذ التي شرخناها
 والأسرار التي كشفناها عن حقائقها صعبت المسئلة ونجست وعظمت فتسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن
 يختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشف اللفظي يحتمل أن تكون الاسماع
 داخلية في حكم الختم وفي حكم التغطية إلا أن الأولى دخولها في حكم الختم لكونها على سبعة ختم على سبعة
 وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولو وقفهم على سمعهم دون قلوبهم (المسئلة الخامسة) الفائدة في تكرار
 البخاري قوله وعلى سمعهم أنها أعمدت للاسماع كمان أدل على شدة الختم في الموضعين (المسئلة
 السادسة) انما جمع القلوب والابصار ووجد السمع لوجوه (أحدها) أنه وجد السمع لأن لكل واحد
 منهم سمعا واحدا كما يقال أتاني برأس ككبشين يعني رأس كل واحد منهما كما وجد البطن في قوله
 كما رأيت بعض بطنكم وتعيشوا ه يفعلون ذلك إذا آمنوا اللبس فإذا لم يؤمن كقولك فرسهم وفوهم وأنت تريد
 الجمع رفضوه (الثاني) أن السمع مصدر في أصله والمصدر لا يتج مع يقال رجلان صوم ورجل صوم فروع
 الأصل يدل على ذلك جمع الأذن في قوله وفي آذاننا وقر (الثالث) أن تقدروا مضافا لمحمد وآل ه وعلى حواس
 سمعهم (الرابع) قال سيدي به أنه وجد لفظ السمع إلا أنه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع وذلك يدل
 على أن المراد منه الجمع أيضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات إلى النور عن اليقين والشكائل قال
 الراعي

بها جيف الحيدى فأما عظامها * فيض وأما جلد ها فاصليب

وانما أراد جلودها وقرأ ابن أبي عملة وعلى أسماعهم (المسئلة السابعة) من الناس من قال السمع أفضل
 من البصر لأن الله تعالى حيث ذكرهما أقدم السمع على البصر والتقديم دليل على التفضيل ولأن السمع شرط
 النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولا أحسن وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ولأن السمع فصل نتائج
 عقول البعض إلى البعض فالسمع كانه سبب لاستكمال العقل بالمعارف والبصر لا يوفقك إلا على المحسوسات
 ولأن السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ولأن السمع متى بطل بطل النطق والعيني إذا بطل
 لم يظل النطق ومنهم من قدم البصر لأن آلة القوة الباصرة أشرف ولأن متعلق القوة الباصرة هو النور
 ومتعلق القوة السامعة الريح (المسئلة الثامنة) قوله ختم الله على قلوبهم يدل على أن محل العلم هو القلب
 واستقصينا في بيانه في قوله نزل به الروح الامين على قلبك في سورة الشعرا (المسئلة التاسعة) قال صاحب

الكشاف البصر نور العين وهو ما يصير به الرائي ويدرك المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما يستبصر به
ويتأمل فيكأنه ما جوهرا ناطقا فان خلق الله تعالى فيهم ما آتاهم من الابصار والاستبصار اقول ان استبصاره من
المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقيق القول في الابصار يستدعي ابحاثا غامضة لا تليق بهذا الموضع
(المسئلة العاشرة) قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب
هي الغطاء ومنه الغاشية ومنه غشي عليه اذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع (المسئلة الحادية
عشرة) العذاب مثل النكال بناء ومعنى لانه يقول أعذب عن الشيء اذا امسك عنه كما تقول نكل عنه
ومن العذاب لانه يجمع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيد ويدل عليه تسميتهم اياه نقا لانه ينقح
العطش أي يكسره وفرا تالانه يرفقه على العذب ثم اتسع فيه فسمى كل ألم فادح عذابا وان لم يكن نكالا
أي عقابا يرتد به الجاني عن المعادة والفرق بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقيق والكبير نقيض
الصغير فكان العظيم فوق الكبير كما ان الحقيق دون الصغير ويستعملان في المنث والاحداث جميعا تقول
رجل عظيم وكبير تريد جسته او خطره ومعنى التكبر أن على أبصارهم نوعا من الاغنية غير ما يعرفه الناس
وهو غطاء التعامى عن آيات الله ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله تعالى (المسئلة
الثانية عشرة) اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن وفسروا
قوله ولهم عذاب عظيم بأنهم يستحقون ذلك لكن كرمه يوجب عليه العفو ولذا ذكره نادلائل القرين أما
الذين لا يجوزون التعذيب فقد عسكوا بأمور (أحدها) ان ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة أما ان
فوجب أن يكون قيما أما انه ضرر فلا يشك فيه وأما انه خال عن جهات المنفعة فلا ان تلك المنفعة أما ان
تكون عائدة الى الله تعالى أو الى غيره والأول باطل لانه سبحانه متعال عن النفع والضرر بخلاف الواحد
مننا في الشاهد فان عبده اذا أساء اليه أدبه لانه يستلذ بذلك التأديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه
اذا أدبه فانه ينزجر بعد ذلك عما يضره والثاني أيضا باطل لان تلك المنفعة أما ان تكون عائدة الى المعذب
أولى بالرعاية من ايصال النفع فايصال الضرر الى شخص لغرض ايصال النفع الى شخص آخر ترجيح
الايصال من غير توسط الاضرار بالغير فيكون توسط ذلك الاضرار عديم الفائدة فثبت ان التعذيب ضرر
خال عن جميع جهات المنفعة وانه معلوم القبح يندب به العقل بل قبحه أجلى في العقول من قبح الكذب الذي
لا يكون ضارا والجهل الذي لا يكون ضارا بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار لان ذلك الكذب الضار
وسيلة الى الضرر وقبح ما يكون وسيلة الى الضرر دون قبح نفس الضرر واذ ثبت قبحه امتنع صدور من الله
تعالى لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح (وثانيها) انه تعالى كان عالما بأن الكافر لا يؤمن على ما قال
ان الذين كفروا سواهم عليهم أنذرهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون اذ ثبت هذا ثبت انه متى كاف الكافر لم يظهر
منه الا العصيان فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب اما لانه
تمام العلة أو لانه شرط العلة وعلى الجملة فذلك التكليف أمر متى حصل حصل عقبه لاشماله العقاب وما
كان مستعقبا للضرر الخالي عن النفع كان قيما فوجب أن يكون ذلك التكليف قيما والقبح لا يفعل
الحكيم فلم يبق ههنا الا أحد أمرين أما ان يقال لم يوجد هذا التكليف أو ان وجد لكنه لا يستعقب
العقاب وكيف كان فالمتصور حاصل (وثالثها) انه تعالى اما ان يقال خلق الخلق للانفاع أو للاضرار
أو لا لانفاع ولا للاضرار ارفان خلقهم للانفاع وجب أن لا يكفهم ما يؤذيهم الى الضرر الخالص لان
الحكيم اذا أراد أمر الاستحالة أن يفعل فعلا يؤذي به الى ضدم مقصوده مع علمه بكونه كذلك ولما علم اقدامهم
على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤذيهم الى العقاب فاذا كان قاصدا لانقاعهم وجب أن لا يكلفهم

٨٩٤

وحيث كثرتهم دل على ان العاصيان لا يكون سببا لاستحقاق العذاب ولا ياترأى يقال خلقهم لالذناق
ولا الاضرار لان التزلز على القدم يمكن في ذلك ولانه على هذا التقدير يكون عبسا ولا ياترأى يقال خلقهم
لاضرار لان مثل هذا لا يكون رحيميا كرحيميا كريما وعلى كونه رحيميا كريما وعلى انه سبحانه هو الخالق لذلك الدواعي التي
انه نعم المولى ونعم النصير وكل ذلك يدل على عدم العقاب (ورايها) انه سبحانه هو الخالق لذلك الدواعي التي
توجب المعامى فيكون هو المجيء اليه افيخرج منه أن يعاقب عليها انما قلنا انه هو الخالق لذلك الدواعي التي
ان مدد ورائع عن القدرة يتوقف على انتقام الداعية التي تخلقها الله تعالى اليها ويمنان ذلك بوجوب الجبر
وتعذيب الجبور قبيح في العقول وربما تزروا هذان وجه آخر فقالوا اذا كانت الاوامر والنواهي
الشريعة قد جاءت الى شخصين من الناس فبالحكماء أحدهم او سالها الا استرقائب أحدهم ما وعوقب
الاخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الاخر فيقال لان القابل أحب الثواب وحذر العقاب فأطاع والاخر
لم يجب ولم يمدرفعه أو ان هذا أصح الى من وعظه وفهم عنه مقاتله فأطاع وهذا لم يصح ولم يفهم فعصى
فقال ولم أصح في هذا وفيهم ولم يصح ذلك ولم يفهم فتقول لان هذا حازم ليب ظن وذالك أفرق جاهل غبي
فقال ولم اختص هذا بالحزم والفتنة دون ذلك ولا شك ان الفتنة والبلافة من الاحوال الغريبة فان
الإنسان لا يختار لنفسه العبادة والمروق ولا يفعلها حتى نفسه بنفسه فاذا اتته التعليمات الى أمور خلقها
الله تعالى اضطرارا علمنا ان كل هذه الامور بقضاء الله تعالى وليس يمكنك ان تسوي بين الشخصين اللذين
أطاع أحدهما وعصى الاخر في كل حال أعنى في العقل والجهل والفظافة والعبادة والحزم والمروق والمعاليين
والباسمين والزاجرين ولا يمكنك أن تقول انهما الواسعوي في ذلك كله ما الاستوى في الطاعة والمعصية فاذن
سبب الطاعة والمعصية من الاختصاص أمور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه وعند هذا يقال أين من العدل
والرحمة والكرم أن يحقق العاصي على ما خلقه من مثل ما خلق الطائع ليباحزم عارفا بما وأين من العدل أن يسجن
وايثرق ثم يعاقبه عليه ودلائقه من مثل ما خلقه من مؤدب آديب ومعلم عالم وواعظ
قلبه وبه ويرى غضبه ويهاب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه مازرزق غيره من مؤدب آديب ومعلم عالم وواعظ
مبلغ بل يقبح له اخذ ادحو لاغنى أفعالهم وأخلاقهم فيعلم منهم ثم يؤخذ بمأواه اخذه اليبس الحازم
والعاقل العالم البارء الرأس المعتدل مزاج القلب اللطيف الروح الذي رزقه مرييا شقيقا ومعلم كاملا
ما هذان العدل والرحمة والكرم والرأفة في شيء مخفيت به هذه الوجوه ان القول بالعقاب على خلاف قضائنا
العقول (وسامسها) انه تعالى انما كافتنا النفع لعوده اليها لانه قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان
أسأتُمْ فلها فاذا عصى بنا فقد فوتنا على أنفسنا تلك المنافع فهل يحسدن في العقول أن يأخذ الحكيم انسانا
ويقول له اني أعذبك العذاب الشديد لانك فوتت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصليل النفع
مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر وهرب انى قوت على نفسي أدعون المطلوبين أقفوت على لاجل ذلك
أعفاءهم ما وهل يحسدن من السيد أن يأخذ عبده ويقول لك قدرت على أن تكسب دينارا لنفسك
ولتنفع به خاصة من غير أن يكون لي فيه غرض البتة فلماذا تكسب ذلك الدينار ولم تنفع به فانما أخذك
واقطع أعضاء اربابا بالاشك ان هذا نهاية السفاهة فكيف يليق بأحكام الحاكمين ثم قالوا هل اناس لنا هذا
العقاب لمن أين القول بالدوام وذلك لان أقصى الناس قلبا واشدهم غلظة وفضاظة وبعداعن الخير اذا
أشدن بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما وشهر او سنة فانه يشبع منه ويعمل فلوبي مواعظا عليه لانه كل أحد
وبقال حب انه بالغ هذا في اضراره ولكن الى متى هذا التعذيب فاما أن تقتله وترجيحه واما أن تخلسه
فاذا قبض هذان الانسان الذي يلذبالا مقام فاتعن عن الكل كيف يليق به هذا الدوام الذي يقال
(وسادوها) انه سبحانه نهي عباده عن اسداء الزيادة فقال فلا يسرف في القتل انه كان منصورا وقال
وبراهيمة سيئة مثلهما ثم ان العبد ذهب انه عصي الله تعالى طول عمره فأين عمره من الابد ويكون العقاب
المؤبد طالما (وسابعها) ان العبد ولو اعطى على الكفر طول عمره فاذا تاب ثم مات عقاب الله عنه وأجاب

دعاه وقبل توبته ألا ترى أن هذا الكريم العظيم ما بقي في الآخرة أو عقول أولئك المعذنين ما بقيت فلم
لا يوبون عن معاصيهم وإذا تابوا فلم لا يقبل الله تعالى منهم توبتهم ولم لا يسمع نداهم ولم لا يجيب دعاءهم
ولم يجيب رجاؤهم ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم إلى حيث قال ادعوني استجب لكم أم من يجيب المضطر
إذا دعاه في الآخرة صار بحيث كلما كان نصرته هم إليه أشد فانه لا يحاط بهم إلا بقوله اخشوا فيها
ولا تكفون فالوفاة هذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن العذر
عما ورد في القرآن من أنواع العذاب من وجوه (أحدها) أن النفس بالادلة العقلية لا يقيد العقين
والدلائل العقلية تفيد اليقين والمظنون لا يعارض المقتضيات انما قلنا ان الدلائل العقلية لا تفيد اليقين لان
الدلائل العقلية مبنية على أصول كاهل ظنية والمبني على الظني ظني انما قلنا انها مبنية على أصول ظنية
لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النصوص والتصريف ورواة هذه الاشياء لا يعلم بالوفاة إلى حد التواتر فكانت
روايتهم مفقودة وأيضا فهي مبنية على عدم الاستدلال وعدم الجواز وعدم التخصيص وعدم الاضمار
بالعادة والاعتقاد وعدم التقديم والتأخير وكل ذلك أمور ظنية وأيضا فهي مبنية على عدم المعارض
العقلي فإن تقدير وجوده لا يمكن القول بصدقه ما لا يمكن تركه مما لا يمكن ترجيح النقل على العقل لان
العقل أصل النقل والطعن في العقل يوجب الطعن في النقل معالكن عدم المعارض العقلي مقلون
هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا هذا لائل عقلية على خلاف هذه الظواهر فثبت ان دلالة هذه الدلائل
النقلية ظنية وإما ان الغني لا يعارض اليقين فلا شك فيه (وثانيها) وهوان التجاوز عن الوعيد مستحسن
فيما بين الناس قال الشاعر

والى إذا أوعدته أو وعدته * تخلف أيعادى ومتحيز موعدى

بل الاضمار على تحقيق الوعيد كانه بعد التو ما إذا كان كذلك وجب أن لا يصح من الله تعالى وهذا بناء على
حرف وهوان أهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مضي مدة الامتثال وحاصل حرقهم فيه ان الامر بحسن
تأدية الحكمة تنشأ من نفس المأمورة وتارة لحكمة تنشأ من نفس الامر فان السيد قد يقول لعبده افع
الفعل الفلاني غدا أولن كان يعلم في الحال انه سيمناه عنه غدا ويكون قصوده من ذلك الامر أن يظهر العبد
الانقياد لسيده في ذلك وبوطن نفسه على طاعته فكذلك إذا علم الله من العبد انه سيموت غدا فانه يحسن
عند أهل السنة أن يقول صل غدا ان عشت ولا يكون المقصود من هذا الامر تحصيل المأمورية لانه ههنا
شمال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الامر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التردد اذا ثبت هذا
فنقول لم لا يجوز أن يقال الخبر أيضا كذلك فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار هو الشيء المخبر عنه وذلك
في الوعد وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد فان الاخبار على سبيل الوعيد
كما في الوعد وعند هذا قالوا ان وعد الله بالثواب حق لازم وأما وعد مبالغة غير لازم وانما قصده
صلاح المكلفين مع رحمة الشامل لهم كالوالدين ولداه بالقتل والسمل والقطع والضرب فان قبل الولد أمره
فقد انتفع وان لم يفعل فمات قلب الوالد من الشفقة يرد عنه قتله وعقوبته فان قيل فعلى جميع التقادير
يكون ذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لا نسلم ان كل كذب قبيح بل الصحيح هو الكذب الضار فاما الكذب النافع
فلا يثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه كذب أليس ان جميع عوامة القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا أليس
ان كل التشابهات مصروفة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا فكذلك ههنا (وثالثها) أليس ان آيات الوعيد
في حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا في صريح النص فهي أيضا عندنا
مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا بصريح النص صريحا ونقول معناه ان العاصي
يستحق هذه الأنواع من العقاب فيعمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذا جمل
ما يقال في تقرير هذا المذهب * وأما الذين أثبتوا وقوع العذاب فقالوا ان الله نقل النبأ على سبيل التواتر من

رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فانكاره يكون تكذيبا للرسول وأما الشبهة التي عسكت
 بها في نفي العقاب فهي مبينة على الحسن والقبح وذلك مما لا قول به والله أعلم بقوله تعالى (ومن الناس
 من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) اعلم ان المفسرين اجمعوا على ان ذلك في وصف المنافقين
 قالوا وصف الله الاصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدأ بالمؤمنين المخلصين الذين
 صحت سائرهم وسلت ضمائرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجود والعناد ثم وصف
 حال من يقول بلسانه انه مؤمن وضميره يخالف ذلك وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الكلام في
 حقيقة النفاق لا يتخلص الا بتقسيم ذكره فنفق قول احوال القلب أربعة وهي الاعتقاد المطابق المستفاد عن
 الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق
 وهو الجهل وخلو القلب عن كل ذلك فهذه اقسام أربعة وأما احوال اللسان فتلاثة الاقرار والانكار
 والسكوت فيحصل من تركيبات اثنا عشر قسمًا (النوع الاول) ما اذا حصل العرفان القلبي فهو ثمانون
 ينضم اليه الاقرار باللسان أو الانكار باللسان أو السكوت (القسم الاول) ما اذا حصل العرفان بالقلب
 والاقتراب باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا ناصحيه مؤمن حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا
 عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه انه لولا الظروف لما أقرب بل أنكر فهذا يجب أن يعد منافقا لانه بقلبه منكر
 مكذب فاذا كان باللسان مقرا مصداقا وجب أن يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار (القسم
 الثاني) أن يحصل العرفان القلبي والانكار باللسان فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما
 لقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا (القسم الثالث)
 أن يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خالسا عن الاقرار والانكار فهذا السكوت اما أن يكون اضطراريا
 أو اختياريا فان كان اضطراريا فذلك اذا خاف ذكره باللسان فهذا ما لم يحق أو كما اذا عرف الله بقلبه ثم لما تم
 النظر مات بغية فهذا مؤمن قطعاً لانه أتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار والانكار فكان معذوراً فيه
 وأما ان كان اختياريا فهو مكن عرف الله بقلبه ثم انه لم يأت بالاقراء فهو جاهل بالبحث وعمل الغزالي رحمه الله
 الى انه يكون مؤمنا لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل
 قلبه مملوء من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار (النوع الثاني) أن يحصل في القلب الاعتقاد
 التقليدي فاما أن يوجد معه الاقرار والانكار أو السكوت (القسم الاول) أن يوجد معه الاقرار
 ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسئلة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن أم لا وان كان
 اضطراريا فهذا يفرع على الصورة الاولى فان حكمنا في الصورة الاولى بالكفر فهو نال الكلام وان حكمنا
 هناك بالايمان وجب أن نحكم ههنا بالنفاق لان في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص
 منافقا فان يكون منافقا عند التقليد كان أولى (القسم الثاني) الاعتقاد التقليدي مع الانكار
 اللساني ثم هذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك في الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب أن
 نحكم بالايمان في هذه الصورة (القسم الثالث) الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريا كان
 أو اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد (النوع الثالث)
 الانكار القلبي فاما أن يوجد معه الاقرار اللساني أو الانكار اللساني أو السكوت (القسم الاول) أن
 يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو منافق وان كان اختياريا فهو مؤمن أن يعتد
 بناء على شبهة ان العالم قديم ثم بالاختيار اقتراب باللسان ان العالم محدث وهذا غير متباعد لانه اذا جاز أن
 يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجود والعناد فلم لا يجوز أن يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم
 أيضا من النفاق (القسم الثاني) أن يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهو كافر وليس
 بمنافق لانه ما أظهر شيئا بخلاف باطنه (القسم الثالث) أن يوجد الانكار القلبي مع السكوت اللساني
 فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما أظهر شيئا (النوع الرابع) القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا

اتيان بوجده مع الاقرار والانكار والسكوت (القسم الاول) اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار اما ان
 يكون اختياريا واضطرابيا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل
 ما لا يجوز حيث أخبر عما لا يدري انه هل هو صادق فيه أم لا وان كان في مهلة النظر فضمه نظر اما اذا كان
 اضطرابيا لم يكفر صاحبه لان توقفه اذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن
 عملا قبيحا (القسم الثاني) القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم
 العاشر (القسم الثالث) القلب الخالي مع اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فذلك هو
 الواجب وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هي الاقسام
 الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق ما هو انه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه
 ما يضاد ما في ظاهره أو كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره واذا عرفت هذا طهر ان قوله ومن الناس من
 يقول آمنا بالله وباليوم الآخر المراد منه المنافقون والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان كفر
 الكافر الاصل افيج أم كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصل افيج لانه جاهل بالقلب ككاذب باللسان
 والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال آخرون بل المنافق افيج كاذب باللسان فانه يخبر عن كونه على
 ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما
 يدخل الايمان في قلوبكم وقال والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد أمور منكرة
 (أحدها) انه قصد التلبس والكافر الاصل ما قصد ذلك (وثانيها) ان الكافر على طبع الرجال
 والمنافق على طبع الخنثى (وثالثها) ان الكافر مريض لنفسه بالكذب بل استكف منه ولم يرض
 الا بالصدق والمنافق رضى بذلك (ورابعها) ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصل
 ولاجل غلط كثره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار (وخامسها) قال مجاهد انه تعالى
 ابتدأ بذكر المؤمنين في أربع آيات ثم ثني بذكر الكفار في آيتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية وذلك يدل
 على ان المنافق أعظم جرما وهذا بعيد لان كثرة الاقتصاص بخبرهم لا يوجب كون جرهم أعظم فان عظم فلغير
 ذلك وهو ضمهم الى الكفر وجوهام من المعاصي كالخداعة والاستهزاء وطلب الغوائل الى غير ذلك ويمكن أن
 يجاب عنه بأن كثرة الاقتصاص بخبرهم تدل على ان الاهتمام بدفع شرهم أشد من الاهتمام بدفع شر
 الكفار وذلك يدل على انهم أعظم جرما من الكفار (المسئلة الثالثة) هذه الآية دالة على أمرين
 (الاول) انها تدل على ان من لا يعرف الله تعالى وأقربه فانه لا يكون مؤمنا لقوله وما هم بمؤمنين وقالت
 الكرامية انه يكون مؤمنا (الثاني) انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المسكين عارفون بالله
 ومن لم يكن به عارفا لا يكون مكافا أما الاول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان
 يجب أن يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله تعالى وأقربه لا بد أن يكون مؤمنا وأما الثاني
 فلان غير العارفين لو كان معذورا لما ذم الله مؤلا على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين ان
 من لا يعرف هذه الاشياء يكون معذورا (المسئلة الرابعة) ذكرنا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها
 (أحدها) يروي عن ابن عباس انه قال سمي انسانا لانه عهد اليه نفسه وقال الشاعر
 سميت انسانا لانك ناسي * وقال أبو الفتح البستي

يا أكر الناس احسانا الى الناس * وأكر الناس افضالا على الناس

نيت عهدك والنسيان مغفر * فاعف عن أول ناس أول الناس

(وثانيها) سمي انسانا لاستئناسه بمثله (وثالثها) قالوا الانسان اغناسي انسانا لظهورهم وانهم
 يؤنسونه أي يصرون من قوله آس من جانب الطور نارا كما سمي الجن لاجتماعهم واعلم انه لا يجب في كل
 لفظ أن يكون مشتقا من شيء آخر والازم التسلسل وعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من
 شيء آخر (المسئلة الخامسة) قال ابن عباس انها نزلت في منافق في أهل الكتاب منهم عبد الله بن أبي

ومعقب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا لنجد
 في كتابنا نعمته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض (المسئلة السادسة) لفظه من لفظه
 صالحة للثنية والجمع والواحد أما في الواحد فقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع كقوله ومنهم من
 يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ بجمع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ وعند الجمع يرجع
 الى المعنى وحصل الامر ان في هذه الآية لان قوله تعالى يقول لفظ الواحد وأما لفظ الجمع وبقي من مباحث
 الآية أسئلة (السؤال الاول) المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكروين
 لشئونه عليه السلام فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله وباليوم الآخر والجواب ان جملتنا هذه الآية على
 منافق المشركين فلا اشكال لان أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنهم كافرين البعث والنشور وان جملناه على
 منافق أهل الكتاب وهم اليهود فانما كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم بعبادته
 جسماء وقالوا عزرا بن الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه
 مضاعفا لانهم كانوا يقولون هم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل وباللسان يهودهون المسلمين بهذا الكلام انا
 آمنا بالله مثل ايمانكم فهذا كذبهم الله تعالى فيه (السؤال الثاني) كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين
 قولهم آمنا بالله والاول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل والجواب ان
 من قال فلان ناظر في المسئلة الفلانية فلو قلت انه لم يناظر في تلك المسئلة كنت قد كذبت به أما لو قلت انه
 ليس من المناظرين كنت قد باغت في تكذيبه يعني انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا همنا
 لما قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم أما لما قال وما هم بمؤمنين كان ذلك مباغاة
 في تكذيبهم وظاهر قوله يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بمؤمنين بخارجين منها أو بلغ من قولك وما يخرجون
 منها (السؤال الثالث) ما المراد باليوم الآخر الجواب يجوز أن يراد به الوقت الذي لاحته وهو الابد
 الدائم الذي لا ينقطع له امد ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور الى أن تدخل أهل الجنة الجنة وأهل
 النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة وما بعده فلا حته قوله تعالى (يحييهم الله والذين آمنوا وما

يخضعون الا أنفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون)
 اعلم ان الله تعالى ذكر من قباح أفعال المنافقين أربعة أشياء (أحدها) ما ذكره في هذه الآية وهو
 انهم يخادعون الله والذين آمنوا فيجب أن يعلم أولا ما الخداعة ثم ثانيا ما المراد بخداعة الله وثالثا ما هم
 لماذا كانوا يخادعون الله ورابعاً انه ما المراد بقوله وما يخدعون الا أنفسهم (المسئلة الاولى) اعلم انه
 لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذموم يجب أن يميز عن غيره لكي لا يفعل وأصل هذه اللفظة الاخفاء
 وسعت الخزانة الخدع والاختدعان عرفان في العتق لانهم ما خفيان وقالوا خدع الضب خدعا اذا توارى
 في بخره فلم يظهر الا قليلا وطريق خديعة وخداع اذا كان مخالفا لما يقصد بحيث لا يقطن له ومنه الخدع وأما
 خداه فهو واظهار ما يورهم السلامة والسداد وإبطان ما يقتضي الاضرار بالغير والتخلص منه فهو بمنزلة
 النفاق في الكفر والرياء في الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة
 والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب الخالص لله تعالى في العبادة ومن هذا الجنس وصفهم المراءى بأنه
 مدلس اذا ظهر خلاف مراده ومنه أخذ التدليس في الحديث لان الراوي يورهم السماع بمن لم يسمع واذا
 أعلن ذلك لا يقال انه مدلس (المسئلة الثانية) وهي انهم كيف خادعوا الله تعالى فاعلم ان يقول ان
 خداعة الله تعالى مجتمعة من وجهين (الاول) انه تعالى يعلم الغماير والسرائر فلا يجوز أن يخادع لان الذي
 فعلوه لو أظهروا ان الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا فاذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن
 لم يصح أن يخادع (الثاني) ان المنافقين لم يعتقدوا ان الله بعث الرسول اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم
 خداعة الله تعالى فثبت انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التأويل وهو من وجهين (الاول)
 انه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عادته في تفخيم أمره وتعليل شأنه قال ان الذين يساءلونك انما

يا يعون الله وقال في عكسه واعلموا انهم غفتم من شيء فان الله سبحانه اضاف السم الذي يأخذ الرسول الى
 نفسه فالتافقوا لما خادعوا الرسول قبل انهم خادعوا الله تعالى (الثاني) أن يقال صورة حالهم مع الله
 حيث يظهرون الايمان وهم كفرون صورة من يخادع وصورة صنيع الله معهم حيث أمر بأحكام
 المسايين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنيع المخادع وكذلك صورة صنيع المؤمنين معهم حيث
 امتثلوا أمر الله فيهم فأجر وأحكامهم عليه (المسئلة الثالثة) فهي في بيان الغرض من ذلك الخداع
 وفيه وجوه (الاول) انهم ظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يجرونهم في التعظيم والاکرام مجرى
 سائر المؤمنين اذا اظهروا لهم الايمان وان أسروا خلافة مقصودهم من الخداع هذا (الثاني) يجوز
 أن يكون مهادم افشاء النبي صلى الله عليه وسلم اليهم أمراره وافشاء المؤمنين أسرارهم فينفقونهم الى
 أعدائهم من الكفار (الثالث) انهم دفعوا عن أنفسهم أحكام الكفار مثل القتل لقوله عليه السلام
 أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (الرابع) انهم كانوا يطعمون في أموال الغنائم فان
 قبل قاله تعالى كان قادرا على أن يوحى الى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكربهم وخذاعهم فلم يفعل
 ذلك هتكا لسترهم قلنا انه تعالى قادر على استئصال ابليس وذريته وان كان الله تعالى أبقاهم وقواهم اما لانه
 يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والحكمة لا يطلع عليها الا هو فان قيل حل الاقتصار بخداعتهم على واحد وجه
 صحيح قلنا قال صاحب الكشف وجهه أن يقال عني به فعلت الا انه أخرج في زنة فاعلت لان الزنة في أصلها
 للمغالبة والفعل متى غلب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب لزيادة قوة الداعي
 اليه وبعضه قراءة أبي حنيفة يخدعون الله ثم قال يخادعون بيان ليقول ويجوز أن يكون مستأنفا كانه
 قيل ولم يدعوا الايمان كاذبين وما نفعهم فيه فقبل يخادعون (المسئلة الرابعة) قرأنا نافع وابن كثير
 وأبو عمرو وما يخادعون والباقيون يخدعون ووجه الاتيين مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقا للفظ الاول
 ووجه الباقي ان المخادعة انما تكون بين اثنين فلا يكون الانسان الواحد مخادعا لنفسه ثم ذكروا في قوله وما
 يخدعون الا أنفسهم وجهين (الاول) انه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يهلكون
 في الحقيقة خادعين الا أنفسهم عن الحسن (والثاني) ما ذكره أكثر المفسرين وهو ان وبال ذلك راجع
 اليهم في الدنيا لان الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه اليهم وهو كقوله ان المنافقين
 يخادعون الله وهو خادعهم وقوله انما نحن مستهزون الله يستهزيهم أنؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم
 السفهاء ومكروا مكرا ومكرنا مكرا ثم كرا انهم يكيدون كيدا وأكيد كيد الغمراء الذين يحاربون الله
 ورسوله ان الذين يؤذون الله ورسوله يبق في الآية بعد ذلك اجماع (أحدها) قرئ وما يخدعون من
 أخدع ويخدعون بفتح اليا بمعنى يمتدعون ويخدعون ويخدعون على لفظ ما لم يسم فاعله (وثانيها)
 النفس ذات الشيء وحقيقته ولا تختص بالاجسام لقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك والمراد
 بخداعتهم ذواتهم ان الخداع لا يعدو وهم الى غيرهم (وثالثها) ان الشهور علم الشيء اذا حصل بالحس
 ومشاعرا الانسان حواسه والمعنى ان حقوق ضرر ذلك بهم كالحسوس لكنهم لتناديهم في الغفلة كالذي لا يحس
 أما قوله تعالى في قلوبهم مرض فاعلم ان المرض صفة توجب وقوع الضرر في الافعال الصادرة عن موضع
 تلك الصفة وما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته فاذا وقع في القلب من
 الصفات ما صار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات أمراضا للقلب فان قيل الزيادة من جنس الزيادة عليه
 فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجهل لكان قوله فزادهم الله مرضا محمولا على الكفر والجهل فيلزم
 أن يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر
 والجهل لوجوه (أحدها) ان الكفار كانوا في غاية الحرص على الطمان في القرآن فلو كان المعنى ذلك
 لقول الله صلى الله عليه وسلم اذا فعل الله الكفر فمينا فكيف تأمرنا بالايمان (وثانيها) انه تعالى
 لو كان فاعلا للكفر بل ازمنه اظهر المعجز على يد الكذاب فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف تتشأغل

بمعانيه وتفسيره (وثالثها) انه تعالى ذكر هذه الايات في معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم
على شئ خلقه فيهم (رابعها) قوله ولهم عذاب أليم فان كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لغيرهم
وطولهم فأى ذنب لهم حتى يعذبهم (وخامسها) انه تعالى أضافه اليهم بقوله بما كانوا يكذبون وعلى
عذابهم تعالى بأنهم مفسدون في الارض وأنهم السفهاء وأنهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انامعكم
اذا ثبت هذا فتقول لا بد من التأويل وهو من وجوه (الاول) يحتمل المرض على الغم لانه يقال مرض قلبي
من أمر كذا والمعنى ان المناقبة مرضت قلوبهم لمبارا وأثبت أمر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه
يوما فيوما وذلك كان يؤثر في زوال رياساتهم كما روى انه عليه السلام مرض بعد الله بن أبي ابن سلول على خمار
فقال له فتح حمارك يا محمد فقد آذنتي رجيعه فتقال له بعض الانصار عذره يا رسول الله فقد كنا عزمنا على أن
توجه الرياسة قبل ان تقدم علينا هؤلاء المشركين وصف الله تعالى ذلك فقال فزادهم الله مرضا
اي زادهم غمما على غمهم بما يزيد في اعلاء أمر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شأنه (الثاني) ان مرضهم
وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكليف فهو كقوله تعالى في السورة في سورة التوبة فزادتهم رجسا الى
رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها **لما** فزادهم الله مرضا
سكاية عن نوح ان دعوت قومي ليسلا ونهارا فلم يزدتهم دعاءى الا فرارا والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ولكنهم
ازدادوا فرارا عنده وقال ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني والنبي عليه السلام ان لم يأذن لم يفتنه ولكنه
كان يفتن عنده فوجه فنسبت الفتنة اليه وقال وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال
فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا وكقولك لمن وعظته فلم يعظ وعما دى في فساد ما زادتك وعظتى الا شرا
وما زادتك الا نسادا فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا اكاثرين ثم دعاهم الله الى شرائع دينه **فبما** فزادهم
الشرايع وازدادوا بسبب ذلك كفرا لاجرم أضيفت زيادة كفرهم الى الله (الثالث) المراد من قوله فزادهم
الله مرضا المنع من زيادة اللطاف **فبما** كون بسبب ذلك المنع خذلاهم وهو كقوله فأتاهم الله انى يوفون
(الرابع) ان العرب تصف فتورا الطرف بالمرض فيقولون جارية مريضة الطرف قال جرير
ان العيون التي في طرفها مرض • قاتلناهم لم يحمين قتلانا

فكذا المرض ههنا انما هو الفتور في النية وذلك لانهم في أول الامر **كانت** قلوبهم قوية على المحاربة
والمنازعة واظهار الخصومة ثم انكسرت شوكتهم فآخذوا في التفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال
تعالى فزادهم الله مرضا أى زادهم ذلك الانكسار والجن والضعف ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله وقذف
في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين (الخامس) أن يحتمل المرض على ألم القلب
وذلك ان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشايدة المكروه فاذا دام به ذلك فزعاصر ذلك سبيل تغير
مزاج القلب وتألمه وحل اللظ على هذا الوجه محل له على حقيقته فكان أولى من سائر الوجوه أما قوله
ولهم عذاب أليم قال صاحب الكشف يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع ووصف العذاب به فهو مخو وقوله
تجبة بينهم ضرب وجميع • وهذا على طريقة قولهم جتجته والالم في الحقيقة للمؤلم كان الجلد الجداد أما قوله
بما كانوا يكذبون فغيبه اجاث (أحدها) ان الكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به والاحتفاظ لاسميه
كذبا الا اذا علم الخبر كون الخبر منه مخالفا للخبر وهذه الآية تنجى عليه (وثانيها) ان قوله ولهم عذاب أليم
بما كانوا يكذبون صريح في ان كذبهم علة للعذاب الليم وذلك يقتضى أن يكون كل **كذب** حراما فأما
ما روى ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات فلما اراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب
سمى به (وثالثها) في هذه الآية قراءتان (أحدهما) يكذبون والمراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم
الآخر (والثانية) يكذبون من كذبه الذى هو نقيض صدقه ومن **كذب** الذى هو مبالغة في كذب
كما لو اغ في صدق فقل صدق قوله تعالى (واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن معملون
الا انهم هم المفسدون وله **كأن** لا يشعرون) اعلم ان هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال المنافقين

والكلام فيه من وجوه (أحدها) أن يقال من القائل لا تفسدوا في الأرض (وثانيها) ما الفساد في الأرض (وثالثها) من القائل انما نحن مصلحون (ورابعها) ما الصلاح (أما المسئلة الاولى) فتم من قال ذلك القائل هو الله تعالى ومنهم من قال هو الرسول عليه السلام ومنهم من قال بعض المؤمنين وكل ذلك محتمل ولا يجوز أن يكون القائل بذلك من لا يختص بالدين والنصيحة وإن كان الاقرب هو ان القائل لهم ذلك من شافهم بذلك فاما أن يكون الرسول عليه السلام بلغه عنهم التفات ولم يقطع بذلك فتصحيحهم فأجابوا بما يحقق ايمانهم وانهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين واما أن يقال ان بعض من كانوا يلحقون اليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قائل لا لهم لا تفسدوا فان قيل انما كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك قلنا نعم الا ان المنافقين كانوا اذا عوتبوا عادوا الى اظهار الاسلام والتقدم وكذبوا المنافقين عنهم وحلفوا بالله عليه كما أخبرنا الى عنهم في قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وقال يحلفون لكم انهم اتروا عنهم (المسئلة الثانية) الفساد خروج الشيء عن كونه مستقما به ونقيضه الصلاح فاما كونه فسادا في الأرض فانه يفيد أمر ازاله وفيه ثلاثة أقوال (أحدها) قول ابن عباس والحسن وقادة والسدي ان المراد بالفساد في الأرض اظهار معصية الله تعالى وتقريره ما ذكره القفال رحمه الله وهو ان اظهار معصية الله تعالى انما كان افسادا في الأرض لان الشرائع سنن موضوعات بين العباد فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه فحقت الدماء وسكنت الفتن وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها أما اذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ولذلك قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الأرض يبههم على انهم اذا أعرضوا عن الطاعة لم يحصوا الى الاعلى الا الفساد في الأرض به (وثانيها) أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين وخسائطهم معهم لانهم لما مالوا الى الكفر مع انهم في الظاهر مؤمنون أو هم ذلك ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم وضعف أنصاره فكان ذلك يجري الكفرة على اظهار عداوة الرسول ونصب الحرب له وطمعهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الأرض (وثالثها) قال الاصم كانوا يدعون في السر الى تكذيبه ووجدوا الاسلام والقاء الشبه (المسئلة الثالثة) الذين قالوا انما نحن مصلحون هم المنافقون والاقرب في مرادهم أن يكون نقيض المانهم واعنه فلما كان الذي نعوذ به هو الا فسادا في الأرض كان قولهم انما نحن مصلحون كالمقابل له وعند ذلك يظهر احتمالان (أحدهما) انهم اعتقدوا في دينهم انه هو الصواب وكان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين لاجرم قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم ما سعوا الى اظهار وجه الأرض عن الفساد (وثانيهما) انما اذا فسدنا لا تفسدوا وابدارة المنافقين للكفار فقولهم انما نحن مصلحون يعني به ان هذه المداراة سعي في اصلاح بين المسلمين والمسلمين فاما رولذلك حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ان أردنا الا احسانا وتوفيقا فقولهم انما نحن مصلحون أي نحن نصلح أمور أنفسنا واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الآية على ان من أظهر الايمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه وتجويز خلافه لا يظعن فيه وتوبة الزنديق مقبولة والله أعلم وأما قوله ألا انهم هم المفسدون فخارج على وجوه ثلاثة (أحدها) انهم مفسدون لان الكفر فساد في الأرض اذ فيه كفران نعمة الله واقدام كل أحد على ما يهواه لانه اذا كان لا يعتد بوجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا عقابا تخرج الناس ومن هذا ثبت ان التفات فسادا وهذا قال فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الأرض على ما تقدم تقريره قوله تعالى (واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين وذلك لانه سبحانه لما نهاهم في الآية المة مقدمة عن الفساد في الأرض أمرهم في هذه الآية بالايمان لان كمال حال الانسان لا يحصل الا بتوجه الامرين (أولهما) ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا (وثانيهما) فعل ما ينبغي وهو قوله آمنوا واهنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله آمنوا كما آمن الناس أي ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن التفات ولقائل ان يستدل بهذه الآية على ان مجرد الاقرار بايمان فانه لو لم يكن ايمانا

لما صدق مسمى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله آمنا كافيا في تحصيل المطلوب وكان ذكر
قوله كما آمن الناس لغوا والجواب ان الايمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن به الاخلاص أما في الظاهر
فلا سبيل اليه الا باقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تأكيده بقوله كما آمن الناس (المسئلة الثانية)
الذم في الناس فيها وجهان (أحدهما) انها العهد أى حكمها آمن رسول الله ومن معه وهم ناس
معهودون أو عبد الله بن سلام وأشياعه لأنهم من أبناء جنسهم (والثاني) انها الجنس ثم ههنا أيضا وجهان
(أحدهما) ان الاوس والخزرج أكثرهم كانوا مسابين وهؤلاء المنافقون كانوا آمنهم وكانوا قليلين ولغظ
العموم قد يطلق على الأكثر (والثاني) ان المؤمنين هم الناس في الحقيقة لأنهم هم الذي أعطوا الانسانية
حقها لان فضيلة الانسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادي (المسئلة الثالثة) القائل
آمنوا كما آمن الناس اما الرسول أو المؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض أنؤمن كما آمن سفيه بن فلان
وسفيه بن فلان والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى ألا انهم هم السفهاء (المسئلة الرابعة) السفه الخفة
يقال سفهت الريح الشئ اذا حركته قال ذو الرمة
جرين كما اهتزت رياح نسفحت • أعاليها ممر الرياح الرواسم

وقال أبو تمام الطائي

سفيه الريح جاهله اذا ما • بدافضل السفيه على الحليم

أراد به مريع الطعن بالريح خفيفه وانما قيل بسذى اللسان سفيه لانه خفيف لارزاقه وقال تعالى
ولا تؤنوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال عليه السلام شارب الخمر سفيه لقله عقله وانما مسمى
المنافقون المسابين بالسفهاء لان المنافقين كانوا من أهل الخطر والرياسة وأكثر المؤمنين كانوا فقراء وكان عند
المنافقين ان دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل والباطل لا يقبله الا السفيه فلهذه الاسباب نسبواهم الى
السفاهة ثم ان الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب وقوله الحق لوجهه (أحدهما) ان من أعرض عن الدليل ثم
نسب المنسك به الى السفاهة فهو السفيه (وثانيها) ان من باع آخرته بدينار فهو السفيه (وثالثها) ان من
عادى محمد عليه الصلاة والسلام فقد عادى الله وذلك هو السفيه (المسئلة الخامسة) انما قال في آخر هذه
الآية لا يعلمون وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين (الاول) ان الوقوف على ان المؤمنين على الحق وهم على
الباطل أمر عقلي نظري وأما ان التعاق وما فيه من البغي يفضي الى الفساد في الارض فمضروري جار
مجرى المحسوس (الثاني) انه ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم أحسن طباقا لله والله أعلم قوله
تعالى (واذا القوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزون الله

يستهزئ بهم ويعتدهم في طغيانهم بعمهون) هذا هو النوع الرابع من أفعالهم القبيحة يقال لفتية ولاقيه
اذا استقبلته قريبا منه وقرأ أبو حنيفة واذا لا قوا أما قوله قالوا آمنا فالمراد أخلاصنا بالقلب والدليل عليه
وجهان (الاول) ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه
هو الاخلاص بالقلب فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك (الثاني) ان قولهم للمؤمنين
آمنوا فيجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب
أن يكون مرادهم فيما ذكره للمؤمنين التصديق بالقلب أما قوله واذا خلوا الى شياطينهم فقال صاحب
الكشاف يقال خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه ويجوز أن يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون
الخالصة ومن خلوت به اذا انحزت منه من قولك خلا فلان بعرض فلان أي يعيث به ومعناه انهم آمنوا
السخرية بالمؤمنين الى شياطينهم وحدوثهم بها كما تقول أحمد اليك فلانا وأذمت اليك وأما شياطينهم فهم الذين
ماثلوا الشياطين في غردهم أما قوله انا معكم ففيه سؤالان (السؤال الاول) هذا القائل اهم كل المنافقين
أو بعضهم الجواب في هذا خلاف لان من يحمل الشياطين على كيار المنافقين يحمل هذا القول على انه من
مخارهم وكانوا يقولون للمؤمنين آمنا واذا عادوا الى أكابرهم قالوا انا معكم لا يتوهموا فيهم الماينة

ومن يقول في الشياطين المراد بهم الكفار لم يمنع إضافة هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة في ان المراد
بشياطينهم اكابرهم وهم اما الكفار واما اكابر المنافقين لانهم هم الذين يقدر على الفساد في الارض
واما اصغرهم فلا (السؤال الثاني) لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعيلة وشياطينهم بالجملة الاسمية
محقة بان (الجواب) ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا باقوى الكلامين لانهم كانوا في ادعاء حدوث الايمان
منهم لاني ادعاهم في الدرجة الكاملة منه اما لان انفسهم لا تساعد على المبالغة لان القول الصادر عن
النفاق والكراهة قلما يحصل معه المبالغة واما العلمهم بأن ادعاء الكمال في الايمان لا يروج على المسلمين واما
كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلموا ان المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان
التأكيد لاثباته اما قوله انما نحن مستهزون ففيه سؤالان (السؤال الاول) ما الاستهزاء (الجواب)
انه عبارة عن اظهار موافقة مع ابطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية فعلى هذا قولهم انما نحن
مستهزون يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لانهم شرهم ونقف على اسرارهم ونأخذ من صدقاتهم
وغنائمهم (السؤال الثاني) كيف تعلق قوله انما نحن مستهزون بقوله انما معكم الجواب هو توكيد
له لان قوله انما معكم معناه الثبات على الكفر وقوله انما نحن مستهزون رد للاسلام ورد تقيض الشيء تأكيد
لثبانه اوبدل منه لان من حق الاسلام فقد عظم الكفر واستغنى عنهم اعترضوا عليهم حين قالوا انما معكم
فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون اهل الاسلام فقالوا انما نحن مستهزون واعلم انه سبحانه وتعالى لما
سكى عنهم ذلك اجابهم بأشياء (أحدها) قوله الله يستهزئ بهم وفيه أسئلة (الاول) كيف يجوز وصف
الله تعالى بأنه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء لا ينقل عن التلميس وهو على الله محال ولانه لا ينقل عن
الجهل لقوله قالوا اتقنا هذا وقال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين والجهل على الله محال والجواب
ذكر وافي التأويل خمسة أوجه (أحدها) ان ما فعله الله بهم جزاء على استهزائهم به بالاستهزاء لان جزاء
الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال تعالى وجزا من استهزأ بهم جزاءهم بالاستهزاء لان جزاء
ما اعتدى عليكم يحادعون الله وهو خادعهم ومكر او مكر الله وقال عليه السلام اللهم ان فلانا هجانى وهو
يعلم انى استبشاعرفاجبه اللهم والعنه عدد ما هجانى أى اجزه جزاء هجانته وقال عليه السلام تسكفوا من
الاعمال ما تطعون فان الله لا يعل حتى تملوا (وثانيها) ان ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع اليهم وغير ضار
بالمؤمنين فيصير كان الله استهزأ بهم (وثالثها) ان من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر
الله من أحكامه في الدنيا ما الله عنده الله خلافة في الآخرة كما أنهم أظهر والذبي والمؤمنين
أظهر الأدلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم فليس في ذلك مخالفة
لما أظهره في الدنيا (وخاصها) ان الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا وفي الآخرة أما
فقال ابن عباس اذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم في الموضع
الذي هو مسكن المنافقين فاذا رأى المنافقون الباب مفتوحا أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون الى
الذين أبرموا كانوا من الذين آمنوا بضعكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون فهذا هو
الاستهزاء بهم (السؤال الثاني) كيف ابتدأ قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على الكلام الذي قبله
الجواب هو استئناف في غاية الجزالة والفتخامة وفيه ان الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم
الذي يصير استهزائهم في مقابلة كعدم وفيه أيضا ان الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين

ولا يخرج المؤمن إلى أن يعارضوههم باستزائه مثله (السؤال الثالث) هلا قبل أن الله يستعزي بهم
ليكون مطابقا لقوله انما نحن مستعزون الجواب لان يستعزي يفيد حدوث الاستعزاء وتجاوبه وقتا بعد وقت
وهكذا كانت نكبات الله فيهم أولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين وأيضا كانوا يفتنون في أكثر
سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزؤا ان الله يخرج ما تحذرون الجواب الثاني قوله تعالى ويعدهم في
طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشف انه من مذابح الجحش وأمه اذا زاده والحق به ما به قويه ويكثره وكذلك
متلاوة وأمه اذا زادها ما يصلحها ومددت السراج والارض اذا اصلحت ما بالزيت والسماد ومده
الشيطان في الخي وأمه اذا واصله بالوسواس ومده وأمه بمعنى واحد وقال بعضهم مديسة تعمل في السر
وأمت في الخير قال تعالى ونعتله من العذاب مديا وقال في النعمة وأمددناكم بأموال وبنين وقال تعالى
أيسسبون انما نعتهم به من مال وبنين ومن الناس من زعم انه من المدي العمر والاملاء والامهال وهذا
خطأ الوجهين (الاول) ان قراءة ابن كثير وابن مجيب ونعتهم وقراءة نافع واخوانهم يمدونهم في الخي يدل على
انه من المددون المد (والثاني) ان الذي بمعنى أمهله انما هو مده كما ملئ له قالت المعتزلة هذه الآية لا يمكن
اجراؤها على ظاهرها لوجوه (أحدها) قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في الخي أضاف ذلك الخي إلى اخوانهم
فكيف يكون مضافا إلى الله تعالى (وثانيها) ان الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى
فكيف يذمهم عليه (وثالثها) لو كان فعلا لله تعالى لبطت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره
عبثا (ورابعها) انه تعالى أضاف الطغيان اليهم بقوله في طغيانهم ولو كان ذلك من الله لما أضافه اليهم
فظهر انه تعالى انما أضافه اليهم ليعرف انه تعالى غير خالق لذلك ومصدقه انه حين أسند المد إلى الشياطين
أطلق الخي ولم يقدمه بالاضافة في قوله واخوانهم يمدونهم في الخي اذا ثبت هذا فنقول التأويل من وجوه
(أحدها) وهو تأويل الكعبى وأبي مسلم بن يحيى الاصفهاني ان الله تعالى لما منعهم أطافه التي يمنحها المؤمنين
وخذلهم بسبب كفرهم وأصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها وتزايد النور في قلوب المساكين
فسعى ذلك التزايد مددا وأسند الى الله تعالى لانه مسبب عن فعلهم (وثانيها) أن يستند فعل الشيطان إلى الله تعالى لانه يتمكنه
والإبطاء كما قيل ان السفينة اذا لم يمه فمأمور (وثالثها) ما حاله الجاني فانه قال ويعدهم أي يمد عمرهم ثم انهم
واقذاره والتخلة بينه وبين اغواء عباده (ورابعها) لما دنا الله لا يجوز في اللغة تفسيره ويعدهم
مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين (الاول) لما دنا الله لا يجوز في اللغة تفسيره ويعدهم
بالمدي في العمور (الثاني) هب انه يصح ذلك ولكنه يفيد انه تعالى يمد عمرهم ان يكونوا في طغيانهم
يعمهون وذلك يفيد الاشكال أجاب القاضي عن ذلك بأنه ليس المراد انه تعالى يمد عمرهم ان يكونوا
في الطغيان بل المراد انه تعالى يبقهم ويلطف بهم في الطاعة فيأبون إلا أن يعمهوا واعلم ان الكلام في هذا
الباب تقدم في قوله ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الاعادة واعلم ان الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة
الحد في العتو قال تعالى انما لما طغى الماء أي جاوز قدره وقال اذهب الى فرعون انه طغى أي أسرف وتجاوز
الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما الغتان كلقين والقيان والعنه مثل العمى الا ان العمى عام
في البصر والرأى والعمه في الرأى خاصة وهو المتردد والتخيل لا يدري أين يتوجه قوله تعالى (أولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى فما رجعت تجارتهم وما كانوا مهتدين) واعلم ان اشتراء الضلالة بالهدى اخبارها
علمه واستبداله به فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا الهدى لهم
كانه في أيديهم فاذا تركوه ومالوا إلى الضلالة فقد استبدلوا هب والضلالة الجور والخروج عن القصد ونقص
الاهتمام فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين أما قوله فما رجعت تجارتهم فاعني انهم ما رجعوا في تجارتهم
وفيه شوا لا (السؤال الاول) كيف أسند الحسرة ان إلى التجارة وهو لا يحاسبها الجواب هو من
الاسناد الجازي وهو ان يستند الفعل إلى شيء يلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبس التجارة بالمشترى

(السؤال الثاني) هب ان شرا الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فبما معنى ذكر الريح والنجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة (الجواب) هذا مما يقرى أمر المجاز ويحسبه كما قال الشاعر
ولما رأيت النسر عز ابن داية * وعشيش في وكره جاش له صدرى

لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه بذكر التعشيش والوكر فكذا ههنا لما ذكر سبحانه الشرا اتبعه ما يشاكله ويواخيه تمثيلا لخسارتهم وتصور الحقيقة أما قوله وما كانوا مهتدين فالحسن ان الذى تطالبه التجارى في متصرفاتهم هم أمر ان سلامة رأس المال والريح وهو لا مقدأضاعوا الامرين لان رأس مالهم هو العقل الخالى عن المانع فلنا اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقيقة فهو لا مع انهم لم يرجحوا فقد أفسدوا رأس مال العقل السليم الهادى الى العقائد الحقة وقال قتادة اتفقوا من الهدى الى الضلالة ومن الطاعة الى العصية ومن الجماعة الى التفرقة ومن الامن الى الخوف ومن السنة الى البدعة والله أعلم قوله تعالى (مثلهم

كمثل الذى اشتد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون) اعلم أنا قبل الخوض في تفسير ألفاظ هذه الآية تتكلم في شيئين (أحدهما) ان المقصود من ضرب الامثال انها تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه وذلك لان الغرض من المثل تشبيه الخلق بالخلق والغائب بالشاهد فبما كد الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك هو النهاية في الايضاح ألا ترى ان الترغيب اذا وقع في الايمان مجردا عن ضرب مثل له لم يتأكد وقوعه في القلب كما يتأكد وقوعه اذا مثل بالنور واذا زهد في الكفر مجردا عن الذكر لم يتأكد قبحه في العقل كما يتأكد اذا مثل بالظلمة واذا أخبر بضعف أمر من الامور وضرب به مثله بنسخ العتبات كان ذلك أبلغ في تقرير برصوته من الاخبار بضعفه مجردا ولهذا ذكر الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله قال تعالى وتلك الامثال نضرب للناس من سور والنجيل سورة الامثال وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) المثل في أصل كلامهم معنى المثل وهو النظر ويقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبهه وشبيه ثم قيل للقول السائر المثل مضربه بوردته مثل وشروطه أن يكون قولاً فيه غرابية من بعض الوجوه (المسئلة الثانية) انه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضمرب مثيل زيادة في الكشف والبيان (أحدهما) هذا المثل وقبه اشكالان (أحدها) أن يقال ما وجه التمثيل عن أعلى نورا ثم سلب ذلك النور منه مع ان المنافق ليس له نور (وثانيها) أن يقال ان من استودقنا فاضايت قلبه لا فقد انتفع بها بنورها ثم حرم فأما المنافقون فلا تنفع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل (وثالثها) ان مستودق النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى ذهب بنوره وترك في الظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الخيبة والحيرة فقد أتى فيه من قبل نفسه فما وجه التشبيه والجواب ان العلماء ذكر وافي كيفية التشبيه وجوها (أحدها) قال السدي ان ناسا دخلوا في الاسلام عند وصوله عليه السلام الى المدينة ثم انهم نافقوا والتشبيه ههنا في نهاية الصحة لانهم بايمانهم أولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا أبطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فانه لا حيرة أعظم من حيرة الدين لان التحير في طريقه لا لاجل الظلمة لا يحسر الا القليل من الدنيا وأما التحير في الدين فانه يحسر نفسه في الآخرة أبداً لا بد من (وثانيها) ان لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين أبداً من أول أمرهم فههنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله وهو انهم لما أظهروا الاسلام فقد ظفروا بحسن دماهم وسلامة أموالهم عن القيمة وأولادهم عن السبي وظفروا باغنائهم الجهاد وسائر أحكام المسلمين وعد ذلك نورا من أنوار الايمان ولما كان ذلك بالاضافة الى العذاب الدائم قليلا قدره شبههم مستودق النار الذى انتفع بضوئهم قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرتة للظلمة التي جاءته في أعقاب النور فكان يسيرا تنفعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة (وثالثها) أن نقول ليس وجه التشبيه ان لا منافق نورا بل وجه التشبيه بهذا المستودق انه لما زال النور عنه تحير والتحير فبين كان في نور

ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح أن
يوصف به هذه الظلمة الشديدة لأن وجه التشبيه بجمع النور والظلمة (ورابعها) أن الذي أظهره يوهى
أنه من باب النور الذي ينتفع به وذهب النور هو ما يظهره لاحتياجه من الكفر والنفاق ومن قال به هذا قال أن
المثل انما عطف على قوله وإذا أقروا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا دخلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم فالنار
مثل لقولهم آمنا وذهب ما به مثل لقولهم للكفار إنا معكم فان قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الإيمان
مثلا بالنور وهو حين تكلمهم بأنهم أحلافها قلنا أنه لو ضم إلى القول اعتقاد أنه وعمل به لآتم النور لنفسه
ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره وانما سمى مجرد ذلك القول نورا لأنه قول حق في نفسه (وسادسها) يجوز أن
يكون استيعاد النار عبارة عن اظهار المنافق كلمة الإيمان وانما سمى نورا لأنه يتزين به ظاهرا وهم يصير
عمد وسابغ فيه فيما بينهم ثم إن الله تعالى يذهب ذلك النور من تلك المنافق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة
أمره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الإيمان فبقي في ظلمات لا يبصر إذا النور الذي كان له قبل قد
كشف الله أمره فزال (وسادسها) أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب
المثل حداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب
الله بنورهم وتركها ياهم في الظلمات (وسابعها) يجوز أن يكون المستوقد ههنا مستوقدا نار لا يرضاه
الله تعالى والغرض تشبيهه الفطنة التي حاول المنافقون إثارته إيهام هذه النار فان الفطنة التي كانوا يثيرونها
كانت قليلة البقاء ألا ترى إلى قوله تعالى كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله (وثامنها) قال سعيد بن جبير
نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج رسول الله صلى الله عليه وسلم كايقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره كزال ذلك النور
كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كايقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره كزال ذلك النور
(المسئلة الرابعة) فأما تشبيه الإيمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله تعالى كثير والوجه فيه أن النور
قد بلغ النهاية في كونه هاديا إلى المحجة وإلى طريق المنفعة وأزالة الحيرة وهذا حال الإيمان في باب الدين تشبيه
ما هو النهاية في إزالة الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا وكذلك القول في تشبيه
الكفر بالظلمة لأن الضال عن الطريق المحتاج إلى سالك لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتخير أعظم من الظلمة
ولا شيء كذلك في باب الدين أعظم من الكفر فشبّه تعالى أحدهم ما بالآخر فهذا هو الكلام فيها هو المقصود
الكل من هذه الآية فثبت ههنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتفاصيل (السؤال الأول) قوله تعالى مثلهم
كمثل الذي استوقد ناراً يقتضى تشبيه مثلهم بمثل المستوقد وقد غامض مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه
أحدهم بالآخر والجواب استعير المثل للقصة أو للصفة إذا كان لها شأن وفيها غرابة كأنه قيل قصتهم العجيبة
كقصة الذي استوقد ناراً وكذا قوله مثل الجنة التي وعد المتقون أي فيما قصصنا عليك من العجائب قصة
الجنة العجيبة والله المثل الأعلى أي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة ومثلهم في التوراة أي وصفهم
وشأنهم المتعجب منه وما في المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثله في الخير والشر فاشتقوا منه صفة
للعجب الشأن (السؤال الثاني) كيف مثلت الجماعة بالواحد والجواب من وجوه (أحدها) أنه
يجوز في اللغة وضع الذي موضع الذين كقوله وخضتم كالذي خاضوا وانما جاز ذلك لأن الذي لكونه وصلة إلى
وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ولكونه مستطابا لصلته فهو حقيق بالتحقيق ولذلك أعلو
بالحذف فحذفوا ياء ثم كسرت ثم أقصر وافية على اللام وحدها في أسماء الفاعلين والمفعولين (وثانيها)
أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذي استوقد ناراً (وثالثها) وهو الأقوى أن
المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بآيات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وانما شئت قصتهم بقصة
المستوقد وقد ومثله قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الجبار وقوله ينظرون الذين نظر
المغشى عليه من الموت (ورابعها) المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله يخرجكم طفلا أي يخرج كل واحد
منكم (السؤال الثالث) ما الوقود وما النار وما الاضائة وما النور وما الظلمة الجواب أما وقد النار

هو وسطوعها وارتفاعها بها. وأما النياز فهو جوهر لطيف حتى يحترق واشتقاقها من نار بنور إذا نقر
لأن فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها وهو ضوءها والمشار العلامة والمثارة هي الشيء الذي يؤذن عليه
ويقال أيضا للشيء الذي يوضع السراج عليه ومنه النورة لأنها تظهر البدن والاضافة فوطا الأتار ومصدق
ذلك قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وأضياءه يرد لازما ومتعديات تقول أضواء القدر الظلمة وأضواء
القمر بمعنى استضاء قال الشاعر

أضأت لهم أحسابهم ووجوههم * دجى الليل حتى نظم الخزع ثاقبه

وأما ما حول الشيء فهو الذي يتصل به تقول دار حوله وحوايه والحول السنة لأنها تحول وحال عن العهد
أي تغير وحال لونه أي تغير لونه والحول الانقلاب الحق من شخص إلى شخص والمحاولة طلب القلب بعد أن
لم يكن طالبا له والحول انقلاب العين والحول الانقلاب قال الله تعالى لا يغرن عن أحولها وظلمة عدم النور
عسا من شأنه أن يستتير والظلمة في أصل اللغة عبادة عن النقصان قال الله تعالى أثبت أكهارا ولم تظلم منه شيئا
أي لم تنقص وفي المثل من أشبه أباه فاعظم أي فتنقص حتى الشبهه والظلم النقص لأنه ينقص سر يعا والظلم ما
السن وطراوته وبياضه تشبها بالبلج (السؤال الرابع) أضأت متعديته أي لا الجواب كلاهما جائز يقال
أضأت النار بنفسها وأضأت غيرها وكذلك أعظم الشيء بنفسه وأعظم غيره أي صبره مظلما وهذا الأقرب
أنهم متعدية ويحتمل أن تكون غير متعدية مستندة إلى ما حوله والتأنيث للعمل على المعنى لأن ما حول
المستوفى قد أمكن وأشياء وبعضه قراءتان أي عبادة أضأت (السؤال الخامس) هلا قيل ذهب الله
بصورهم لقوله فلما أضأت الجواب ذكر التوراة بل لأن العنوة فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله
بصورهم لا وهم ذهاب الكمال وبقاء ما يسمى نورا والغرض إزالة النور عنهم بالسكينة ألا ترى كيف ذكر
عقبه وتركهم في ظلمات لا يصررون والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف
أشبهها ما يدل على أنها ظلمة خالصة وهو قوله لا يصررون (السؤال السادس) لم قال ذهب الله بنورهم
ولم يقل أذهب الله نورهم والجواب الفرق بين أذهب وذهب به أن معنى أذهبه أزاله وجعله ذاهبا ويقال
ذهب به إذا استخعيه ومعنى به معه وذهب الشيطان عماله أخذه قال تعالى فلما ذهبوا به إذا ذهب كل الله
بما خلق والمعنى أخذ الله نورهم وأمسكه وما عسك فلا مرسل له فهو أبلغ من الإذهاب وقرا إليهم أي أذهب
الله نورهم (السؤال السابع) مامعنى وتركهم والجواب ترك إذا علق بواحد فهو معنى طرح وإذا علق
بشيئين كان بمعنى صير فيجري أفعال القلوب ومنه قوله وتركهم في ظلمات أمهه في ظلمات ثم دخل
ترك فثبت الجزم (السؤال الثامن) لم حذف أحد المفعولين من لا يصررون الجواب أنه من قبيل
المترول الذي لا يلتفت إلى أخطائه بالبال لأن قبيل المقدور المنوي كان الفعل غير متعد أصلا * قوله تعالى

(صم بكم عي فهم لا يرجعون) اعلم أنه لما كان المعلوم من حالهم أنهم كانوا يسمعون وينطقون ويصررون امتنع
جاء ذلك على الحقيقة فلم يبق إلا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد وعراضهم عما يربطهم من القرآن
وما يظهره الرسول من الأدلة والآيات بن هو أصم في الحقيقة فلا يسمع وإذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب
فلذلك جعله بمنزلة الأصم وإذا لم يتفهم بالدلالة ولم يصر طريق الرشده وبمنزلة الأعمى أما قوله فهم لا يرجعون
ففيه وجوه (أحدها) أنهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالافتقار الذي لأجل تمسكهم به
وصفهم الله تعالى بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على أنهم يستمرون على نفاقهم أبدا (وثانيها) أنهم
لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه وعن الضلالة بعد أن اشتروها (وثالثها) أراد أنهم بمنزلة المتعبرين
الذين بقوا خامدين في مكانهم لا يرجعون ولا يدرون أي تقدمون أم يتأخرون وكيف يرجعون إلى حيث

ابتدؤا منه * قوله تعالى (أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجمعهم) أضأتهم في آذانهم من
الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد البرق يحطف أبصارهم كما أضأتهم مشوا فيه وإذا أعظم
عليهم فاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير اعلم أن هذا هو المثل الثاني

للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه (أحدها) انه اذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت وان البرق يكاد يخطف أبصارهم فاذا أضاء لهم مشوا فيه واذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقهم ومخبرين لان من أصابه البرق في هذه الظلمات الثلاثة ثم ذهب عنه تشدد حيرته وتعظم الظلمة في عينه وتكون له ضربة على من لم يزل في الظلمة فشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين هم ولأولئك الذين وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهدون (وثانيها) ان المطر وان كان نافع بالدين هم ولأولئك الذين وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهدون (وثانيها) ان المطر وان كان نافع الا انه لما وجد في هذه الصورة مع هذه الاحوال الضارة صار النفع به زائلا فكذا اظهر الاليمان نافع للمنافقين لو وافقه الباطن فاذا فقد منه الاخلاص وحصل معه النفاق صار ضررا في الدين (وثانيها) ان المنافقين لو وافقه الباطن فاذا فقد منه الاخلاص وحصل معه النفاق صار ضررا في الدين (وثانيها) ان من نزل به هذه الامور مع الصواعق طلق المخلص منها أن يجعل أصابعه في آذنيه وذلك لا ينبغي مما يريد من تعالى به من هلاك وموت فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى حال المنافقين في ظنهم ان اظهر اهرهم للمؤمنين تعالى به من هلاك وموت فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى حال المنافقين في ظنهم ان اظهر اهرهم للمؤمنين تعالى به من هلاك وموت فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى حال المنافقين في ظنهم ان اظهر اهرهم للمؤمنين

ما اظهره ينفعهم مع ان الامر في الحقيقة ليس كذلك بما ذكر (ورابعها) ان عادة المنافقين كانت هي التأخر عن الجهاد فرقام الموت والقنل فشبه الله حالهم في ذلك بحال من نزات هذه الامور به وأراد دفعها بجعل أصابعه في آذنيه (وخامسها) ان هؤلاء الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم وان تخلصوا عن الموت في تلك الساعة فان الموت والهلاك من ورائهم لا يخلص لهم منه فكذلك حال المنافقين في ان الذي يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار (وسادسها) ان من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع أنواع الظلمات وحصول أنواع الخسافة وحصول في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لان المناق يتصور في كل وقت انه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل فلا يكاد الوجمل والخوف يزول عن قلبه مع النفاق (وسابعها) المراد من الصيب هو الايمان والقرآن والظلمات والرعد والبرق هو الاشياء الشاقة على المنافقين وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياضات والجهاد مع الآباء والامتهات وترك الاديان القديمة والافتقار للحمى مد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما ان الانسان يبلغ في الاستراخ عن المطر الصيب الذي هو أشد الاشياء نفعا بسبب هذه الامور المقارنة فكذلك المنافقون يحترزون عن الايمان والقرآن بسبب هذه الامور المقارنة والمراد من قوله كليا أضاء لهم مشوا فيه انه متى حصل لهم شيء من المنافع وهي عصمة أموالهم ودماهم وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون في الدين واذا أظلم عليهم قاموا أي متى لم يجدوا شيئا من تلك المنافع فحينئذ يكرهون الايمان ولا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه وبقي على الآية أسئلة وأجوبة (السؤال الاول) أي التمثيلين ابلغ الجواب القنل الثاني لانه أدل على فوط الحيرة وشدة الاغاليط ولذلك تراهم يندرجون في نحو هذا من الالهون الى الاغظ (السؤال الثاني) لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك الجواب من وجوه (أحدها) لان أوفى أصلها التساوي شيئين فاعدا في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك كقولك جالس الحسن أو ابن سيرين تريد انهما سايان في استصواب أن يجلس أي ما شئت ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم أعمى أو كفورا أي أن الاثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهم فكذا قوله أو كصيب معناه ان كيفية قصه المنافقين شبيهة بكيفية هاتين القصتين فبأيتهما مثلتما فانت مصيب وان مثلتما بهما جميعا فكذلك (وثانيها) اعتماد كرتعالى ذلك لان المنافقين قسمان بعضهم يشبهون أصحاب النار وبعضهم يشبهون أصحاب المطر ونظيره قوله تعالى وقالوا كونا هودا أو نصارى وقوله وكمن من قرية أهل كذا هاجأها بأسمائهم فانهم قالوا (وثانيها) أوعبني بل قال تعالى وأرسلنا الى مائة ألف أرين يدون (ورابعها) أوعبني الواو كانه قال وكصيب من السماء نظيره قوله تعالى أن تأكلوا من بين يديكم أرينون أرينون أرينون

وقال الشاعر

وقد رمت ليلى بأني فاجر * لنفسى تقانا أو عليا بخورها

وهذه الوجوه ماردة في قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة (السؤال الثالث)
 المشبهة بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو (الجواب) العلماء البيان ههنا قولان
 (أحدهما) ان هذا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مركبا من أمور والمثل يكون أيضا مركبا من
 أمور ويكون كل واحد من المثل شيئا بكل واحد من المثل فهو هنا شبه دين الاسلام بالصيب لان القلوب
 تحيى به حياة الارض بالمطر وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق
 والرعد وما يصيب الكفرة من العن من جهة أهل الاسلام بالصواعق والمعنى أو كمثل ذوى صيب والمراد
 كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة (والقول الثاني) انه تشبيه مركب وهو الذى يشبه فيه احدى
 الجنتين بالآخرى في أمر من الامور وان لم تكن آحاد احدى الجنتين شبيهة بآحاد الجلالة الاخرى وههنا
 المقصود تشبيه حيرة المنافقين في الدنيا والدين بحيرة من انظفت نار بعد ايقادها وبحيرة من أخذته السماء
 في الليلة المظلمة مع رعد وبرق فان قيل الذى كذت تقدر في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك
 أو كمثل ذوى صيب هل يقدر مثله في المركب قلنا لا لطلب الراجع في قوله يجعلون أصابعهم في آذانهم
 ما يرجع اليه لما كان بحاجة الى تقديره (السؤال الرابع) ما الصيب (الجواب) انه المطر الذى
 يصب أى ينزل من صاب يصب اذ نزل ومنه صوب وقيل انه من صاب يصب اذ قصد
 ولا يقال صيب الا للمطر الجود كان عليه الصلاة والسلام يقول اللهم اجعله صيبا هنيئا أى مطرا جودا وأيضا
 يقال للسحاب صيب قال الشماخ شعر * واسهم دان صادق الوعد صيب * وتكرر صيب لانه أريد نوع
 من المطر شديد هائل كما تكررت النار في التثنية الاول وقرئ أو كصائب والصيب أبلغ والسماء هذه المظلة
 (السؤال الخامس) قوله من السماء ما الفائدة فيه والصيب لا يكون الا من السماء الجواب من وجهين
 (الاول) لو قال أو كصيب فيه ظلمات احتمل أن يكون ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السماء دون
 بعض اما لما قال من السماء دل على انه عام مطبق أخذ باق السماء فكما حصل في لفظ الصيب بمبالغات
 من جهة التركيب والتشكيك أيد ذلك بأن جعله مطبقا (الثاني) من الناس من قال المطر انما يحصل
 من ارتفاع أبخرة رطبة من الارض الى الهواء فتعقد منه الثمن شدة برد الهواء ثم ينزل مرة أخرى فذلك
 هو المطر ثم ان الله سبحانه وتعالى أبطل ذلك المذهب ههنا بأن بين ان ذلك الصيب نزل من السماء وكذا قوله
 وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد (السؤال السادس)
 ما الرعد والبرق (الجواب) الرعد الصوت الذى يسمع من السحاب ~~كان~~ اجرام السحاب تضطرب
 وتنفق وترتعد اذا أخذتهم الريح فتصوت عنده ذلك من الارتعاد والبرق الذى يلمع من السحاب من برق
 الشئ برقا اذا لمع (السؤال السابع) الصيب هو المطر والسحاب فأيهما أريد في ظلماته (الجواب) أما
 ظلمات السحاب فاذا كان أسحما مظلمة فظلمته بجمعه وتطبيعته مضومة اليه مظلمة الليل وأما مظلة المطر
 فظلمته تكافئه وانسجامة وتتابع القطر وظلمته اطلال الغمامة مع ظلمة الليل (السؤال الثامن) كيف
 يكون المطر مكانا للرعد والبرق وانما مكانهما السحاب (الجواب) لما كان التعلق بين السحاب والمطر
 شديد اجاز اجراء أحدهما مجرى الآخر في الاحكام (السؤال التاسع) هلا قيل رعد وبرق كما قيل
 ظلمات (الجواب) الفرق انه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتج الى مسيخة الجمع
 أما الرعد فانه نوع واحد وكذا البرق ولا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم
 لم يذكر فيه لفظ الجمع (السؤال العاشر) لم جاءت هذه الاشياء منكرا (الجواب) لان المراد أنواع
 منها كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف (السؤال الحادى عشر) الى ما يرجع
 الصميرى يجعلون (الجواب) الى أصحاب الصيب وهو وان كان محذوف في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل
 لقوله يجعلون ~~لأن~~ كونه مستأنفا لانه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدّة والهول فكان قائلان
 فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فتعليل يجعلون أصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق

فقال يكاد البرق يحطف أبصارهم (السؤال الثاني عشر) رؤس الاصابع هي التي تجمل في الأذان
 فهلا قيل أنا ملهم (الجواب) المذكور وان كان هو الأصبع لكن المراد بعضه كما في قوله فاقطعوا أيديهم
 المراد بعضهما (السؤال الثالث عشر) ما الصاعقة (الجواب) انها صفة رعدية تقص معها شدة من
 نار وهي نار لطيفة قوية لا تقرب بشئ الا أنت عليه الا انها مع قوتها سريعة الخلود (السؤال الرابع عشر)
 ما حاطة الله بالكافرين (الجواب) انه يجازو المعنى انهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به
 حقيقة ثم فيه ثلاثة أقوال (أحدها) انه عالم بهم قال تعالى وأن الله قد أحاط بكل شئ علما (وثانيها)
 قدرته مستولية عليهم والله من ورائهم محيط (وثالثها) يهلكهم من قوله تعالى الا أن يحاط بكم (السؤال
 الخامس عشر) ما الخطف (الجواب) انه لا خذ بسرعة وقرأ سبحانه يحطف بكسر الطاء والفتح أفصح وعن
 ابن مسعود يحطف عن الحسن يحطف بفتح الباء والخاء وأصله يحطف وعنه يحطف بكسرهما على اتباع
 الباء الخاء وعن زيد بن علي يحطف من خطف وعن أبي يعنف من قوله ويخطف الناس من حواهم
 أما قوله تعالى كلما أضواءهم مشوا فيه فهو استئناف ثالث كأنه جواب أن يقول كيف يصنعون في حالتي
 ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الامر على المنافقين بشدة نه على أصحاب الصيب وما هم فيه من غاية
 التحير والجهل بما يابون وما يذرون اذا صادفوا من البرق خفقه مع خوف أن يحطف أبصارهم انهم زوا تلك
 الخفقة فرصة فخطوا خطوات بسيرة فاذا خفي وفتر لعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة ولو شاء الله زاد
 في قصف الرعد فأصعبهم وفي ضوء البرق فأعماهم وأضاه اماما تعدد معني كلما قوراهم مسلكا أخذوه
 فافعل محذوف وأما غير متعدد معني كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره ويعضده قراءة ابن أبي عمير كلما ضاه
 فان قيل كيف قال مع الاضاهة كلما ومع الاظلام اذا قلنا لانهم حراس على امكان المشي فكلاما صادفوا منه
 فرصة اتهموها وليس كذلك التوقف والاقرب في الظلم أن يكون غير متد وهو الظاهر ومعني قاموا وقفوا
 ونبوا في مكانهم ومنه قامت السواق وقام الماء جد ومفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى
 ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بهم ما ودهمنا مسئلة وهي ان المشهور ان لوتفديد انتفاء الشئ
 لا انتفاء غيره ومنهم من أنكرو ذلك وزعم انه لا تنفد الا الربط واجتج عليه بالآية والخبر أما الآية فقوله تعالى
 ولوعلم الله فيهم خيرا لا سمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون فلو أفاضت كلمة لوتفديد انتفاء الشئ لا انتفاء غيره
 لازم التناقض لان قوله ولوعلم الله فيهم خيرا لا سمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم وقوله ولو أسمعهم
 لتولوا وهم معرضون يفيد انه تعالى ما أسمعهم وانهم ما تولوا ولكن عدم التولي خير فليزم أن يكون قد علم
 فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا وأما الخبر فقوله عليه السلام نعم الرجل لو لم يحف الله لم يعصه فعلى
 مقتضى قوله لم يلزم أنه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فقد علمنا ان كلمة لولا تنفد الا الربط والله أعلم
 وأما قوله ان الله على كل شئ قدير فقيسه مسائل (المسئلة الاولى) منهم من استدلل به على ان المعدوم
 شئ قال لانه تعالى أثبت القدرة على الشئ والموجود لا قدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود فالذي عليه
 القدرة معدوم وهو شئ فالمعدوم شئ والجواب لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه لا يكون
 شيئا فالموجود لما يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئا (المسئلة الثانية) احتج بهم بهذه الآية
 على انه تعالى ليس بشئ قال لانها تدل على ان كل شئ مقدور لله والله تعالى ليس بمقدوره تعالى فوجب
 أن لا يكون شيئا واحتج أيضا على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله شئ قال لو كان هو تعالى شيئا لكان تعالى
 مثل مثل نفسه فكان يكذب بقوله ليس كمثله شئ فوجب أن لا يكون شيئا حتى لا تتناقض هذه الآية واعلم
 ان هذا الخلاف في الاسم لانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم واحتج أصحابنا بوجهين (الاول) قوله
 تعالى قل أي شئ أكبر شهادة قل الله (والثاني) قوله تعالى كل شئ هالك الاوجه والمستثنى داخل
 في المستثنى منه فيجب أن يكون شيئا (المسئلة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان مقدور العبد
 مقدور لله تعالى خلا فلا يبي على وأبي هاشم وجه الاستدلال ان مقدور العبد شئ وكل شئ مقدور لله

تعالى بهذه الآية فيلزم أن يكون مقدورا لعبد مقدور والله تعالى (المسئلة الرابعة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المحدث حال حدوثه مقدور لله خلافا لما معتزلة فأنهم يقولون الاستطاعة قبل الفعل محال فالتشريع إنما يكون مقدورا قبل حدوثه. وبين استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء وكل شيء مقدور وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدورا ترك العمل به فبقي معه ولا به في محل النزاع لانه حال البقاء مقدوره على معني أنه تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث فيستحيل أن يقدر الله على اعدامه لاستحالة أن يصير معدوما في أول زمان وجوده فلم يبق إلا أن يكون قادرا على ايجاده (المسئلة الخامسة) تخصيص العام جائز في الجملة وأيضا تخصيص العام بجائز بدليل العقل لان قوله والله على كل شيء قدير يقتضي أن يكون قادرا على نفسه ثم خص بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعا للكل ثم تبين انه غير صادق في الكل كان هذا كذبا وذلك يوجب الطعن في القرآن قلنا لفظ الكل كما انه يستعمل في المجموع فقد يستعمل مجازا في الأكثر واذا كان ذلك مجازا مشهورا في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذبا والله أعلم بالقول في اقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد أما التوحيد فتقوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والدين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات

رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وأنتم تعلمون) اعلم أن في هذه الآيات مسائل (المسئلة الاولى) ان الله تعالى لما تقدم أحكام الفرق الثلاثة أعني المؤمنين والكفار والمنافقين أقبل عليهم بالخطاب وهو من باب الالتفات المذكور في قوله أياك نعبد وأياك نستعين وفيه فوائد (أحدها) ان فيه مزيدا من تحريك من السامع كما انك اذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث ان فلانا من قصته كبت وكبت ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت يا فلان من حقت أن تسلك الطريقة الجديدة في مجاري أمورك فهذا الانتقال من الغيبة الى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث (وثانيها) مكانه سبحانه وتعالى يقول جعلت الرسول واسطة بيني وبينك أولا ثم الآن أزيد في إكرامك وتقريبك فأخاطبك من غير واسطة ليحصل لك مع التنبية على الأدلة شرف المخاطبة والمكاملة (وثالثها) انه مشعر بأن العبد اذا كان مشغولا بالعبودية فانه يكون أبدا في الترقى بدليل انه في هذه الآية انتقل من الغيبة الى الحضور (ورابعها) ان الآيات المتقدمة كانت في حكاية أحوالهم وأما هذه الآيات فأنها أمر وتكليف فففيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة وذلك الراحة هي أن يرفع ملك الملوكة الواسطة من بين ويخاطبهم بزمانه كما ان العبد اذا ألزم تكليفات فلو شافه المولى وقال أريد منك أن تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق لذيذا لاجل ذلك الخطاب (المسئلة الثانية) حكى عن علقمة والحسن انه قال كل شيء في القرآن يأباه الناس فانه مكى وما كان يأباه الذين آمنوا فبالمدنية قال القاضي هذا الذي ذكروه ان كان الرجوع فيه الى النقل فسلم وان كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدنية على الكثرة دون مكة فهذا ضعيف لانه يجوز أن يخاطب المؤمنين مرة بصفة ثم ومرة باسم جنسهم وقد يوحى من ليس يؤمن بالعبادة كما يوحى المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها فالتخاطب في الجميع ممكن (المسئلة الثالثة) اعلم ان الالفاظ في اغلب عبارات الدلالة على أمور هي اما الالفاظ أو غيرها أما الالفاظ فهي كالاسم والفعل والحرف فان هذه الالفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شيء هو في نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ فكالحرف والسماء والارض ولفظ النداء لم يجعل دلالة على شيء آخر بل هو لفظ يجري مجرى عمل به عام لا لاجل التنبية تأمنا الذين فهموا قولنا يا زيد بأنادى زيد أو أخاطب زيدا فهو خطأ من وجوه (أحدها) ان قولنا أنادى زيد اخبر بمحل التصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملها (وثانيها) ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال وقولنا أنادى زيدا لا يقتضي ذلك (وثالثها) ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطبا بهذا الخطاب وقولنا أنادى زيدا لا يقتضي ذلك لانه لا يتنع أن يخبر انسانا أنادى زيدا (ورابعها) ان قولنا أنادى زيدا اخبار عن النداء والخبر عن النداء غير النداء والنداء هو قولنا يا زيد فاذن قولنا أنادى زيدا غير قولنا يا زيد فثبت بهذه

الوجود فساد هذا القول ثم هي تارة تكون تارة كرها وهي ان أقوى المراتب الاسم وأضعفها الحرف فقلن قوم انه لا يأتلف الاسم بالحرف وكذا أعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى وأضعفها البشر وخلق الانسان ضعيفا فقالت الملائكة أى مناسبة بينهما أتجعل فيها من يفسد فيها فقل قدياً تلتف الاسم مع الحرف في حال النداء فكذا البشر يصلح للخدمة الرب حال النداء والتضرع ربنا ظلمنا أنفسنا وقال ربكم ادعوني استجب لكم (المسئلة الرابعة) يا حرف وضع في أصله لنداء البعيد وان كان لنداء القريب لكن لسبب أمر مهم جداً وأما نداء القريب فله أى والهجرة ثم استعمل في نداء من سمعوا وغفل وان قرب تزيلاً منزلة البعيد فان قيل فلم يقول الداعي يا رب يا الله وهو أقرب اليه من حبس الوريد قلنا هو استبعاد نفسه من مظان الزاني وما يقربه الى منازل المقربين هضمها لنفسه وقرار اعلمها بالنقص حتى يتحقق الاجابة بمقتضى قوله انا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي أو لاجل ان اجابة الدعاء من أهم المهمات للداعي (المسئلة الخامسة) أى وصلة الى نداء ما فيه الالف واللام كما ان ذوالذى وصلنا الى الوصف بأسماء الاجناس ووصف المعارف بالجل وهو اسم مهم يفتقر الى ما يزيل اجهاله فلا بد وان يردفه اسم جنس أو ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذى يعمل فيه حرف النداء هو أى والاسم التابع له صفة كقولك يا زيد الظريف الان أيا لا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة وموصوفها وأما كلمة التنبيه المقجمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدة ثانى الاولى معاضدة حرف النداء بتأكيده معناه والثانية وقوعها عوضاً عما يستحقه أى من الاضافة وانما كثر في كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلالها بهذه التأكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله تعالى به عباده من الاوامر والنواهي والوعود والوعيد واقتصاص أخبار المقتدمين بأمر وعظام وأشياء يجب على المستمعين أن يتعظوا لها مع انهم غافلون عنها فلهذا وجب أن ينادوا بالابلاغ الأكيد (المسئلة السادسة) اعلم ان قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم يقتضى ان الله تعالى أمر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصاً للعموم وههنا الجواب (البحث الاول) ان لفظ الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم والخلاف فيه مع الاشعري والقاضي أبي بكر وأبي هاشم انما انه يصح تأكيده بما يفيد العموم كقوله فسيجد الملائكة كلهم أجمعون ولولم يكن اللفظ في أصله للعموم لما كان قوله كلهم تأكيداً بل بياناً ولانه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب أن يفيد العموم وتتمام تقريره في أصول الفقه (البحث الثانى) لما ثبت ان قوله تعالى يا أيها الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك أم لا والا فرب انه لا يتناولهم لان قوله يا أيها الناس خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدم لا يجوز وأيضاً فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة وما لا يكون موجوداً لا يكون انساناً وما لا يكون انساناً لا يدخل تحت قوله يا أيها الناس فان قيل فوجب أن لا يتناول شيئاً من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعاً قلنا لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك الا اننا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم (البحث الثالث) قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم أمر للكل بالعبادة فهل يفيد أمر الكل بكل عبادة الحق لان قوله اعبدوا معناه أدخلوا هذه الماهية في الوجود فاذا أقرت فرد من أفراد الماهية في الوجود فقد أدخلوا الماهية في الوجود لان الفرد من أفراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد قيدها فالآتى بفرد من أفراد العبادة آت بالعبادة والآت بالعبادة آت بتمام ما اقتضاه قوله اعبدوا واذا كان كذلك وجب خروجه عن العهدة فان أردنا أن نجيده لعلنا لا نلحق العموم فنقول الامر بالعبادة لا بد وأن يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلمية الوصف لاسيما اذا كان الوصف مناسباً للحكم وههنا كون العبادة عبادة يناسب الامر بها ان العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى

وانظارا لمتنوع له وكل ذلك مناسب في العقول واذا ثبت ان كونه عبادة علة للامر بها واجب في كل عبادة
 ان يكون مأمورا بها لانه أينما حصلت العلة وجب حملها على الحكم بالجملة (البحث الرابع) لقائل
 ان يقول قوله يا أيها الناس اعبدوا ولا تنالوا الكفار البتة لان الكفار لا يمكن أن يكونوا مأمورين
 بالآيمان واذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة أما انه لا يمكن أن يكونوا مأمورين
 بالآيمان فلا تلامح الامر بعرفة الله تعالى أما أن يتناولوه حال كونه غير عارف بالله تعالى أو حال كونه عارفاً
 بالله تعالى أما أن تناوله حال كونه غير عارف بالله فيستحيل أن يكون عارفاً بالله لان العلم بالعبادة
 مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الامر في هذه الحالة لكان قد تناوله الامر في حال يستحيل منه أن يعرف
 كونه مأمورا بذلك الامر وذلك تكليف ما لا يطاق وان تناوله الامر بالمعرفة حال كونه عارفاً بالله
 فذلك محال لانه امر بتحصيل الحاصل وذلك غير ممكن فثبت ان الكافر يستحيل أن يكون مأمورا
 بتحصيل المعرفة واذا استحال ذلك استحال أن يكون مأمورا بالعبادة لانه أما أن يؤمر بالعبادة قبل
 المعرفة وهو محال لان عبادة من لا يعرف عبادة أو يؤمر بالعبادة بعد المعرفة الا ان على هذا التقدير يكون
 الامر بالعبادة موقفاً على الامر بالمعرفة فلما كان الامر بالمعرفة متممياً كان الامر بالعبادة أيضاً متممياً
 وأيضاً يستحيل أن يكون هذا الخطاب مع المؤمنين لانهم بعدد ون الله فامرهم بالعبادة يكون أمراً بتحصيل
 الحاصل وهو محال (والجواب) من الناس من قال الامر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة كما ان الامر
 بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب وهو لا هم القائلون بأن المعارف ضرورية وأما من لم يقل بذلك
 استدلل بهذه الآية على ان المعارف ليست ضرورية فقال الامر بالعبادة حاصل والعبادة لا يمكن الا بالمعرفة
 والامر بالشيء أمر بما هو من ضروريته كما ان الطهارة اذا لم تصح الا باحضار الماء كان احضار الماء واجباً
 والذهري لا يصح منه تصديق الرسول الا بتقديم معرفة الله تعالى فوجب والمحدث لا يصح منه الصلاة
 الا بتقديم الطهارة فوجب والمودع لا يمكنه رد الوديعة الا بالسعي اليها فكيف السعي واجباً فكذلك ما يصح
 ان يكون الكافر مخاطباً بالعبادة بشرط الايمان بها الايمان بالآيمان أو لا ثم الايمان بالعبادة بعد ذلك بقي
 قواهم الامر بتحصيل المعرفة محال قلنا هذه المسئلة مستقصاة في الاصول والذي نقوله ههنا ان هذا الكلام
 وان تم في كل ما يتوقف العلم بكون الله أمراً على العلم به فانه لا يجري فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز ورود
 الامر بذلك سلماً ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذا الامر يتناول المؤمنين قوله لانه يصير ذلك أمراً بتحصيل
 الحاصل وهو محال قلنا ما تعذر ذلك فتم له أما على الامر بالاستمرار على العبادة أو على الامر بالازدياد منها
 ومعلوم ان الزيادة على العبادة عبادة فصحت تفسير قوله اعبدوا بالزيادة في العبادة (البحث الخامس) قال
 منكرو التكليف لا يجوز ورود الامر من الله تعالى بالتكليف لوجوه (أحدها) ان التكليف إنما يتوجه على
 العبد حال استواءه وادعاه الى الفعل أو الترتك أو حال رجحان أحدهما على الآخر فان كان الأول فهو محال
 لان في حال الاستواء يمنع حصول الترجيح لان الاستواء يناقض الترجيح فالجواب بين ما محال والتكليف
 بالفعل حال استواء الداعين بتكليف بما لا يطاق وان كان الثاني فالراجح واجب الوقوع لان المرجوح محال
 ما كان مساوياً للراجح كان متمنع الوقوع والافتقار للممكن لا عن مرجح واذا كان حال الاستواء متمنع
 الوقوع فبأن يصير حال المرجوحية متمنع الوقوع أولى واذا كان المرجوح متمنع الوقوع كان الراجح واجب
 الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت هذا فالتكليف ان وقع بالراجح كان التكليف تكليفاً بإيجاد
 ما يجب وقوعه وان وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفاً بما يتمنع وقوعه وكلاهما تكليف ما لا يطاق (وثانيها)
 ان الذي ورد به التكليف إنما يكون قد علم الله في الازل وقوعه أو علم انه لا يقع أو لم يعلم لا هذا ولا ذلك فان
 كان الأول كان واجب الوقوع متمنع العدم فلا فائدة في ورود الامر به وان علم لا وقوعه كان متمنع الوقوع
 واجب العدم فكان الامر بايقاعه أمر بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذلك كان ذلك قولاً بالجهل على
 الله تعالى وهو محال ولان بتقدير أن يكون الامر كذلك فانه لا يتميز المطيع عن العاصي وحينئذ لا يكون في

موضوعه وقد يكون لاجل شدة الحاجة اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم الاصول مشتمل على الكل
وذلك لان علم الهيئة أشرف من علم الطب نظرا الى ان موضوع علم الهيئة أشرف من موضوع علم الطب وان
كان الطب أشرف منه نظرا الى ان الحاجة الى الطب أكثر من الحاجة الى الهيئة وعلم الحساب أشرف
منه ما نظر الى ان براهين الحساب أقوى أما علم الاصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته
وأفعاله ومعرفة أقسام المعلومات من المعدادات والموسوعات ولا شك ان ذلك أشرف الامور وأما الحاجة
اليه فتشديد لان الحاجة اتمافي الدين أو في الدنيا اتمافي الدين فتشديد لان من عرف هذه الاشياء استوجب
الثواب العظيم والتحق بالملائكة ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشیاطين وأما في الدنيا فلا تن
مصلحة العالم انما تنظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج
والمرج في العالم وأما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبي
يقينية وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب أن يكون
أشرف العلوم (وخامسها) ان هذا العلم لا يتطرق اليه النسخ ولا التغيير ولا يختلف باختلاف الامم
والتواحي بخلاف سائر العلوم فوجب أن يكون أشرف العلوم (وسادسها) ان الآيات المشتملة على
مطالب هذا العلم وبراهينه أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهيية بدليل انه جاء في فضيلة قل هو الله
أحد وآمن الرسول وآية الكرسي ما لم يجيء مثله في فضيلة قوله وبسألك عن الخيض وقوله يا أيها الذين آمنوا
اذ اتدأ بدينكم وذلك يدل على ان هذا العلم أفضل (وسابعها) ان الآيات الواردة في الاحكام الشرعية
أول من سقائه آية وأما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان وأصناف المشركين
وأما الآيات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكمه الله تعالى وقدرته على ما قال لقد
في قصصهم عبرة لاولي الالباب فدل ذلك على ان هذا العلم أفضل ونشير الى معاهد الدلائل أما الذي يدل
على وجود الصانع فالقرآن مملوء منه (أولها) ما ذكرهنا من الدلائل الخمسة وهي خلق المسكفين وخلق
من قبلهم وخلق السماء وخلق الارض وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء الى الارض وكل ما ورد في
القرآن من عجائب السموات والارض فالمقصود منه ذلك وأما الذي يدل على الصفات اما العلم فقوله ان الله
لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ثم أردفه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا هو
عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال واتقانها على علم الصانع وههنا استدلال الصانع سبحانه
بتصويره وورق الارحام على كونه عالما بالاشياء وقال ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو عين تلك
الدلالة وقال وعنده مفاتيح الغيب لا يعلم الا هو وذلك تنبيه على كونه تعالى عالما بكل المعلومات لانه تعالى
مخبر عن الغيبات فتقع تلك الاشياء على وفق ذلك الخبر فلولا كونه عالما بالغيبات والامور كذا وكذا وأما
صفة القدرة فكل ما ذكر سبحانه من حدوث الثمار المختلفة والحیوانات المختلفة مع استواء الكل في الطبائع
الاربعة فدل على كونه سبحانه قادرا مختارا لا موجد بالذات وأما التنزيه فالذي يدل على انه ليس بجسم
ولا في مكان قوله قل هو الله أحد فان المركب مفقود الى اجزائه والمحتاج محدث واذا كان أحدا وجب
أن لا يكون جسما واذ لم يكن جسما لم يكن في المكان وأما التوحيد فالذي يدل عليه قوله لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا وقوله اذا لا تبغوا الى ذي العرش سبيلا وقوله ولعل بعضهم على بعض وأما النبوة
فالذي يدل عليها قوله ههنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وأما المعاد فقوله قل
يحييها الذي أنشأها أول مرة وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه الا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع
المطاعن والشبهات القادرة فيها أفترى ان علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الادلة التي ذكرها الله أولا شتماله
على دفع المطاعن والقواعد عن هذه الادلة ما أرى ان عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به (وثانيها) ان الله
تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة وأكثرا الانبياء اما الملائكة فلانهم لما قالوا ألتجمل فيها من
يفسد فيها كان المراد ان خلق مثل هذا الشيء فيجب والحكيم لا يفعل القبيح فأجابهم الله بقوله اني أعلم ما لا

تعاون والمراد اني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمون انتم ولا شك
 ان هذا هو المناظرة وأما مناظرة الله تعالى مع ابراهيم فهي أيضا ظاهرة وأما الانبياء عليهم السلام فاولهم
 آدم عليه السلام وقد أظهر الله تعالى حجة على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال
 وأما نوح عليه السلام فقد حكي الله تعالى عن الكفار قولهم يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا واهلنا واهلنا
 تلك الجادلة ما كانت في تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة فالجادلة في نصرة الحق
 في هذا العلم هي حرفة الانبياء وأما ابراهيم عليه السلام فلا استقصاء في شرح أحواله في هذا الباب بطول
 وله مقامات (أحدها) مع نفسه وهو قوله فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال
 لا أحب الاثقالين وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على جدوتها ثم ان الله تعالى مدحه على
 ذلك فقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه (وثانيها) حاله مع أبيه وهو قوله يا أبت لم تعبد ما لا يسمع
 ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا (وثالثها) حاله مع قومه تارة بالقول وأخرى بالفعل أما بالقول فقوله ما هذه
 التماثيل التي أنتم لها عاكفون وأما بالفعل فقوله فجعلهم جذاذا لا يكبر الهم لعلهم اليه يرجعون
 (ورابعها) حاله مع ملك زمانه في قوله ربى الذى يحيى ويميت قال أنا احيى وأميت الى آخره وكل من سلك
 فطرته علم ان علم الكلام ليس الا تقرير هذه الدلائل ودفع الاستئلة والمعارضات عنها فهذا كله بحث
 ابراهيم عليه السلام في المبدأ وأما حجة في المعاد فقال ربى أرنى كيف تنجي الموتي الى آخره وأما موسى
 عليه السلام فانظر الى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة أما التوحيد فاعلم ان موسى عليه السلام
 انما يقول في أكثر الامر على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لان الله تعالى حكي في سورة طه قال فن ركبنا
 يا موسى قال ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذى ذكره ابراهيم عليه السلام في قوله
 الذى خلقنى فهو يهدين وقال في سورة الشعراء ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذى قاله ابراهيم ربى
 الذى يحيى ويميت فلما لم يكتب فرعون بذلك وطالبه بشئ آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذى
 قال ابراهيم عليه السلام فان الله يأبى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فهذا ينبتك على ان التمسك
 بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وانهم كما استنادوا بها من عقولهم فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين
 وأما استدلال موسى على النبوة بالمعجزة ففي قوله أولو حجتك بشئ مبين وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على
 الصديق وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاستغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج
 فيه الى التطويل فان القرآن ملوء منه ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار (فالاول) الدهرية
 الذين كانوا يقولون وما هي ملكا الا الدهر والله تعالى أبطل قولهم بأنواع الدلائل (والثاني) الذين ينكرون
 القادر المختار والله تعالى أبطل قولهم بحديث أنواع النيات وأصناف الحيوانات مع استهلاك الكل
 في الطبايع وتأثيرات الافلاك وذلك يدل على وجود القادر (والثالث) الذين أثبتوا شريكا مع الله
 تعالى وذلك الشريك اما أن يكون علويا أو سفليا أما الشريك العلوى فمثل من جعل الكواكب مؤثرة
 في هذا العالم والله تعالى أبطله بدليل الخليل في قوله فلما جن عليه الليل وأما الشريك السفلى فالنصارى
 قالوا بالهية المسيح وعبدة الاوثان قالوا بالهية الاوثان والله تعالى أبطل قولهم من الدلائل على فساد قولهم
 (الرابع) الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان (أحدهما) الذين طعنوا في أصل النبوة وهم الذين حكي
 الله عنهم انهم قالوا أبعث الله نبيا رسولا (والثاني) الذين سلوا أصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى
 الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى والقرآن ملوء من الرد عليهم ثم ان طعنهم من وجوه تارة بالاطعن
 في القرآن فأجاب الله بقوله ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة وتارة بالقياس سائر المعجزات كقوله
 وقالوا ان نؤمن لك حتى تفجر انبارا من الارض ينبوعا وتارة بأن هذا القرآن نزل نجيها من نجيها ما وذاك يوجب
 تطرق التهمة اليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله كذلك لنثبت به فؤادك (الخامس) الذين نازعوا في الحشر
 والشر والله تعالى أورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين أنواعا كثيرة من الدلائل (السادس)

الذين طعنوا في التكليف تارة بأنه لا فائدة فيه فأجاب الله عنه بقوله ان أحسنتم أحسنتم لا تفكركم وان أسأتم
فله اذ تارة بأن الحق هو الجبر وأنه ينافي صحة التكليف وأجاب الله تعالى عنه بأنه لا يلزم أن عما يفعل وهم يسألون
وانما كتبت في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب وإذا
ثبت ان هذه الحرفة هي حرفة كل الانبياء والرسل علمنا ان الطاعن فيها أمان أن يكون كاذباً أو جاهلاً (ان مقام
الشافعي) في بيان ان محصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المقول والمقول أما المقول فهو انه ليس
تقليد البعض أولى من تقليد الباقى فاما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار وأما ان يوجب تقليد
البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكافئاً لتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل الى انه
لم يقلد أحدهما دون الآخر وأما أن لا يجوز التقليد أصلاً وهو المطلوب فذا بطل التقليد لم يبق الا هذه
الطريقة النظرية وأما المقول فيدل عليه الآيات والاخبار أما الآيات (فأحدها) قوله ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ولا شك ان المراد بقوله بالحكمة أى بالبرهان والحجة
الجهادية في فروع الشرع لان من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الشرع ومن أثبت نبوته
فانه لا يخالفه فعلمنا ان هذا الجدل كان في التوحيد والنبوة فكان الجدل فيه بأموراه ثم انما أجورون
باتباعه عليه السلام لقوله فاتبعوني يحبيكم الله ولقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
فوجب كونهما موردين بذلك الجدل (وثانيها) قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم ذم من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضى ان المجادل بالعلم لا يكون مذموماً بل يكون مدحواً أيضاً
سكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا (وثالثها) ان الله تعالى أمر
بالنظر فقال أفلا يتدبرون القرآن أفلا يتقرون الى الابل كيف خلقت سترهم آياتنا في الآفاق وفي
ملكوت السموات والارض (ورابعها) ان الله تعالى ذكر التنفيس في معرض المدح فقال ان في
ذلك لايات لاولى الالباب ان في ذلك لعبرة لاولى الابصار ان في ذلك لايات لاولى النهى وأيضاً ذم
المعرضين فقال وكاين من آتت السموات والارض يترن عليهم اوههم عنها معرضون لهم قلوب لا يفتقون
بها (وخامسها) انه تعالى ذم التقليد فقال سكاية عن الكفار انما وجدنا آباءنا على أمة وانما على آثارهم
مقتدون وقال بل نتبع ما وجدنا على آباءنا وقال بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون وقال ان كاذبا ضلعا عن
آهنا لولان صبرنا على ما قال عن والد ابراهيم عليه السلام انتم لم تنته لاربعينك واجبرني ملياً وكل ذلك يدل
على وجوب النظر والاستدلال والتفكير وذم التقليد من دعا الى النظر والاستدلال كان على وفق القرآن
ودين الانبياء ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفق دين الكفار وأما الاخبار ففيها
كثرة ولذا كرمنا وجوها (أحدها) ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال جابر بن
نعم قال فبنا الوانم قال جابر قال فبنا الوانم قال فبنا الوانم قال فبنا الوانم قال فبنا الوانم قال فبنا الوانم
قال وهذا عسى أن يكون نزعه عرق واعلم ان هذا هو القسك بالالزام والقياس (وثانيها) من أبي هريرة
قال قال عليه الصلاة والسلام قال الله تعالى كذبني ابن آدم ولم يكن له أن يكذبني وشتمني ابن آدم ولم يكن له
أن يشتمني أما تكذبه اياي فقوله ان يمدني بكاذباً أي وليس أول خلقه بأهون على من اعادته وأما شتمه
تعالى في المقام الاول بالقدرة على الاستدعاء على القدرة على الاعادة وفي المقام الثاني احتج بالاحدية على
في الجسمية والوادية والولودية (وثالثها) روى عباد بن الصامت انه عليه السلام قال من أحب لقاء
الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عائشة يا رسول الله انا انكره الموت فذلك

كرامتنا لقاء الله فقال عليه السلام لا ولكن المؤمن أحب لقاء الله فأحب لقاء الكافر لقاء الله
 فذكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على أن النظر والفكر في الدلائل مأمورة وإعلم أن للعصم مقامات (أحدها)
 أن النظر لا يقيد العلم (وثانيها) أن النظر المفيد للعلم غير مقدور (وثالثها) أنه لا يجوز الإقدام عليه
 (ورابعها) أن الرسول مأمور به (خامسها) أنه بدعة (أما المقام الأول) فاحتج الله بهم عليه بأمر
 (أحدها) أن إذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فذكرنا اعتقاد فعلنا بـكون ذلك الاعتقاد علما أما أن يكون
 ضروريا ونظريا والاول باطل لان الانسان اذا تأمل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده
 في أن الواحد نصف الاثنين وان الشمس مضيئة والنار محرقة وجد الاول أضعف من الثاني وذلك يدل على
 طريق الضعف الى الاول والثاني باطل لان الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
 وهو محال (وثانيها) اننا إذا علمنا من الناس قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فذكرهم اعتقادا وكانوا
 جازمين بأنه علم ثم ظهر رايهم واغبرهم أن ذلك كان جهلا فرفعوا عنه وتركوه وإذا شاهدنا ذلك في الوقت
 الاول جاز أن يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم ببعضه شي من العقائد
 المستفادة من الفكر والنظر (وثالثها) ان المطلوب ان كان مشهورا به استحالة طلبه لان تحصيل الحاصل
 محال وان كان غير مشهور به كان ذهن غافلا عنه والمغفول عنه يستحيل أن يتوجه الطلب اليه (ورابعها)
 ان العلم لم يكن النظر مفيد العلم أما أن يكون ضروريا ونظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه
 وليس كذلك وان كان نظريا لزم اثبات جنس الشيء بفرده من أفراد ذلك محال لان النزاع لما وقع في الماهية
 كان واقعا في ذلك الفرد أيضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث أنه وسيلة الى الإثبات يجب
 أن يكون معلوما قبل ومن حيث أنه مطلوب يجب أن لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النقي والاثبات وهو
 محال (خامسها) ان المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمات لكن حضور المقدمات في دفعه
 واحدة في الذهن محال لاننا نرى أنفسنا فوجدنا انما وجدنا الخاطر فهو معلوم استحالة في ذلك الوقت
 توجيهه شي ومعلوم آخر وربما سلم بعضهم ان النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الالهييات لا يفيد
 واحتج عليه بوجهين (الاول) ان حقيقة الاله غير متصورة واذ لم يكن الحقيقة متصورة استحالة
 التصديق لاثبوتها ولا بثبوت صفته من صفاته بيان الاول ان المعلوم عند البشر كون واجب الوجود متزا
 عن الحيز والجهة وكونه موصوفا بالعلم والقدرة أما الوجوب والتزيه فهو قيد سلبى وليست حقيقة نفس
 هذا السلب فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقةه وأما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب
 ذاته الى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته (بيان الثاني)
 ان التصديق موقوف الى التصور فاذا فقد التصور امتنع التصديق ولا يقال ذاته تعالى وان لم تكن متصورة
 بحسب الحقيقة الشخصية التي لا يمكنها متصورة بحسب لوازمها أعني اننا لم نعلم شي مما يلزمه الوجوب والتزيه
 والدوام فيحكم على هذا المتصور قلنا هذه الامور المعلومه اما أن يقال انها نفس الذات وهو محال أو أمور
 خارجة عن الذات فلما لم نعلم الذات لا يمكننا أن نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان التصور الذي هو
 شرط اسناد هذه الصفات الى ذاته هو أيضا متصور بحسب صفات آخر فحينئذ يكون الكلام فيه كما في الاول
 فيلزم التسلسل وهو محال (الوجه الثاني) ان أظهر الاشياء عندنا ما ذاتنا وحقيقةنا التي اليها تشير بقولنا
 اننا نحن الناس تجبروا في ما حية المشار اليه بقول اننا نحن من يقول هو هذه البنية ومنهم من يقول هو الزاج
 ومنهم من يقول بعض الاجزاء الداخلة في هذه البنية ومنهم من يقول شي لا داخل هذا البدن ولا خارجه
 فاذا كان اسما في أظهر الاشياء كذلك فاطنا كذلك بأبعد الاشياء ما حية عنا وعن أسرارنا (أما المقام الثاني)
 وهو ان النظر المفيد للعلم غير مقدور ولنا فقه احتجوا عليه بوجوه (أحدها) ان تحصيل التصورات غير مقدور
 فالتصديقات البديهية غير مقدورة بجميع التصديقات غير مقدورة وانما قلنا ان التصورات غير مقدورة
 لان طالب تحصيلها ان كان عارفا بها استحالة منه طلبها لان تحصيل الحاصل محال فان كان غافلا عنها استحالة

كونه طالبا له الان الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له فان قيل لم لا يجوز أن يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه قلنا لان الوجه الذي يصدق عليه انه معلوم غير الوجه الذي يصدق عليه انه غير معلوم والافتقار صدق الشيء والاثبات على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحالة طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحالة طلبه لان المغفول عنه لا يكون مطلوبا وانما قلنا ان التصورات لما كانت غير كسبية استحالة كون التصديقات البديهية كسبية وذلك لان عند حضور طرفي الموضوع والمجهول في الذهن من القضية البديهية اما أن يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد أحدهما الى الآخر بالشيء أو الاثبات أولا يلزم فان لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكا وان لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذلك التصورين ومنع الحصول عند عدم حضورهما وما يكون واجب الدوران فيها واثباتا مع ما لا يكون مقدورا فيها واثباتا واجب أن يكون أيضا كذلك ثبت ان التصديقات البديهية غير كسبية وانما قلنا ان هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبيا لان التصديق الذي لا يكون بديها لا بد وأن يكون نظريا فلا يتخلو اما أن يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية أولا يكون فان لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب فلم يكن ذلك استدلالا يقينيا بل اما ظاهرا أو اعتقادا تقليديا وان كان واجبا فكانت تلك النظريات واجبة الدوران فيها واثباتا مع تلك القضايا الضرورية فوجب أن لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورا للعبد أصلا (وثانيها) ان الانسان انما يكون قادرا على ادخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم انما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون الجهل وانما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه فاذا لا يمكنه ايجاد العلم بذلك الشيء الا اذا كان عالما بذلك الشيء لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل فوجب أن لا يكون العبد متمكنا من ايجاد العلم ولا من طلبه (وثالثها) ان ماوجب للنظر اما ضرورة العقل أو النظر أو السمع أو الوجدان باطل لان الضروري ما يشترك العقل فيه ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك بل كثير من العقلاء يستعجبونه ويقولون انه في الامور يفتى بصاحبه الى الجهل فوجب الاحتراز منه والثاني أيضا باطل لانه اذا كان العلم وجوبه يكون نظريا حينئذ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر فتكفيه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق واما بعد النظر فلا يمكنه النظر لانه لا فائدة فيه والثالث باطل لانه قبل النظر لا يكون متمكنا من معرفة وجوب النظر وبعد النظر لا يمكنه ايجابه أيضا لعدم الفائدة واذ باطلت الاقسام ثبت ان وجوب (المقام الثالث) وهو ان بتقدير كون النظر مقبدا للعلم ومقدورا للمكاف امكنه يقع من الله أن يأمر المكاف به ويأمره من وجوه (أحدها) ان النظر في أكثر الامر يفتى بصاحبه الى الجهل فالقديم عليه مقدم على أمر يفتى به غالب الى الجهل وما يكون كذلك يكون قبيحا فوجب أن يكون الفهم قريبا وافقه تعالى لا يأمر بالفتي (وثانيها) ان الواحد ممناع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتر به من الشبهات الكثيرة المتعارضة لا يجوز أن يعتمد على عقله في التمييز الحق والباطل فلما رأينا أرباب المذاهب كل واحد منهم يدعي ان الحق معه وان الباطل مع خصمه ثم اذا تركوا التعصب واللباح وانصفوا وجدوا الكلمات متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن ادراك هذه الحقائق (وثالثها) ان مدار الدين لو كان على النظر في حقائق الدلائل لوجب أن لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة لان صاحب النظر اذا اخبر به السؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا في تلك المقدمة واذ اصاب بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه صارت النتيجة ظنية لان المظنون لا يفيد اليقين فلزم أن يخرج الانسان في كل ساعة عن الدين بسبب كل ما يخطر بباله من الاسئلة والمباحث (ورابعها) انه اشترى في الاسئلة ان من طاب المال بالكمياء أفلس ومن طلب الدين بالكلام تزدق وذلك يدل على انه لا يجوز فتح الباب فيه (المقام الرابع) ان بتقدير انه في نفسه غير قبيح ولكن تقسيم الدلالة على ان الله ورسوله ما أمر بذلك والذي يدل عليه ان هذه المطالب لا يتخلو اما أن يكون العلم بدلائلها علما ضروريا غنيا عما

التعلم والاستفادة وأما أن لا يكون كذلك بل يحتاج في تحصيلها إلى التأمل والتدبر والاستفادة والاول
باطل والاول يجب أن يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابر ولا نأخرب أذى الناس في هذا العلم فلا يمكنه
تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالاستاذ والتصنيف وان كان الشافعي وجب أن لا يحصل ذلك
العلم للإنسان الا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة فلو كان الدين مبنيا عليه لوجب أن لا يحكم الرسول
بصحته اسلام الرجل الا بعد أن يسأله عن هذه المسائل ويجتربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ولو فعل
الرسول ذلك لاشتهر ولم يشتهر بل المشهور والمنقول عنه بالتواتر انه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة انه
لم يحظر بيانه شيء من ذلك علنا ان ذلك غير معتبر في صحة الدين فان قيل معرفة أصول الدلائل حاصلة لا كثير
الوقلا انما يحتاج الى التدقيق دفع الاسئلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة أصل الدين قلنا
هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة وذلك لان الدليل اذا كان مبنيا على مقدمات عشرة
فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها لان الزائد على تلك
العشرة ان كان معتبرا في تحقيق ذلك الدليل بطل قولنا ان ذلك الدليل مركب من العشرة فقط وان لم يكن
معتبرا لم يكن العلم به علم بزيادة شيء في الدليل بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة
ولا يقبل النقصان أيضا لان تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحتم كونه المطلوب
يقينيا لان المبني على الغاي أولى أن يكون ظنيا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل ما طلائه
ذلك السؤال اذا رأى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد ان كان الهوا صافيا قال سبحان الله في
الناس من قال ان قوله سبحان الله يدل على انه عرف الله بدليله وهذا باطل لانه انما يكون عارفا بالله اذا عرف
بالدليل ان ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل انه يستحيل أن يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى
وهذه المقدمة الثانية انما تستقيم لو عرف بالدليل انه يستحيل اسناد هذا الحدث الى الفلك والنجوم والطبيعة
والعلة الواجبة فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل لمكان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون
المقدمة تقليدية ويكون المبني عليها تقليدا لا يقينا فثبت بهذا افساد ما فاقوه (المقام الخامس) أن
نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم أما
القرآن فقوله تعالى ما ضرب الله لعل لم يفلحوا من قوم خصمون ذم الجدل وقال أيضا واذا رأيت الذين
يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم هم حق يخوضون في حديث غيره قالوا فامر بالاعراض عنهم عند خوضهم
في آيات الله تعالى وأما الخبر فقوله عليه السلام تفكروا في انما ولا تفكروا في الخلق وقوله عليه السلام
عليكم بدین العجائز وقوله اذا ذكر القدر فامسكوا وأما الاجماع فهو ان هذا علم لم تتكلم فيه الصحابة فيكون
بدعة فيكون حراما اما ان الصحابة ما تكلموا فيه قطا هل لانه لم ينقل عن أحد منهم انه نصب نفسه للاستدلال
في هذه الاشياء بل كانوا من أشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا ثبت هذا ثبت انه بدعة وكل بدعة
حرام بالاتفاق وأما الاثر قال مالك بن أنس اياكم والبدع قبل وما البدع يا أبا عبد الله قال أهل البدع الذين
يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يستكثرون عما سكت عنه الصحابة والتابعون وسئل سفيان بن
عيينة عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة وقال الشافعي رضي الله عنه لان يتلى الله العبد بكل
ذنب سوى الشرك خيره من أن يلقاه بشيء من الكلام وقال لأوصى رجل بكتبه العلمية لا خير وكان فيها
كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية وأما الحكم فهو انه لو أوصى العلماء لا يدخل المتكلم فيه
والله أعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال والجواب اما الشبهة التي تمسكوا بها في ان
النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة لان الشبهة التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية فهم أبطلوا كل النظرية
أنواعه وهو متناقض وأما الشبهة التي تمسكوا بها في ان النظر غير مقدور فهي فاسدة لانهم يختارون
في استخراج تلك الشبهة فيبطل قولهم انها ليست اختيارية وأما الشبهة التي تمسكوا بها في ان التعويل على
النظر قبيح فهي متناقضة لانه يلزمهم أن يكون ارادهم لهذه الشبهة التي أوردوها قبيحا وأما الشبهة التي

تمسكوا بها في ان الرسول ما أمر بذلك فهو باطل لا نأمن ان الانبياء بأمرهم ما جاؤا الا بالامر بالنظر
والابستدلال وإنما قوله تعالى ما ضرب يومك الاجدلا فهو محمول على الجدال بالبطلان فبقائه وبين قوله
وجادلهم بالتي هي أحسن وأما قوله وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم فجوابه ان الخوض
ليس هو النظر بل الخوض في الشيء هو اللجاج وأما قوله عليه السلام تذكروا في الخلق فذلك انما أمر به
ليستغفد منه معرفة الخلق وهو المطلوب وأما قوله عليه السلام عليكم بدن الجائر فليس المراد الانقويض
الامور كلها الى الله تعالى والاعتماد في كل الامور على الله على ما قلنا وأما قوله عليه السلام اذا ذكر
القدر فامسكوا فضعف لان النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي وأما الاجماع فنقول ان عنيتم ان الصلابة
لم يستعملوا ألفاظ المتكلمين فسلم لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام كما انهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء
ولا يلزم منه القدح في الفقه البتة وان عنيتم انهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل فبئس ما قلتم وأما تشديد
السلف على الكلام فهو محمول على أهل البدعة وأما مسألة الوصية فهي معارضة بما انه لو أوصى ان كان عارفا
بذات الله وصفاته وأفعاله وأنبأته ورساله لا يدخل فيه الفقيه ولان مبني الوصاية على العرف فهذا اتمام هذه
المسئلة والله أعلم (المسئلة الثانية) أما حقيقة العبادة فذكرناها في قوله اياك نعبد وأما الخلق
فحكى الازهرى صاحب التهذيب عن ابن الانباري انه التقدير والتسوية واحتجوا فيه بالآية والشعر
والاستشهاد أما الآية فنقوله تعالى أحسن الخالقين أي المقدرين وتخلقون افكأى تقدرون كذبا واذ
تخلق من الطين أي تقدرون وما الشعر فنقول زهير

ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

(وقال آخر)

ولا ينطق بأيدى الخالقين ولا * أيدي الخواقي الاجيد الا ذم

وأما الاستشهاد يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالقياس ومنه قول العرب للاحاديث التي لا يصدق بها
أحاديث الخلق ومنه قوله تعالى ان هذا الاخلق الاولين والاولون المقيدان من الخير وهو خالق أي جدير بكانه
الذي منه الخلاق والصخرة الملقاة المساء لان في الملاسة استواء وفي الخشونة الاختلاف ومنه اخلاق الثوب
لانه اذا بلى صار أملس واستوى تنوره وعود خيجه فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي
عبد الجبار الخلق قول بمعنى التقدير واللغة لا تقتضي ان ذلك لا يتأق الامن الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه
في قوله فتبارك الله أحسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى لما كان يفعل الافعال لعلمه
بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لاجرم اختص بهذا الاسم وقال استاذنا أبو عبد الله البصري
اطلاق اسم الخالق على الله محتمل لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان وذلك في حق
الله محتمل وقال جهوز أهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين
لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك (المسئلة الثالثة) اعلم انه سبحانه أمر
بعبادته والامر بعبادته موقوف على معرفة وجوده والملم به كمن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا
لاجرم أوردنا ما يدل على وجوده واعلم أننا بينا في الكتب العقلية ان الطريق الى اثباته سبحانه وتعالى
اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما في الجواهر أو في الاعراض فيكون مجموع الطرق
الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها (أحدها) الاستدلال بإمكان الذات والية الاشارة
بقوله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء بقوله حكاية عن ابراهيم فانهم سمعوا رب العالمين وبقوله وان الى
ربك المنتهى وقوله قل الله ثم ذروهم ففروا الى الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب (وثانيها) الاستدلال
بإمكان الصفات والية الاشارة بقوله خلق السموات والارض وبقوله الذي جعل لكم الارض فراشا
والسماء بناء على ما سيأتي تقريره (وثالثها) الاستدلال بحدوث الاجسام والية الاشارة بقول ابراهيم
عليه السلام لأحب الاقربين (ورابعها) الاستدلال بحدوث الاعراض وهذه الطريقة أقرب الطرق

الى افهام الخلق وذلك محصور في أمرين دلائل الانفس ودلائل الآفاق والكتب الالهية في الاكثر مشقة
على هذين البابين والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين أما دلائل الانفس فهي ان كل أحد يعلم بالضرورة
انه ما كان موجودا قبل ذلك والله صارا لان موجودا وان كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجود وذلك
الموجود ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة
فلا بد من موجود يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الاشخاص الا ان لقائل أن يقول ههنا
لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والافلاك والنجوم ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى
عقبيه ما يدل على اقتدار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء
بناء وهو المراد من دلائل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد من تغيرات أحوال العالم من الرعد والبرق
والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية
مشتركة في الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن أن يكون
للجسمية ولا لشي من لوازمها والاوجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد وأن يكون لا مرفصل
وذلك الامر ان كان جسم ما عاد البحث في انه لم يختص بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام وان لم يكن جسما
فاما أن يكون موجبا أو مختارا والا قول باطل والالم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات أولى
من العكس فلا بد وأن يكون قادرا فثبت بهذه الدلالة اقتدار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس يحسم
ولا يحسماني وعند هذا اظهر ان الامتدلال بمحدث الاعراض على وجود الصانع لا يكتفي بالبعد
الاستعانة بامكان الاعراض والصفات اذا عرفت هذا فقول ان الله تعالى انما خص هذا النوع من الدلالة
بالايراد في أول كتابه لوجهين (الاول) ان هذا الطريق لما كان أقرب الطرق الى افهام الخلق وأشدها
التصاقا بالعقل وكانت الأدلة المذكورة في القرآن يجب أن تكون أبعد ما عن الدقة وأقربها الى الافهام
لينتفع به كل أحد من الخواص والعوام لا يجرم ذكر الله تعالى في أول كتابه ذلك (الثاني) انه ليس الغرض
من الدلائل القرآنية المجادلة بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة في القلوب وهذا النوع من
الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب لان هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق
فهو يذكركم الخالق علينا فان الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا وتذكر النعم مما يوجب المحبة وتذكر
المنازعة وحصول الانقياد لهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الأدلة أولى من سائر الأنواع واعلم ان
للسلف طرقا لطيفة في هذا الباب (أحدها) يروى ان بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق
رضي الله عنه فقال جعفر هل ركب البحر قال نعم قال هل رأيت أهواله قال بلى حاجت يوم ارياح هائلة
فكسرت السفن وغرقت الملاحين فتملقت أنما يعض ألواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فاذا أنا مدفوع
في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على
اللوحة حتى تنجيك فلما ذهبت هذه الاشياء معتك هل أسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد ذلك
رجوت السلامة قال عن كنت ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الصانع هو الذي كنت ترجوه في ذلك
الوقت وهو الذي أنجباك من الغرق فاسلم الرجل على يده (وثانيها) جاء في كتاب ديانا العرب ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال لعمران بن حصين كم لك من اله قال عشرة قال فمن نعمك وكربك ودفع الامر العظيم اذ انزل بك
من جلتهم قال الله قال عليه السلام ما لك من اله الا الله (وثالثها) كان أبو حنيفة رحمه الله سيفا على الدهرية
وكانوا ينهزون الفرس ليقبضوا فيه فينذروا في موضع فاعاد اذ هجم عليه جماعة بسيف وفي مسالوة وهموا
بقبضه فقال لهم أجيبوني عن مسئلة ثم اقبلوا ماشتم فقتلوا الهات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني
رأيت سفينة مشحونة بالاجال ملوثة من الانقال قد احتوت في بطنها الجرام امواج متلاطمة ورياح مختلفة
وهي من بين التجري مستوية ليس لها ملاح يجري بها ولا متهديد فعها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا
شي لا يقبله العقل فقال أبو حنيفة يا سبحان الله اذالم يجز في العقل سفينة تجري في البحر مستوية من غير متهديد

ولا يجري فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صنائع وحافظات كبروا جميعا وقالوا صدقت وأعجودوا وسبوا وفهم وتابوا (ورابعها) سألو الشافعي رضي الله عنه ما الدليل على وجود الصانع فقال ورقة الفرصا طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فتأكلها ودودة القز فيخرج منها الابريسم والنخل فيخرج منها العسل والشاة فيخرج منها البعر وبأكلها الطبا تشفع في نواحيها المسك من الذي جعل هذه الاشياء كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك وأسألوا على يده وهم سبعة عشر (وخامسها) سئل أبو حنيفة رضي الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن الوالد يريد ان لا يكون أثني وبالعكس فدل على الصانع (وسادسها) تمسك أحمد بن حنبل رضي الله عنه بقلعة حصينة ملها لا فرجة فيم اظاها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابرز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان مبيع بصير فلا بد من الفاعل عني بالقلة البيضاء وبالحيوان الفرخ (وسابعها) سأل هارون الرشيد ما الكاعن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النفقات وتفاوت اللغات (وثامنها) سئل أبو نواس عنه فقال

تأمل في نبات الارض وانظر • الى اثار ما صنع المليك

على قضب الزبرجد شهادات • بأن الله ليس له شريك

(وثاسعها) سئل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث على الجير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج أما تدل على الصانع العظيم القدير (وعاشرها) قيل لطبيب بم عرفتك ربك قال يا حليج مجنف أطلق ولعاب ملين أمسك وقال آخر عرفته بخلة بأحد طرفيها تسلي وبالأخر تلعب والعسل مقلوب اللسع (وحادي عشرها) حكيم البديهة في قوله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فلما رأوا بأسا قالوا آمنا بالله وحده وكفرت بما كنا بمشركين (المسئلة الرابعة) قال الشافعي الفاشدة في قوله الذي خلقكم ان العبادة لا تستحق الا بذلك فلما ألزم عباده بالعبادة بين ماله ولا جلة تنزيم العبادة فان قيل نعم الفاشدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم قلنا الجواب من وجهين (الاول) ان الامر وان كان على ما ذكرت ولكن عليهم بأن الله تعالى خلقهم كعلمهم بانه تعالى خلق من قبلهم لان طريقة العلم بذلك واحدة (الثاني) ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجري الانعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم كأنه تعالى يقول لا تظن اني انما أنعمت عليك حين وجدت بل كنت منعماء عليك قبل ان وجدت بالوف سبب بسبب اني كنت خالقا لاصولك وآياتك (المسئلة الخامسة) في قوله تعالى اعملكم تقرون بجناتنا (البحث الاول) ان كلمة لعل للتبرج والاشفاق تقول لعل زيد ايكبرني وقال تعالى له لعل يتذكر أو يحشني لعل الساعة قريب ألا ترى الى قوله والذين آمنوا مشفقون منها والترجي والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال فلا بد في نفسه من التأويل وهو من وجوه (أحدها) ان معنى لعل راجع الى العباد لا الى الله تعالى نقوله لعل يتذكر أو يحشني أي اذهب انتم على رجائكم وطعمكم كما في ايمانه ثم الله تعالى عالم بما يؤول اليه أمره (وثانيها) ان من عادة الملوكة والعظماء أن يقتصر وافي مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على انجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوه من الكلمات أو الظفر منهم بالمرّة أو الا يتسام أو النظرة الخلو فاذا عثر على شيء من ذلك لم يبق للطالب شك في الذور بما طلوب فلي هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى (وثالثها) ما قيل ان لعل يعني كى قال صاحب الكشاف ولعل لا يكون بمعنى كى ولكن كلمة لعل للاطماع والتمسك كريم الرحيم اذا أطمع فعلى ما يطمع فيه لا بحالة تجرى اطماعه مجرى وعده المحتموم فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كى (ورابعها) انه تعالى فعل بالمكافئين ما لو فعله غيره لا يقتضي رجاء حصول المقصود لانه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأراح أعذارهم فكل من فعل بغيره ذلك فانه يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظ لعل فعل

ما لوقوله غيره لكان موجبا للرجاء (وخامسها) قال انفصال لعل مأخوذ من تكرار الشيء كقوله هم علا
 بعد نزل واللام فيها هي لام التأكيد كاللام التي تدخل في لقد فأصل لعل على لانهم يقولون علا أن تفعل
 كذا أي علا فإذا كانت حقيقة التكرير والتأكيد كان قول القائل افعل كذا علاك تظفر بجاءتك معناه
 افعله فإن فعلاله يؤكده طلبك له ويقويك عليه (البحث الثاني) ان لقائل أن يقول إذا كانت العبادة
 تقوى فقولها اعبدوا ربكم اعلمكم تتقون جاري مجرى قوله اعبدوا ربكم اعلمكم تعبدون وانتقوا ربكم اعلمكم
 تتقون والجواب من وجهين (الاول) لان السلم ان العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى
 لان الاتقاء هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل المأمور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز
 عن المضار بل يوجب الاحتراز فمكانه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحتزوا به عن عقابه وإذا قيل في نفس الفعل
 انه اتقاء فذلك مجاز لان الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء لكن لاتصال أحد الامرين بالآخر أجرى اسمه عليه
 (الثاني) انه تعالى انما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطلبوا على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
 (الثاني) فمكانه تعالى أمر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض وهذا التأويل لائق بأصول المعتزلة (المسئلة)
 السادسة) قرأ أبو عمر وخلفكم بالادغام وقرأ أبو السميعة وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن علي والذين من
 قبلكم قال صاحب الكشف الوجه فيه انه أنعم الموصول الثاني بين الاول وصلته تأكيد كما أنعم جرير
 في قوله * يا نعيم نعيم عدى لا أبالكمو * تيمنا الثاني بين الاول وما أضيف اليه أما قوله تعالى الذي جعل
 لكم الارض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تتبعوا الله
 أنبادا وأنتم تعلمون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لفظ الذي وهو موصول مع صلته أما أن يكون في
 محل النصب وصفا للذي خلقكم أو على المدح والتعظيم وأما أن يكون رفعا على الابداء وفيه ما في النصب
 من المدح (المسئلة الثانية) الذي كلمة مرشوعة للإشارة الى مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة
 كقولك ذهب الرجل الذي أبوه منطلق فأبوه منطلق قضية معلومة فاذا حاولت تعريف الرجل به هذه القضية
 المعلومة أدخلت عليه الذي وهو تحقيق قواه - انه مستعمل لوصف المعارف بالجل اذا ثبت هذا فقول
 الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء يقتضي انه - كما هو اعلم بوجوده شيء جعل الارض فراشا
 والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله (المسئلة)
 الثالثة) ان الله تعالى ذكرهنا خمسة أنواع من الدلائل اثنتين من الانفس وثلاثة من الاتفاق فبدأ
 أولا بقوله خلقكم وثانيا بالآباء والامهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثا بكون الارض فراشا
 ورابعا بكون السماء بناء وخامسا بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهو قوله وأنزل من السماء
 ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب أسباب (الاول) ان أقرب الاشياء الى الانسان نفسه
 وعلم الانسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره وإذا كان الغرض من الاستدلال إفادة العلم بكل
 ما كان أظهر دلالة كان أقوى إفادة وكان أولى بالذكر فلهذا السبب قدم ذكر نفس الانسان ثم ثناء بآبائه
 وأمهاته ثم ثلث بالارض لان الارض أقرب الى الانسان من السماء والانسان أعرف بجمال الارض منه
 بأحوال السماء وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لان ذلك كلام
 المتولد من السماء والارض والا ثم تأخر عن المؤثر فلهذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الارض والسماء
 (الثاني) هو ان خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم وأما خلق الارض والسماء والماء فذلك
 انما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة فلا جرم قدم ذكر الاصول على الفروع
 (الثالث) ان كل ما في الارض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل في الانسان وقد حصل في الانسان
 من الدلائل ما لم يحصل فيهما الا ان الانسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل وكل ذلك مما لا يقدر
 عليه أحد سوى الله تعالى فلما كانت وجوه الدلائل له ههنا أنتم - كان أولى بالتقديم واعلم اننا ذكرنا
 السبب في الترتيب فلندكر ما في كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع (المسئلة الرابعة) اعلم انه سبحانه

وتعالى ذكره. انه جعل الارض فراشا ونظيره قوله أم من جعل الارض فراشا وجعل خلالها أنهارا
وقوله الذي جعل لكم الارض مهادا واعلم ان كون الارض فراشا مشروط بأمر (الشرط الاول) كونها
ساكنة وذلك لانها لو كانت متحركة لكانت حركتها بما بالاستقامة أو بالاستدارة فان كانت بالاستقامة
لما كانت فراشا للناس على الإطلاق لان من طفر من موضع عال كان يجب أن لا يصل الى الارض لان الارض
هاوية وذلك لان الانسان هاوى والارض أثقل من الانسان والثقلان اذا نزل كان أثقلهما أسرعهما والباطل
لا يبطئ الا سرع فكان يجب أن لا يصل الانسان الى الارض فثبت انهم لو كانت هاوية لما كانت فراشا أما
لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل ارتفاعها لان حركة الارض مثلا اذا كانت الى المشرق والانسان يريد
أن يتحرك الى جانب المغرب ولا شك ان حركة الارض أسرع فكان يجب أن يبقى الانسان على مكانه وأنه
لا يمكنه الوصول الى حيث يريد فلما أمكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي
ساكنة ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه (أحدها) ان الارض لا تميل اليها من جانب السفلى وإذا
كان كذلك لم يكن لها مهبوط فلا تنزل وهذا ما سلمنا ثبت بالدليل تنافي الاجسام (وثانيها) الذين سلوا اتناهي
الاجسام قالوا الارض ليست بكرة بل هي كصفت كرة وحدبها فوق وسطها أسفل وذلك السطح موضوع
على الماء والهواء ومن شأن الثقل اذا انبسط أن يندغم على الماء والهواء مثل الرصاصة قائم اذا انبسطت
طقت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل لوجهين (الاول) ان البعث عن سبب وقوف الماء والهواء
كالبعث عن سبب وقوف الارض (الثاني) لم يصار ذلك الجانب من الارض منبسطة حتى وقف على الماء
وصار هذا الجانب متحديا (وثالثها) الذين قالوا سبب سكوت الارض جذب الفلك لها من كل
الجوانب فلم يكن انجذابها الى بعض الجوانب أولى من بعض فثبت في الوسط وهذا باطل لوجهين (الاول)
ان الاضغر أسرع انجذابا من الاكبر فبالذرة لا تنجذب الى الفلك (الثاني) الاقرب أولى
بالانجذاب فالذرة المقذوفة الى فوق أولى بالانجذاب وكان يجب أن لا تعود (ورابعها) قول من جعل
سبب كونها دفع الفلك لها من كل الجوانب كما اذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم ادير القنينة على قطبها
ادارة سريعة فانه ينفذ التراب في وسط القنينة لتساوي الدفع من كل الجوانب وهذا أيضا باطل من وجوه
خمس (الاول) الدفع اذا بلغ في القوة الى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد فندا (الثاني) ما بال هذا
الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعينها (الثالث) ما باله لم يجعل انجذابها الى المغرب أسهل
من انجذابها الى المشرق (الرابع) يجب أن يكون الثقل كلما كان أعظم أن تكون حركته أبطأ لان
من الاستدعاء أسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء أبعث عن الفلك (وخامسها) ان الارض
بالطبع تطلب وسط الفلك وهو قول ارسطاطاليس وجهه وانابعه وهذا أيضا ضعيف لان الاجسام
متساوية في الجسمية فاختصاص البعض بالصفة التي لا جملها تطلب تلك الحالة لا بد وأن يكون جائزا فيقتصر
فيه الى افعال المختار (وسادسها) قال أبو هاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة
والنصف الاعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتمادان فلم يزل الوقوف (والسؤال عليه) ان اختصاص كل
واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن الا بالافعال المختارة فثبت بما ذكرنا ان سكوت الارض ليس الا
من الله تعالى وعند هذا نقول انظر الى الارض لتعرف انها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها
أما ان العلاقة فوقها فتشاهدة على انها لو كانت متعلقة بعلاقة لاحتاجت العلاقة الى علاقة أخرى لا الى
نهاية وبهذا الوجه ثبت انه لا دعامة تحتها فعلمنا انه لا بد من عسك يسكنها بقدرته واختياره وهذا قال تعالى
ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا وإن زالتا أن أمسكهما من أحد من بعده (الشرط الثاني) في كون
الارض فراشا ان لا تكون في غاية الصلابة كالخجر فان النوم والمشي عليه مما يؤلم البدن وأيضا لو كانت
الارض من الذهب مثلا لتعدرت الزراعة عليها ولا يمكن انحاء الانبيسة منه لتعذر حفرها وتركيبها كما يبراد

وأن لا يكون في غاية اللين كالماء الذي تقوس فيه الرجل (الشرط الثالث) أن لا يكون في غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فإنه لا يتسكن من الكواكب والنجوم فكان يبرد حتى لا يكون فيه كونه أغبر ليستقر النور عليه فيتسكن فيصلح أن يكون فراشا للحيوانات (الشرط الرابع) أن تكون بارزة من الماء لان طبع الارض أن يكون غائما في الماء فكان يجب أن تكون البحار محيطة بالارض ولو كانت كذلك لما كانت فراشا لنا ومن الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا أن لا تكون كرة حتى صلحت لان تكون فراشا لنا ومن الناس من زعم ان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها واستدل بهذه الآية على ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في إمكان الاستقرار عليه والذي يزيد تقرير ان الجبال أو تداد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها هذا أولى والله أعلم (المسئلة الخامسة) في سائر منافع الارض وصفاتها (فالمسئلة الاولى) الاشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والاثمار العلوية والسفلية لا يعلم تفصيلها الا الله (الثانية) أن يتخمر الرطب به فيحصل الخسك في أبدان المركبات (الثالثة) اختلاف بقاع الارض فمن أرض رخوة وصلبة ورملة وسبعة وحرّة وهي قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات وقال والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذي خبت لا يخرج الا تكدا (الرابعة) اختلاف ألوانها فأحمر وأبيض وأسود ورمادي اللون وأغبر على ما قال تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرايب سود (الخامسة) انصداعها بالنبات قال تعالى والارض ذات الصدع (السادسة) كونها خازنة للماء المنزل من السماء واليه الاشارة بقوله تعالى فأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكاه في الارض وانا على ذهاب به لقادرون وقوله قل أرايتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بما معين (السابعة) العيون والانهار والعظام التي فيها واليه الاشارة بقوله وجعل فيها روافي وأنهارا (الثامنة) ما فيها من المعادن والفلزات واليه الاشارة بقوله تعالى والارض مددناها وألقينا فيها روافي وأثبتنا فيها من كل شئ موزون ثم بين بعد ذلك تمام البيان فقال وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم (التاسعة) الخبأ الذي تخزجه الارض من الحب والنوى قال تعالى ان الله فالتق الحب والنوى وقال يخرج الخبأ في السموات والارض ثم ان الارض لها طبع أكرم لانك تدفع اليها حبة واحدة وهي ترده عليك سبعة مائة كمثل حبة أثبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة (العاشر) حياتها بعد موتها قال تعالى أولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زراعا وقال وآية لهم الارض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنها يأكلون (الحادية عشر) ما عليها من الدواب المختلفة الالوان والصور والخلق واليه الاشارة بقوله خلق السموات بغير عمد تردها والقي في الارض روافي أن عبدكم وبث فيها من كل دابة (الثانية عشرة) ما فيها من النبات المختلف ألوانه وأنواعه ومنافعه واليه الاشارة بقوله وأثبتنا فيها من كل زوج هيج فاختلف ألوانها دلالة واختلاف طعومها دلالة واختلاف روافيها دلالة فيها قوت البشر ومنها قوت البهائم كما قال كاوا وارعوا أنعامكم أما مطعوم البشر فمما الطعام ومنها الادم ومنها الدواب والسمك وأيضا فمما أكسوة البشر لان الكسوة أمان نباتية وهي القطن والكتان وأما حيوانية وهي السمور والصوف والابرسم والجلود وهي من الحيوانات التي بها الله تعالى في الارض فالمطعوم من الارض والملبوس من الارض ثم قال ويخلق ما لا تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ثم انه سبحانه وتعالى جعل الارض سائرة لقبائلكم بعد مماتك فقال ألم نجعل الارض كفاتا أحياء وأمواتا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم انه سبحانه وتعالى جع هذه المنافع العظيمة للسماء والارض فقال ونخرج لكم مافي السموات وما في الارض (الثالثة عشرة) ما فيها من الاجبار المختلفة في مغارها ما يصلح لازمة فتجعل قصور الخراف وفي كبارها ما يتخذ للابنية فانظر الى الحجر الذي تستخرج النار منه مع كثرة وانظر الى الباقوت الا حرمع عزه ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقر وقلة النفع بهذا الشريف (الرابعة عشرة) ما أودع الله تعالى

فيها من المعادن الشريفة ~~ك~~ الذهب والفضة ثم تأمل فان البشر استخراجوا الحرف الدقيقة والصنائع
 الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزوا الطير من أوج الهواء ثم عجزوا عن إيجاد الذهب
 والفضة والسبب فيه انه لا فائدة في وجودهما الا للثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة فالقادر على
 إيجاد ما يطل هذه الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بيا مسدودا اظهارا لهذه الحكمة وإبقاء لهذه
 النعمة ولذلك فان ما لا مضرمة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا بمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس والزجاج
 من الرمل واذا تأمل العاقل في هذه اللطائف والجبابرة اضطر في افتقار هذه التدابير الى صانع حكيم
 مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا (الخامسة عشرة) كثرة ما يوجد على الجبال
 والاراضي من الاشجار التي تصلح للبناء والسقف ثم الحطب وما أشد الحاجة اليه في الخبز والطبخ وقد نبه الله
 تعالى على دلائل الارض ومنافعها بألفاظ لا يبلغها البلاغ ويحجز عنها القصد فقال وهو الذي مد الارض
 وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها أزواجين اثنين وما لا تدرى العظيمة كالنمل وسيحون
 ويجيئون والقرات ومنها الصغار وهي كثيرة وكما تتحمل مياهها عذبة للسقي والزراعة وسائر الفوائد
 (المسألة السادسة) في ان السماء أفضل أم الارض قال بعضهم السماء أفضل لوجوده (أحدها) ان
 السماء متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها أحد (وثانيها) لما أنى آدم عليه السلام في الجنة بتلك
 المعصية قبل له اهبطن من الجنة وقال الله تعالى لا يسكن في جوارى من عصاني (وثالثها) قوله تعالى وجعلنا
 السماء سقفا محفوظا وقوله تبارك الذي جعل في السماء رجاء ولم يذكر في الارض مثل ذلك (ورابعها) ان في
 أكثر الامور دكر السماء مقدما على الارض في الذكرو قال آخرون بل الارض أفضل لوجوده ا انه تعالى
 وصف بقاعا من الارض بالبركة بقوله ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة مبارك ~~ب~~ في البقعة المباركة
 من الشجرة ~~ج~~ الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله ~~د~~ وصف أرض الشام بالبركة فقال مشارق
 الارض ومغاربها التي باركنا فيها (وخامسها) وصف جلة الارض بالبركة فقال قل أنتم لتكفرون الى
 قوله وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها فان قيل وأي بركة في الفلوات الخالية والمضاو والمهلكة قلنا
 انهم اسما كن للوحوش ومرعاهما ثم انهم اسما كن للناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال تعالى وفي
 الارض آيات للموقنين وهذه الايات وان كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم يتفقه بها الا الموقنون جعلها
 آيات للموقنين تشريفا لهم كما قال هدى للمؤمنين (وسادسها) انه سبحانه وتعالى خلق الانبياء المكرمين من
 الارض على ما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ولم يخلقنا من السموات شيئا لانه قال وجعلنا السماء سقفا
 محفوظا (وسابعها) ان الله تعالى أكرم نبيه بها فجعل كلها مسجدا لله وجعل ترابها طهورا
 أما قوله والسماء بناء فبني مسائل (المسألة الاولى) انه تعالى ذكر أمر السموات والارض في كتابه في
 مواضع ولا شك ان أكثر ذكر الله تعالى من ذكر السموات والارض يدل على عظم شأنهما وعلى أن له
 سبحانه وتعالى فيهما ما أمر از اعظيمة وحكما بالغة لا يصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم (المسألة الثانية)
 في فضائل السماء وهي من وجوه (الاول) ان الله تعالى زينها بسبعة أشياء بالمصابيح ولقد زيننا السماء
 الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فبين نور وبالشمس وجعل الشمس سر اجا بالعرش رب العرش العظيم
 وبالكسبي وسع كرسيه السموات والارض وباللوح في لوح محفوظ وبالقلم نون والقلم فهذه سبعة ثلاثة منها
 ظاهرة وأربعة خفية ثبتت بالدلائل السمعية من الآيات والاخبار (الثاني) انه تعالى سمى السموات بأسماء
 تدل على عظم شأنها سما وسقفا محفوظا وسبعاء طبعا وسبعاء عبادا ثم ذكر عاقبة أمرها فقال واذا السماء
 غرجت واذا السماء كشطت يوم نظوي السماء يوم تكون السماء كالمهل يوم تور السماء موراف كانت ورده
 كانهان وذ كرمبدا في آيتين فقال ثم استوى الى السماء وهو دخان وقال أولم ير الذين كفروا ان السموات
 والارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا الاسمعةما الشديد في كيفية حدوثهما وفتقنا ما يدل على انه سبحانه
 خلقهما بالحكمة البالغة على ما قال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا (والثالث)

الله تعالى جعل السماء قبة الدعاء فلا يدي ترفع اليها والوجوه تتوجه نحوها وهي منزل الانوار ومحل الصفا
 والاضواء والمجاهرة والعصمة عن الخلل والفساد (الرابع) قال بعضهم السموات والارضون على
 صفتين فالسموات مؤثرة غير متأثرة والارضون متأثرة غير مؤثرة والمؤثر اثر في من القابل فلهذا السبب
 قدم ذكر السموات على الارض في الاكثر وايضا في أصل اثر الامر ذكر السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ
 الواحد فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتغير مطارح
 الشعاعات وأما الارض فقابلها فكانت الارض الواحدة كافية (الخامس) تفكر في لون السماء وما
 فيه من صواب التدبير فان هذا اللون أشد الالوان موافقة للبصر وقوية له حتى ان الاطباء يأمرؤن من
 أصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء ملونا بهذا اللون الأزرق لتنقش
 به الابصار الناظرة اليها فهو سبحانه وتعالى جعل لونها أنفع الالوان وهو المستنير وشكلها أفضل الاشكال
 وهو المستدير ولهذا قال أولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بيناها ورزيناها وما لها من فروج يعني ما فيها
 فصول ولو كانت سقفا غير محيط بالارض لكانت الفروج حاصلة (المسئلة الثالثة) في بيان فضائل السماء
 وبيان فضائل ما فيها وهي الشمس والقمر والنجوم أما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها فلو لا ذلك لظلم
 أمر العالم كله فكيف كان الناس يسعون في معاشهم ثم المنفعة في طلوع الشمس ظاهرة ولكن تأمل
 النفع في غروبها فلو لا غروبها لم يكن للناس هدو ولا قرار مع احتياجهم الى الهدو والقرار لتحصيل الراحة
 وانبعاث القوة الهائلة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء على ما قال تعالى وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه
 وانما لم يصبروا أيضا فلو لا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال وجعلنا الليل
 لباسا وجعلنا النهار معاشا (والثالث) انه لو لا الغروب لكانت الارض تسمى بشروق الشمس عليها
 حتى يحترق كل من عليها من حيوان ونبات ما عليها من نبات على ما قال ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء
 لجعله ساكنا فاستمعوا له وانصتوا لعلهم يرجعون فلو لم يمتد الظل على تضادها ما متعاين
 بيت بعد ارجحهم ثم يرفع عنهم ليل مستقرة واوبس ترهبوا فأنصروا والنور والظلمة على تضادها ما متعاين
 متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها أما ارتفاع الشمس وانخفاضها فقد
 جعله الله تعالى سببا لا قامة القصول الاربعة في الشتاء فغور الحرارة في الشجر والنبات فينبول منه مواد
 الثمار ويلطف الهواء ويكثر السحاب والمطر ويقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية
 في البواطن وفي الربيع تحرك الطبايع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات وينور الشجر ويخرج
 الحيوان للسفاد وفي الصيف يستخدم الهواء فتضج الثمار وتحل فصول الابدان وينجب وجه الارض ويتبأ
 للنبات والعمارة وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الابدان قليلا قليلا الى الشتاء فانه ان وقع الانتقال
 دفعة واحدة هلك الابدان وفسدت وأما حركة الشمس فتأمل في منافعها فانها لو كانت واقفة في موضع
 واحد لاشتدت سخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في سائر المواضع لكننا اطالع في أول النهار من المشرق
 فتمع على ما يحداه من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي الى المغرب فتشرق
 على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا وياخذ حظا من شعاع الشمس وأيضا كان الله تعالى
 يقول لو وقت في جانب الشرق والذي قد رفع بناءه على كوة الفقير فكان لا يصل النور الى الفقير لكنه تعالى
 يقول ان كان الغنى منه نور الشمس فأنا أدير الفلك وأديرها عليه حتى يأخذ الفقير نصيبه وأما منافع سبلها
 في حركتها عن خط الاستواء فتقول لو لم تكن للكواكب حركة في الميل لكان التأثير مخصوصا ببقعة واحدة
 فكان سائر الجوانب يتخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك
 الكثيفة واحدة فان كانت حارة أفتت الرطوبات واحالتها الى النارية ولم تتكون المولدات فيكون الموضع
 المحاذي لمركز الكواكب على كيفية وخط ما لا يجازيه على كيفية أخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية
 متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه الهواء والحجاجة وفي موضع اخر صيف دائم يوجب

الاستراق وفي موضع آخر يبع أو خريف لا يتم فيه النضج ولولم يكن عودات متتالية وكانت الكواكب
تتجوز بطيئاً السكان الميل قليل المنفعة وكان التأثير شديد الافراط وكان يعرض قريبا عما لم يكن ميل ولو كانت
الكواكب أسرع حركة من هذه لما كانت المنافع وما عت فاما اذا كان هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة
ثم تنتقل الى جهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى في كل جهة برهة من الدهر ثم بذلك تأثيره وكنز منفعته
فسبحان الخالق المدير بالحكمة السالفة والقدرة الغير المتناهية هذا أما القمر وهو المسمى بابنة الليل
فاعلم انه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبه مصلحة وجعل طلوعه في وقت مصلحة وغروبه في وقت آخر
مصلحة أما غروبه ففيعتق ان هرب من عدوه فيستره الليل يخفيه فلا يلحقه طالب فينجو ولولا الظلام لادركه
العدو وهو المراد من قول المتنبي

وكم لظلام الليل عندي من يد • تخبر أن المانوية ككذب

وأما طلوعه ففيعتق ان ضل عنه شيء أخفاء الظلام وأظهره القمر ومن الحكايات ان اعراسا نام عن جله
لما نفضقه فلما طلع القمر وجدته فنظر الى القمر وقال ان الله صورك وتورك وعلى البروج دورك فاذا شاء
تورك واذا شاء كورك فلا أعلم من يد أسأله لك واثن أهديت الى سرور اهدى الله اليك نورا ثم أنشأ
يقول

ماذا أقول وقولي فيك ذو قصر • وقد كفيتني التفصيل والجمال

ان قلت لازت مرفوعا فانت كذا • أو قلت زائد ربي فهو قد فعل
ولقد كان في العرب من يذم القمر ويقول القمر يقرب الاجل ويضخ السارق ويدرك الهارب ويهتك
العاشق ويبي الدكان ويهرم الشبان وينسي ذكر الاحباب ويقرب الدين ويدني الحين وكان فيهم أيضا
من يفضل القمر على الشمس من وجوه (أحدها) ان القمر مذكر والشمس مؤنث فكأن المتنبي طعن
فيه بقوله

فما التأتيت لاسم الشمس عيب • ولا التذكر بخير لالهلال

(وثانيها) انهم قالوا القمر ان جعلوا الشمس تابعة للقمر ومنهم من فضل الشمس على القمر بأن الله تعالى
قدمها على القمر في قوله الشمس والقمر بحسبان والشمس وضحاها والقمر اذا تالها الا ان هذه الحجة منقوضة
بقوله فتكم كافر ومنكم مؤمن وقال لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة وقال خلق الموت والحياة
والذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قال تعالى وهو
الجنوبي وطالعة لا تغرب كالشمالية ومنها ما يغرب تارة ويطلع أخرى وأيضاً منها نوابت ومنها سيارات ومنها
شرقية ومنها غربية والكلام فيها طويل أما الذي تدعيه الفلاسفة من معرفة الاجرام والابعاد فمدح
عنك بحر ارض فيه السوايح • قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد الا من ارضى من رسول وقال
وما أوتيتم من العلم الا قليلاً وقال ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب وقال ما أشهدكم خلق
السعوات والارض ولا خلق أنفسهم فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرين على معرفة
أبعاد الاشياء عنهم والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك قال قائلهم
واعرف ما في اليوم والامس قبله • وليكني عن علم ما في غد هي

وقال لبند

فوالله ما تدري الضوارب بالحصى • ولا زاجرات الطير ما الله صانع

(المسئلة الرابعة) في شرح كون السماء بناء قال الملاحظ اذا تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعد
فيه كل ما يحتاج اليه فالسمااء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالسباط والنجوم منورة كالناساب

والإنسان كإلك البيت المنصرف فيه وضروب النبات مهياً لما نفعه وضروب الحيوان مصروفة في مصالحه
فهذه جملة واضحة دالة على أن العالم مخلوق بشديد كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية
والله أعلم أما قوله تعالى وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فاعلم أن الله تعالى لما خلق
الأرض وكانت كالصدف والدارة المودعة فيه آدم وأولاده ثم علم الله أصناف حاجاتهم فكانه قال يا آدم
لا أوجعك إلى شيء غير هذه الأرض التي هي لك كالاتم فقال أنا صيبت الماء صباً ثم شققتنا الأرض شقاً فانظر
يا عبدي أن أعز الأشياء عندك الذهب والفضة ولو أني خلقت الأرض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها
هذه المنافع ثم أني جعلت هذه الأشياء في هذه الدنيا مع أنها يجب فكيف الحال في الجنة فالجواب أن الأرض
أتمك بل أشفق من الآثم لأن الآثم تسبب لك لو نأوا واحداً من اللبن والأرض تطعمك كذا وكذا لو نأوا من الأظعمة
ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم معنا نردكم إلى هذه الآثم وهذا ليس بوعيد لأن المرء لا يوعد بأمره وذلك لأن
مكانك من الآثم التي ولدتك أضيق من مكانك من الأرض ثم أنك كنت في بطن الآثم تسعة أشهر فما مسك
جوع ولا عطش فكيف إذا دخلت بطن الآثم الكبير وليسكن الشرط أن تدخل بطن هذه الآثم الكبرى
كما كنت في بطن الآثم الصغرى لأنك حين كنت في بطن الآثم الصغرى ما كانت لك زلة فضلاً من أن تكون لك
كبيرة بل كنت مطيعاً لله بحيث دعاك مرة إلى الخروج إلى الدنيا فخرجت إليها بالرأس طاعة منك لربك
واليوم يدعوك سبعين مرة إلى الصلاة فلا تجيبه برجلك واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر الأرض والسماء
بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الأرض والاخراج به من بطنها الأشياء النسل
الحاصل من الحيوان ومن أنواع الثمار رزقاً للبني آدم ليعتدروا في أنفسهم وفي أحوال ما فوقهم وما تحته
ويعرفوا أن شيئاً من هذه الأشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها إلا من كان مخالقاً لها في الذات والصفات
وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى وهما سؤالات (السؤال الأول) هل تقولون إن الله تعالى
هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء إليها بجمري العبادة أو تقولون إن الله تعالى خلق في الماء طبيعة
مؤثرة وفي الأرض طبيعة قابلة فاذا اجتمع حصل الأثر من تلك القوى التي خلقها الله تعالى والجواب
لا شك أن على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم وأما التفصيل فنقول لا شك أن الله تعالى قادر على خلق هذه
الثمار ابتداءً من غير هذه الوسائط لأن الثمرة لا معنى لها إلا الجسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة والجسم
قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداءً لأن المحقق للمقدورية أما الحدوث أو الإمكان
وأماهما وعلى التقديرات فإنه يلزم أن يكون الله تعالى قادراً على خلق هذه الأجزاء في الجسم ابتداءً
بدون هذه الوسائط وما يؤكده هذا الدليل العقلي من الدلائل العقلية ما ورد الخبر بأنه تعالى يخلق نعيم أهل
الجنة لهم ثمانية من غير هذه الوسائط إلا أن نقول قدرته على خلقها ابتداءً لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق
هذه القوى المؤثرة والقابلة في الأجسام وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين أنكار ذلك ولا بد فيه من دليل
(السؤال الثاني) لما كان قادراً على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فما الحكمة في خلقها بهذه الوسائط
في هذه المدة الطويلة والجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ذكرنا من الحكم المفصلة وجوبها
(أحدها) إنه تعالى إنما أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك الأعلى ترتيباً وتدرجاً لأن المكافئين إذا تحمّلوا
المشقة في الحرب والجرس طلبوا الثمرات وكذا أن أنفسهم في ذلك حالاً بعد حال علموا أنهم لما احتجوا إلى تحمل
هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية فلا ينبغي لهم أو مشاق أقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الآخروية
التي هي أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى وصار هذا كما قلنا أنه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول
الدواء لكنه أجرى عادته بتوقيفه عليه لأنه إذا تحمّل مرارة الأدوية دفعا لضرر المرض فلا ينبغي له مشاق
التسكين دفعا لضرر العقاب كان أولى (وثانيها) أنه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم
الضروري بأسنادها إلى القادر والحكيم وذلك كما لنا في التكليف والابتلاء أما لو خلقها بهذه الوسائط لفت
بفتنة التكلف في إسنادها إلى السادر إلى تطرد قبي وفكر غامض فيستوجب الثواب واللهذا قيل ولا

الأسباب لما ارتاب مرتاب (ومثالها) انه ربما كان للملائكة ولاهل الاستبصار وغير في ذلك وافكار صافية
 (السؤال الثالث) قوله وأزل من السماء ماء يقتضى نزول المطر من السماء وليس الامر كذلك فان
 الامطار انما تتولد من أبخرة ترتفع من الارض وتصل اعلى الطبقة الباردة من الهواء فتجسم مع هنالك
 بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو الممار والجواب من وجوه (أحدها) ان السماء انما سميت
 سماء لسماها فكل ما سماه فهو سما فاذ انزل من السحاب فقد نزل من السماء (وثانيها) ان الحرز لا تارة
 تلك الاجزاء الرطبة من عمق الارض الاجزاء الرطبة أنزل من السماء ماء (ومثالها) ان قول الله هو الصدق
 وقد أخبر الله تعالى ينزل المطر من السماء فاذا علمنا انه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل
 من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض (السؤال الرابع) ما معنى من في قوله من الثمرات
 الجواب فيه وجهان (أحدهما) التبعيض لان المنكرين أعنى ماورز فاكتشفانه وقد قصد بتكثيرهما
 معنى البعوضة فكانه قيل وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم
 (والثاني) أن يكون البيان كقولك أنفق من الدراهم انفاقا فان قيل فبم اتسب رزقا قلنا ان كان من
 للتبعيض كان اتصافه بأنه مفعول له وان كانت مبينة كان مفعولا لا يخرج (السؤال الخامس) الثمر
 المخرج عماء السماء كثير فلم يقل الثمرات دون الثمرات الجواب تنبيه على قلته ثمار الدنيا وثمارها
 بتعظيم امر الآخرة والله أعلم أما قوله تعالى فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ففيه سوالات (السؤال
 الاول) بم يتعلق قوله فلا تجعلوا الجواب فيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يتعلق بالامرأى اعبدوا فلا
 تجعلوا لله أندادا فان أصل العبادة وأساسها التوحيد (وثانيها) بعلل والمعنى خلعتكم لكي تتقوا
 وتحذروا عقابه فلا تتبعوا له تلافاه من أعظم موجبات العقاب (ومثالها) بقوله الذي جعل لكم الارض
 فراشا أى هو الذى خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء (السؤال الثاني) ما اللب الجواب
 انه المثل المازع وما ددت الرجل نافرته من تذبذبه اذا انفركا كل واحد من التدين بشاة صاحبه أى ينافره
 ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تتازع الله قلنا لما عبدوها وهو آلهة أشبهت حالهم حال من
 يعتقد ان آلهة قادرة على منازعته فبطل اسم ذلك على سبيل التكم وكما تم بلفظ التذشيع عليهم بأنهم
 جعلوا أندادا كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له تذبذبه وقرأ محمد بن السميع فلا تجعلوا لله ندا (السؤال الثالث)
 ما معنى وأنتم تعلمون الجواب معناه انكم لكمال عقولكم تعلمون ان هذه الاشياء لا يصح جعلها أندادا لله
 تعالى فلا تتقوا ذلك فان القول القبيح من علم قبيح يكون أقبح وهما مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه
 ليس في العالم أحد يشبه الله شريكا سابو به في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة وهذا علم يوجد الى الآن
 لكن النسوية يثبتون الهين أحد هما حليم يفعل الخير والثاني سفيف يفعل الشر وأما اتخاذهم عبودى الله
 تعالى ففي الذاهبين الى ذلك كثرة (الفرق الاول) عبدة الكواكب وهم الصابئة فأنهم يقولون ان الله
 تعالى خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب هي المديرات لهذا العالم فالواجب علينا أن نعبد الكواكب
 والكواكب تعبد الله تعالى (والفرق الثاني) النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام (والفرق
 الثالث) عبدة الاوثان واعلم انه لا دين أقدم من دين عبدة الاوثان وذلك لان أقدم الانبياء الذين نقل اليها
 تاريخهم هو نوح عليه السلام وهو انما جاء بالذ عليهم على ما أخبر الله تعالى عن قومه في قوله وقالوا لا تذرن
 آلهتكم ولا تذرن دؤالا ولا سوا عا ولا يغوث ويعوق ونسر فاعلمنا ان هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح
 عليه السلام وهي باقية الى الآن بل أكثر أهل العالم مستترون على هذه المقالة والدين والمذهب الذى هذا
 شأنه يستحيل أن يكون بحيث يعرف فساد بالضرورة لكن العلم بأن هذا الجبر المنحوت في هذه الساعة ليس
 هو الذى خلقه وخلق السموات والارض علم ضرورى فيستحيل اطباق الجمع العظيم عليه فوجب أن يكون
 لعبدة الاوثان عرض آخر سوى ذلك والعلما ذكر واثبه وجوها (أحدها) ما ذكره أبو عمر جعفر بن محمد
 النخعي الجنى في بعض مصنفاته ان كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته وبعته قدون ان الله

تعالى جسم وذو صورة كائن ما يكون من الضرور وكذا حال الملائكة أيضا في صورهم الحسنة وانهم
 كلهم قد اجتمعوا عند السماء وان الواجب عليهم ان يصوغوا تماثيل أنيقة لمنظر حسنة الروائع على الهيئة التي
 كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة فيعكفون على عبادتها فاصدين طلب الرافى الى الله تعالى وملائكته
 فان صرح ما ذكره أبو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد الشبه (وثانيها) ما ذكره أكثر العلماء وهو
 ان الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم مربوطه بتغيرات أحوال الكواكب فان يحب قرب الشمس
 وبعد ما عن سمت الرأس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا أحوال سائر
 الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والحسنة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوارع الناس فلما اعتقدوا
 ذلك بالغوا في تعظيمها فثم من اعتقد انها أشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم
 ومنهم من اعتقد انها مخلوقة للاله الا كبرهم الخلق له هذا العالم فلاتولون اعتقدوا انها هي الاله
 ومنهم من اعتقد انها هي الوسائط بين الله تعالى وبين البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع
 في الحقيقة والفريق الثاني انهم هي الوسائط بين الاله والافان في الحقيقة عبادة الكواكب (وثالثها) ان أصحاب
 الالهات لما رأوا الكواكب مستمرة في أكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها أصناما وأقبلوا على عبادتها
 فاصدين تلك العبادات تلك الاجرام العالية ومتميزة بين الاله وأشباحها الغريبة ثم لما طالت المدة الغرأ ذكر
 الكواكب وتجزؤوا لعبادة تلك التماثيل فهو لا في الحقيقة عبادة الكواكب (وثالثها) ان أصحاب
 الاحكام كانوا يعينون أوثاناً في السنن المتطاولة نحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسماً في ذلك
 الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في أحوال مخصوصة نحو السعادة والنصب ودفع الآفات وكانوا اذا
 اتخذوا ذلك الطلسم عظموه واعتقادهم انهم ينتفعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة
 ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الامر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة بما مل الامر (ورابعها) انه متى
 مات منهم رجل كبره يعتقدون في انه بحجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى على ما أخبر الله
 صوره يعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعاً لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما أخبر الله
 تعالى عنهم هذه المقالة في قوله هو لا شفعاؤنا عند الله (وخامسها) لعلمهم اتخذوها محارب لصواتهم
 وطاعتهم ويسجدون اليها لالهها كما اناسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من
 القوم انه يجب عبادتها (وسادسها) لعلمهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جوارح حلول الرب فيها فعبدوها
 على هذا التأويل فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة
 العقل (المسئلة الثانية) فان قال قائل لما رجع حامل مذهب عبادة الاوثان الى هذه الوجوه التي
 ذكرتموها نحن أين يلزم من اثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الاوثان الجواب قلنا انه تعالى انما عليه على
 كون الارض والسماء مخلوقين بما ينان الارض والسماء يشاكران سائر الاجسام في الجسمية فلا بد
 وأن يكون اختصاص كل واحد منهم بما يختص به من الاشكال والصفات والاختيار فيخصيص مختص
 وبين ان ذلك المختص لو كان جسم لا يقتضيه أيضاً الى مختص آخر فوجب أن لا يكون جسماً اذا ثبت هذا
 فتقول أما قول من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد الشبه فلما دللتنا على نفي الجسمية
 فقد بطل قوله وأما القول الثاني وهو ان هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما أثبتنا الدلالة على ان كل
 جسم فانه يقتضيه انما في انصافه بكل ما انصف به الى الفاعل المختار بطل كونها آلهة وثبت انها عبيد لأرباب
 وأما القول الثالث وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضاً لان تأثير الطلسمات انما يكون بواسطة
 قوى الكواكب فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قوله وأما القول الرابع والخامس
 فليس في العقل ما يوجب أو يوجب لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه وأما القول السادس فهو
 أيضاً بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا ان اقامة الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المنزه عن الجسمية
 يبطل القول بعبادة الاوثان على كل التأويلات والله أعلم (المسئلة الثالثة) اعلم ان اليونانيين كانوا قبل
 خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة بأسماء القوى الروحية والاجرام النيرة واتخذوها

معبوداتهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهي عندهم الامر الالهى وهيكل العقل الصريح وهيكل
 السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورات كلها وكان هيكل زحل مستديرا وهيكل المشتري مثلثا
 وهيكل المريخ مستطिला وهيكل الشمس مربعيا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع وهيكل عطارد
 مثلثا في جوفه مستطيل وهيكل القمر مثلثا في جوفه مربع ان عروبن لم يأتى بالاسناد قومه وترأس
 على طبقاتهم وولى امر البيت الحرام انفقته لفسرة الى الملقا فرأى قوم ما يعبدون الاصنام فسألهم عنها
 فقالوا هذه آرباب نستعصم بها فنصروا ونسحق بها فانسق في فالتبس اليهم أن يكرموا به واحد منهم فاعطوه الصنم
 المعروف بهل فصار به الى مكة ووضع في الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه وذلك في أول ملك سابور ذي
 الاكاف واعلم ان من بيوت الاصنام المشهورة عند ان الذي بناه الفصحى على اسم الزهرة بمدينة صنعاء
 وخربة عثمان بن عفان ومنها نوبهار بل الذي بناه منوشهر الملك على اسم المقدس ثم كان لقبائل العرب
 أو ثمان معروفة بمثل وذبدومة الجندل لكب وسواح لبنى هذيل ويعوث لبنى مذبح ويعوث همدان ونسر
 بأرض حمير لذي السكراع واللات بالطائف للثقيف ومناة يثرب للجزع والعزى لمكة بنواحي مكة وأساف
 ونائلة على الصفا والمروة وهك كان قصي جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم
 الى عبادة الله تعالى وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذي يقول

أربا واحدا أم ألف رب * أدن اذا تقسمت الامور

ترك اللات والعزى جميعا * كذلك يفعل الرجل البصير

(الكلام في النبوة) قوله تعالى (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا) فأنوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم

من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا وان تفعلوا فانقروا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت
 للكافرين) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أقام الدلائل القاهرة على
 اثبات الصانع وأبطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين
 جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول وقول المشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله الا من
 القرآن والاخبار ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على كونه القرآن معجزا أقام الدلالة
 على كونه معجزا واعلم ان كونه معجزا يمكن بسلته من طريقين (الاول) أن يقال ان هذا القرآن لا يحلو
 بحاله من أحد وجوه ثلاثة اما أن يكون مساويا للشائر كلام الفصحاء أو زائدا على سائر كلام الفصحاء
 بقدر لا يتقضى العادة أو زائدا عليه بقدر يتقضى العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وانما قلنا
 انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأو بجمل سورة منه اما مجتبعين أو منفردين فان
 وقع التنزع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزعمون الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج
 لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في محبة ابطال امره في الغاية حتى
 بذلوا النفوس والاموال وارتركبوا ضربا من المالك والمحن وكانوا في محبة ابطال امره في الغاية حتى
 فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدح في قوله والمعارضة أقوى القوادح فلما لم يأو ايها علمنا
 عجزهم عنها فثبت ان القرآن لا يعامل قولهم وان التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو اذن
 في معرفة التوحيد بالتقليد فكذلك في معرفة النبوة لم يكن بالتقليد واعلم انه قد اجتمع في القرآن وجوه
 كثيرة تقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فانه في الفصاحة بالغ النهاية التي لا غاية لها وراعا ما قد دل ذلك على
 كونه معجزا (أحدها) ان فصاحة العرب أحسن من فصاحة المشاهدات مثل وصف بعير أوفرس
 أو جارية أو ملك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو وصف غارة وليس في القرآن من هذا الاشياء شيء فكذلك
 يجب أن لا تحصل فيه الالفاظ الفصيحة التي انفق العرب عليها في كلامهم (وثانيها) أنه تعالى راعى
 فيه طريقة الصدق وتبرزه عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيدا

ألا ترى أن إبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلم أنزل شعرهما ولم يكن شعرهما ما الأسلام في الجودة
 كشعرهما الباهي وإن الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحاً كما ترى (وثالثهما)
 أن الكلام الفصح والشعر الفصح إنما يتفق في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك وليس
 كذلك القرآن لأنه كله فصيح بحيث يجوز الخلق عنه كما يجوز عن جملته (ورابعها) أن كل من قال شعراً
 فصيحاً في وصف شيء فإنه إذا كثره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الأول وفي القرآن
 التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً (وخامسها) أنه اقتصر
 على إيجاب العبادات وتحريم القبايح والحث على مكارم الأخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة وأمثال
 هذه الكلمات فوجب تطيل الفصاحة (وسادسها) أنهم قالوا إن شعراً مرئ القيس يحسن عند الطرب
 وذكر النساء وصفة الخيل وشعر النابغة عند الخوف وشعر الأعشى عند الطلب ووصف الخمر وشعر زهير عند
 الرغبة والرياء وبالجمله فكل شاعر يحسن كلامه في فن فإنه يصف كلامه في غير ذلك الفن. أما القرآن فإنه
 جاء فصيحاً في كل الفن على غاية الفصاحة ألا ترى أنه سبحانه وتعالى قال في الترغيب فلا تعلم نفس ما أخفى
 لهم من قرة أعين وقال تعالى وفيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين وقال في الترهيب أقامتم أن تحسف بكم
 جانب البر الآيات وقال أمنت من في السماء أن يحسف بكم الأرض فإذا هي تمور أم أمنتم الآية وقال
 وناب كل جبار عنيد إلى قوله ويأتيه الموت من كل مكان وقال في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله فكل
 أخذنا بذنبه إلى قوله هم ومنهم من أعرفنا وقال في الوعظ ما لا يفري عليه أفرأيت أن متعناهم سنين
 وقال في الإلهيات الله يعلم ما تحمّل كل أمي وما نغيض الأرحام وما تزداد إلى آخره (وسابعها) أن القرآن
 أصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القرآن وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن وكذا علم أصول الفقه وعلم
 النحو واللغة وعلم الزهد في الدنيا وأخبار الآخرة واستعمال مكارم الأخلاق ومن تأمل كتابنا في دلائل
 الإعجاز علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى (الطريق الثاني) أن نقول
 القرآن لا يجلو. أما أن يقال أنه كان بالغاً في الفصاحة إلى حد الإعجاز أو لم يكن كذلك فإن كان الأول ثبت
 أنه معجز وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم إتيانهم بالمعارضة مع كون المعارضة
 ممكنة ومع توفر دواعيهم على الإتيان بها أمر خارج للعادة فكان ذلك معجزاً ثبت أن القرآن معجز على جميع
 الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب (المسألة الثانية) إنما قال نزلنا على لفظ التنزيل دون
 الانزال لأن المراد النزول على سبيل التدرج وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لأنهم كانوا يقولون
 لو كان هذا من عند الله ومحالاً لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نحو ما سورة بعد سورة على حسب
 التوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقاً حينها
 فحيناً بحسب ما يظهر من الأحوال المتجددة والمجاذبات المختلفة فإن الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة
 واحدة لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو أنزل الله تعالى لا ينزل على خلاف هذه العادة جملته وقال
 الذين كفروا ولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة والله سبحانه وتعالى ذكرهما ما يدل على أن القرآن
 معجز ما ينزل هذه الشبهة وتقرر أن هذا القرآن النازل على هذا التدرج إنما أنزل على من جنس
 مقدور البشر أو لا يكون فإن كان الأول وجب إتيانهم بمثله أو بما يقرب منه على التدرج وإن كان الثاني ثبت
 أنه مع نزوله على التدرج معجز وقرئ على عبادنا يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمثه (المسألة
 الثالثة) السورة هي طائفة من القرآن وواوها أن كانت أصلاً فاما أن تسمى بسور المدينة وهو شأنها
 لأن طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة
 على ما فيها وأما أن تسمى بالسورة التي هي الرتبة لأن السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القاصي
 وهي أيضاً في أنفسها طوال وأوساط وقصار أو لرفع شأنها ووجلاله محلها في الدين وإن جعلت وأوها
 منقلبة عن هزة فلا نه طائفة من القرآن كالسورة التي هي البقية من الشيء والفضل منه فإن قيل فما

قائدة تقطيع القرآن سوراً قلنا من وجوه (أحدها) ما لاجله يوب المصنفون كتبهم أبواباً وفصولاً
(وثانيها) إن الجنس إذا حصل تحته أنواع كان أفراد كل نوع عن صاحبه أحسن (وثالثها) إن
القارى إذا ختم سورة أو باباً من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأنت على التخصيل منه لو استمر على
الكتاب بطوله ومثله المسافر إذا علم أنه قطع ميلاً أو طوي فرحاً بنفس ذلك عنه ونشطه للسير (ورابعها) إن
الحافظ إذا حفظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجمل في نفسه ذلك ويغبط به
ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة أفضل (المسئلة الرابعة) قوله فأوبسورة من مثله يدل على أن
القرآن وما هو عليه من كونه سوراً هو على حدة ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث أنه
نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان فلذلك صح التحدى مرة بسورة ومرة بكل القرآن (المسئلة الخامسة)
اعلم أن التحدي بالقرآن جاء على وجوه (أحدها) قوله فأوبابكتاب من عند الله هو احدى (وثانيها)
قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً
(وثالثها) قوله فأوبابعشر سورة مثله مفتريات (ورابعها) قوله فأوبسورة من مثله ونظيره هذا يكن
يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول اتنى بمثله اتنى بنصفه اتنى بربعه اتنى بمسئلة مثله فان هذا هو النهاية
في التحدي وإزالة المذرفان قيل قوله فأوبسورة من مثله يتناول سورة الكهين وسورة العصر وسورة قلاً بها
الكافرون ونحن نعلم بالضرورة أن الايمان بمثله أو بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الايمان بمثل هذه السور
خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والاقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرئ التهمة الى الدين
قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا ان بلغت هذه السورة في الفصاحة الى حد الإعجاز فقد
حصل المقصود وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم الى توهين أمره معجزاً
فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز (المسئلة السادسة) الضمير في قوله من مثله الى ماذا يعود وفيه
وجهان (أحدهما) انه عائداً الى ما في قوله عما نزلنا على عبدنا أي فأوبسورة مما هو على صفته
في الفصاحة وحسن النظم (والثاني) انه عائداً الى عبدنا أي فأوبسورة مما هو على حاله من كونه بشراً أمياً
لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء والاول مروي عن عمرو بن مسعود وابن عباس والحسين وأكثر
الحققة ويدل على الترجيح له وجوه (أحدها) ان ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدي
لا سيما ما ذكره في يونس فأوبسورة مثله (وثانيها) ان البحث انما يقع في المنزل لانه قال وان كنتم في ريب
عما نزلنا فوجئ بصره الضمير اليه ألا ترى ان المعنى وان اتيتهم في ان القرآن منزل من عند الله فهذا هو التمهيد
شيئاً مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردوداً الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال وان اتيتهم
في ان محمداً منزل عليه فهذا هو التمهيد لو كان الضمير لو كان عائداً الى القرآن لا يقتضي كونهم
عاجزين عن الايمان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا وسواء كانوا أميين أو كانوا عالمين بمحصلات أمالو كان
عائداً الى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك لا يقتضي الا كون آحادهم من الاميين عاجزين عنه لانه لا يكون
مثل محمد الا الشخص الواحد الا في فاما الواجعة او كانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد لان الجماعة لا تماثل
الواحد والقارى لا يكون مثل الامي ولا شك ان الإعجاز على الوجه الاول أقوى (ورابعها) انما وصرفنا
الضمير الى القرآن فكونه معجزاً انما يحصل ليكمال حاله في الفصاحة اما لو صرفناه الى محمد صلى الله عليه وسلم
فكونه معجزاً انما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أمياً بعد ادعاء العلم به وهذا وان كان معجزاً أيضاً الا انه لما
كان لا يتم الابتقر برفع من النقصان في حق محمد عليه السلام كان الاول أولى (وخامسها) انما وصرفنا
الضمير الى محمد عليه السلام لكان ذلك يوهن ان صدور مثل القرآن عن لم يكن مثل محمد في كونه أمياً ممكن
ولو صرفناه الى القرآن لدل ذلك على ان صدور مثله من الامي وغير الامي متمتع بتمكن فكان هذا أولى (المسئلة
السابعة) في المراد من الشهادة وجهان (الاول) المراد من ادعوا فيه الالهية وهي الاوثان فكانه قيل
لهم ان كان الامر كما تقولون من انهم اتسحق العبادة لما اتهم اتسحق ونصرت فعد دفعتم في منازعة محمد صلى الله

عليه وسلم الى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخاص عنها فتجملوا الاستعانة بهم والافاعوا انكم مبطون في ادعاء
كونهم آلهة وانما انتفع وتضر فيكون في الكلام بحاجة من وجهين (أحدهما) في ابطال كونها آلهة
(والثاني) في ابطال ما أنكروه من انجاز القرآن وانه من قبله (الثالث) المراد من الشهداء اكبرهم
أو من يوافقهم في انكار أمر محمد عليه السلام والمعنى وادعوا أكابركم ورؤساكم ليعينوك على المعارضة
وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتذرقان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهم مامعا ويتقدير التعذر فأبهم ما أولى
قلنا أما الأول فممكن لان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين
والناصر وأولانهم وأكابرهم مشتركة في أنهم كانوا يتقدمون فيهم كونهم أنصارا لهم وأعوانا وإذا حملنا اللفظ
على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه وأما الثاني فبقول الأولى حمله على الأكابر وذلك لان لفظ
الشهداء لا يطلق ظاهرا الا على من يصح أن يشاهد ويشهد فيحصل بالمشاهدة ويؤدي الشهادة وذلك
لا يتحقق الا في حق رؤسائهم أما اذا حملناه على الأولان لزم الجواز اما في اطلاق لفظ الشهداء على الأولان
أو يقال المراد وادعوا من تزعمون أنهم شهداؤكم والاضمار خلاف الاصل أما اذا حملناه على الوجه الأول
صح الكلام لانه يصير كأنه قال وادعوا من يشهد بضعكم لبعض لاتفاقكم على هذا الانكار فان المتفقين على
المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الاضافة في قوله شهداءكم ولانه كان في العرب أكابر
يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بأن أبهم ما أعلى درجة من الآخر وإذا ثبت ذلك ظهر ان حمل الكلام
على الحقيقة أولى من حمله على المجاز (المسئلة الثامنة) اما دون فهو أدنى مكان من الشيء ومنه الشيء
الدون وهو الحقير الذي ودون الكتب اذا جمعها لان جمع الشيء ادناؤه بعضه من بعض ويقال هذا أدنى ذلك
اذا كان أحط منه قليلا ودونك هذا أصله خذ من دونك أي من أدنى مكان منك فاخترت ثم استعير هذا
اللفظ للتفاوت في الأحوال فقل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل في كل ما يجاوز خذا
الى حد قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين
الى ولاية الكافرين فان قيل فامتنع من دون الله قلنا فيه وجهان (أحدهما) ان متعلقه شهداءكم وهذا
فيه احتمالان (الأول) المعنى ادعوا الذين اتخذوهم آلهة من دون الله وزعم أنهم يشهدون لكم
يوم القيامة انكم على الحق وفي أمرهم أن يستظهروا بالجد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المعجز
بفصاحته غاية التحكم بهم (والثاني) ادعوا شهداءكم من دون الله أي من دون أوليائه ومن غير المؤمنين
ليشهدوا لكم انكم أنتم بمنزلة هؤلاء من المساهلة والاشعار بأن شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأتي عليهم
الطبايع السليمة أن يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة (وثانيهما) ان متعلقه هو الدعاء والمعنى ادعوا
من دون الله شهداءكم يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد أن ما ندعيه حق كما يقول العاجز عن
اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهدا بسمينة تصحح بها الدعاوى عند
الحكام وهذا تعجزهم وبيان لانقطاعهم وانه لم يبق لهم مقسبث عن قولهم الله يشهد اننا لصادقون (المسئلة
التاسعة) قال القاضي هذا التحدي يطل القول بالجبر من وجوه (أحدها) انه مبني على تعذر مثله من
يصح الفعل منه فمن ينفي كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدي أم لا وفي هذا ابطال الاستدلال
بالمعجز (وثانيها) ان تعذر على قولهم يكون افتقد القدرة الموجبة ويستوى في ذلك ما يكون معجزا
وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قولهم (وثالثها) ان ما يضاف الى العبد فالتعالي هو الخالق
فقدية تعالي لهم يعود في التحقيق الى انه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب أن لا يثبت الاعجاز
على هذا القول (ورابعها) ان المعجز انما يدل بما فيه من نقض العادة فاذا كان قولهم ان المعتاد أيضا
ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز (وخامسها) ان الرسول صلى الله عليه وسلم يتبع
بأنه تعالي خصه بذلك تصديقه فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالي لم يكن داخل في الاعجاز وعلى
قوله الجبر لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الامن قبله والجواب ان المطلوب من

التحدى اما ان يأتي الخصم بالتحدي به قصد الاوان يقع ذلك منه اتفاقا والثاني باطل لان الانتفاقيات لا تكون
 في وسعه فثبت الاول واذا كان كذلك ثبت ان اتيانه بالتحدي موقوف على ان يحصل في قلبه قصد اليه فذلك
 القضاء كان منه لزم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى فثبت بغيره الجبر ويلزم كل ما أورده
 عليهما في كل ما قال اما قوله تعالى فان لم تفعلوا اولن تفعلوا فاعلم ان هذه الآية دالة على المجتزئ وجوه
 أربعة (أحدها) اننا علم بالتواتر ان العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص
 على ابطال أمره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من أقوى ما يدل على ذلك فاذا
 انضاف اليه مثل هذا التقرير وهو قوله فان لم تفعلوا اولن تفعلوا فلو كان في وسعهم وامكانهم التمسك بالامتنان بمثل
 القرآن أو بمثل سورة منه لآووا به فثبت ما أتوا به ظهر المجزئ (وثانيها) وهو انه عليه السلام وان كان مستهما
 عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور الغنى والفصل والمعرفة بالعواقب فلو تفرقت
 التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استباز ان يخذلهم ويبلغ في التحدي الى نهايته بل كان يكون رجلا خائفا مما
 يتوقعه من فضيحة يهود وبالها على جميع أمور حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم فلو لا معرفته بالاخطار
 من حالهم انهم عاجزون عن المعارضة لما جاوز من نفسه ان يحكم لهم على المعارضة بأبلغ الطرق (وثالثها)
 انه عليه السلام لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما قطع في الخبر أنهم لا يأتون بمثله لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته
 كان يجوز خلافه ويتقدر وقوع خلافه يظهر كذبه فالمبطل المازور البتة لا يقطع في الكلام ولا يجزم به فلما
 جزم دل على انه عليه السلام كان قاطعا في أمره (ورابعها) انه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لان
 من أيامه عليه السلام الى عصرنا هذا لم يحل وقت من الاوقات ممن يعادى الدين والاسلام وتشتد روعته
 في الوقعة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط فهذه الوجوه الاربعة في الدلالة على
 المجزئ مما تشتمل عليها هذه الآية وذلك يدل على فساد قول الجاهل الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على
 الحجة والاستدلال وههنا سؤالات (السؤال الاول) انتفاء اتيانهم بالسورة واجب فهل اجب بماذا الذي
 للوجوب دون ان الذي للشك الجواب فيه وجهان (أحدهما) أن يساق القول معهم على حسب
 حسب ما فهم قائم كانوا بعد غير جازمين بالمجزئ عن المعارضة لانكالههم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام
 (الثاني) أن يتكلم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالعلية على من يقارمه ان غلبته وهو يعلم
 انه غالبة ثم يكابه (السؤال الثاني) لم قال فان لم تفعلوا ولم يقل فان لم تأووا به الجواب لان هذا أخصر من أن
 يقال فان لم تأووا بسورة من مثله وان تأووا بسورة من مثله (السؤال الثالث) وان تفعلوا ما محلها الجواب
 لا محل لها لانها جلة اعتراضية (السؤال الرابع) ما حقيقة ابن في باب النفي الجواب لان اختنا في نفي
 المستقبل الان في ان نو كيد او تشديد اتقول لصاحبه لا أقيم عندك فان أنكر عليك قلت ان أقيم عندا
 ثم فيه ثلاثة أقوال (أحدها) أصله لأن وهو قول الخليل (وثانيها) لأبدات ألفها نأووا وهو قول الفراء
 (وثالثها) حرف نصب لنا كيد نفي المستقبل وهو قول سيدي واحد الرواة عن الخليل
 (السؤال الخامس) ما معنى الشرط في انتفاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله الجواب اذا ظهر عجزهم
 عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا
 العقاب بالنار فانتفاء النار يوجب ترك العناد فأتيم المؤزم مقام الاثر وجعل قوله فانتقوا النار قائما مقام
 قوله فأتوا النار وهذا هو الايجاز الذي هو أحد أبواب البلاغة وفيه تهويل لشأن العناد لانه انتفاء
 النار منافية متباعدة عن التهويل صفة النار (السؤال السادس) ما الوقود الجواب هو ما يوقد به النار وما
 المصدر فمضموم وقد جاء فيه الفخ قال سيدي وبسمعنا من العرب من يقول وقدنا النار وقودا عالما قال
 والوقود أكثر والوقود المطاب وقرأ عيسى بن عمر بالنهم تسمية بالمصدر كما قال فلان فخر قومه وزين بلده
 (السؤال السابع) صله الذي يجب أن تكون قضية معلومة فكيف علم أولئك ان نار الآخرة توقد بالناس
 والحجارة الجواب لا يجمع أن يقدّم لهم بذلك سماع من أهل الكتاب أو سمعوه من رسول الله صلى الله عليه

وسلم أو سمعوا من قبل هذه الآية قوله في سورة التحريم ناراً وفودها الناس والحجارة (السؤال الثامن)
 فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكورة في سورة التحريم وهما معرفة الجواب تلك الآية نزلت بحكمة
 نعرفوا منها ناراً موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مستندة إلى ما عرفوه أولاً (السؤال التاسع)
 ما معنى قوله وفودها الناس والحجارة الجواب انها نار مختارة من النيران بأنها لا تمتد إلا بالناس والحجارة
 وذلك يدل على قوتها من وجهين (الأول) ان سائر النيران اذا أريد احراق الناس بها أو اجزاء الحجارة
 أوقدت أولاً بوقود ثم طرح فيها ما يراذح احراقه أو اجزاءه وتلك أعادنا الله منها برحمته الواسعة وقد بنفس
 ما تحرق (والثاني) انها لا فراط حترها تنقد في الحجر (السؤال العاشر) لم قرن الناس بالحجارة وجهات
 الحجارة معهم وقودا الجواب لانهم قرنوا بها أنفسهم في الدنيا حيث نحتوها أصناماً وجعلوها الله أئدا
 وعبدوها من دونه قال تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهذه الآية مفسرة لها فقره
 انكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد
 الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستشفعون المصار
 عن أنفسهم هم عسكاهم وجهها الله عذابهم فقرنهم بها بحجارة في نار جهنم ابلاغاً واغراباً في تحسرههم ونحوه
 ما ينفذ به الكافرين الذين جعلوا ذهابهم وقضيتهم عدة وذخيرة فشجواها ومنعوا هامن الحقوق حيث يحس
 عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وقبل هي حجارة الكبريت وهو تحميم من بغير دليل
 بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض هنا تعظيم صفة هذه النار والابقاد بحجارة الكبريت أمر معتاد
 فلا يدل الا بقادها على قوة النار أو ما لو حملناه على سائر الاحجار دل ذلك على عظم أمر النار فان سائر الاحجار
 تطفأ بها النيران فكانه قال تلك النيران بلغت اقوتها أن تتعلق في أول أمرها بالحجارة التي هي مطفئة للنيران
 الدنيا ما قوله أعتدت للكافرين فانه يدل على ان هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على
 ان هناك نيراناً أخرى غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق أهل الصلاة (الكلام في العباد) قوله تعالى

(وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من مرة رزقا
 قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابهاً ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون) اعلم انه سبحانه
 وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدده ما في العباد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن
 عادة الله تعالى انه اذا ذكر آية في الوعد أن يعقبا بآية في الوعد وهما مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان
 مسئلة الحشر والنشر من المسائل المعبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسئلة اما أن يقع عن امكانها أو عن
 وقوعها أما الامكان فيجوز اثباته تارة بالعقل وبالنقل أخرى وأما الوقوع فلا سبيل اليه الا بالنقل وان الله
 تعالى ذكر هاتين المسألتين في كتابه وبين الحق فيهما من وجوه (الوجه الاول) ان كثرة ما سكت عن المنكرين
 انكار الحشر والنشر ثم انه تعالى حكم بأنه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه وانما جاز ذلك لان كل ما لا يتوقف
 صحة نبوة الرسول عليه السلام عليه أمكن اثباته بالدليل النقل وهذه المسئلة كذلك فجاز اثباته بالنقل مثله
 ما حكمه ههنا بالنار للكفار والجنة للابرار وما أقام عليه دليل لا بل اكتفى بالدعوى وأما في اثبات الصانع
 واثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر فيه الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل واقسموا
 بالله جهنم ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا وان كان أكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة
 التغابن زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعن ثم اتيتون بما علمتم (الوجه الثاني) انه تعالى أثبت
 امكان الحشر والنشر بناء على انه تعالى قادر على أمور يشبه الحشر والنشر وقد قرأ الله تعالى هذه
 الطريقة على وجوه فأجهها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها سكاية عن أصحاب الشمال انهم كانوا
 يقولون أنذامتنا وكاترا يا عظاما أننا لمبعوثون أو آباؤنا الا قولون فأجابهم الله تعالى بقوله قل ان الاولين
 والاخرين لمبعوثون الى ميعقات يوم معلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه بأمر أربعة (أولها) قوله
 أفرايت ما تعلقون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون وجه الاستدلال بذلك ان المني انما يحصل من نطفة

الهضم الرابع وهو كالمثل المثلث في افاق اطراف الاعضاء وهذه اشترك الاعضاء في الالتئام بالوقوع
 بمحصل الالتئام عنها كما هي ان الله تعالى ساطق قوة الشهوة على البصية حتى انما يجمع تلك الاجزاء الطبيعية
 فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا في افاق اطراف العالم ثم انه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان
 ثم انها كانت متفرقة في اطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه وتعالى في اوعية المني ثم انه تعالى
 افرقت بالوت مرة أخرى فكيف يمنع عليه جمعها مرة أخرى فهذا تقرير هذه الحجة وان الله تعالى ذكرها
 في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب مما نبعث فاما خلقناكم من تراب الى
 قوله وترى الارض هامدة ثم قال ذلك بان الله هو الحق وانما يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة
 آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وقال في سورة قدا فاعلم المؤمنون بعد ذلك مراتب الخلقة ثم انكم
 بعد ذلك اميتون ثم انكم يوم القيامة تقيسون وقال في سورة لا اقسام اليك انطفئة من مني غنى ثم كان علاقة
 بخلق فسوى وقال في سورة الطارق فليتنظر الانسان ثم خلق خلق من ماء دافق يخرج الى قوله انه على روجه
 لقادر (وثانيها) قوله افرأيتم ما يخرجون انتم تزرعون الى قوله بل نحن محرمون وجهه الامسند لال به
 ان الحب واقسامه من مطول مشقوق وغير مشقوق كالارز والشعير ومردود ومثلث ومربع وغير ذلك
 على اختلاف أشكاله اذ وقع في الارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فانظر العقل يقتضي ان يتعفن
 ويفسد لان احدهما يكتفي في حصول العفونة فيهما واجمعاً اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظاً ثم اذا ازدادت
 الرطوبة تنفلق الحبة فالتين فيخرج منها ورقتان وأما المطول فيظهر في رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة
 كافي الزرع وأما الثوي فانيه من الصلاة العظيمة التي بسببها يخرج عن فلقه أكثر الناس اذ وقع في الارض
 الندية ينفلق باذن الله ونواة الثمر تنفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة على نصفين يخرج من أحد
 النصفين الجزء المساعد ومن الثاني الجزء الهابط أما المساعد فيصعد وأما الهابط فيغوص في أعماق
 الارض والحاصل انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احدهما اخفيف مساعدا والاخرى ثقيل هابط
 مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء والتراب أقل لا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة
 فهذا القادر كيف يجز عن جميع الاجزاء وترتيب الاعضاء ونظمه قوله تعالى في الحج وترى الارض
 هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت (وثالثها) قوله تعالى افرأيتم الماء الذي تشربون انتم
 فلا تدمن قادر فاهريقه الطبع ويصل الى خاصية ويصعد ما من شأنه الهبوط والنزول (وثانيها) ان تلك
 الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها (وثالثها) تسييرها بالرياح (ورابعها) انزالها في مظان الحاجة
 والارض الجرزو كل ذلك يدل على جواز الحشر أما صغود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم
 لا يجوز ان يظهر الحياة والرطوبة من حساوة التراب والماء (والثاني) لما قدر على جمع تلك الذرات المائية
 بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها (والثالث) تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح
 التي تضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز هبها (الرابع) انه تعالى أنشأ السحاب لحاجة
 الناس اليه فهو ما الحاجة الى انشاء السحاب مرة أخرى ليصلوا الى ما استحقوه من الثواب والعقاب اولى
 واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في مواضع أخر من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر دالة التوحيد ان
 ربكم الله الذي الى قوله قريب من الحسين ثم ذكر دلائل الحشر فقال وهو الذي يرسل الرياح الى قوله كذلك
 يخرج الموتي اهلهم تذكرون (ورابعها) قوله افرأيتم النار التي تورون انتم أنشأتم شجرتها ثم نحن
 المنشرون وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وايضا النار لطيفة والشجرة كثيفة
 وأيضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة اليابسة والشجرة باردة رطبة فاذا أمسك الله تعالى
 في داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النارية فقد جمع بقدرة بين هذه الاشياء المتسافرة فاذا لم يجز

عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتأليفها والله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال الذي
 جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة أمر الماء والنار وذكر في الغل أمر
 الهوا بقوله آمن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله آمن يبدأ الخلق ثم يعيده وذكر الارض في الحج في قوله
 وترى الارض هامدة فكانه سبحانه وتعالى بين ان العناصر الاربعة على جميع أحوالها شاهدة بإمكان
 الحشر والنشر (النوع الثاني) من الدلائل الدالة على إمكان الحشر هو انه تعالى يقول لما كنت قادرا على
 الابداد أو لا فلان أكون قادرا على الاعادة أولى وهذه الدلالة تقررها في العقل ظاهر والله تعالى ذكرها
 في مواضع من كتابه منها في البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه
 ترجعون ومنها قوله في سبحان الذي وقالوا أنذا كاعظاما ورثانا أننا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة
 الى قوله قل الذي فطركم أول مرة ومنها في العنكبوت أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ومنها قوله
 في الروم وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى ومنها في يس قل يحييها الذي
 أنشأها أول مرة (النوع الثالث) الاستدلال باقداره على السموات والارض قادر على أن يخلق مثلهم وقال
 في آيات منها في سورة سبحان أولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على أن يخلق مثلهم وقال
 في يس أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يحيي الموتى بل انه
 في الاحقاف أولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بل انه
 على كل شيء قدير ومنها في سورة ق أنذا متنا وكنا ترابا الى قوله رزقنا له العباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك
 الخروج ثم قال أفعينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد (النوع الرابع) الاستدلال على
 وقوع الحشر بأنه لا بد من إثابة المحسن وتعذيب المعاصي وتمييز أحدهما من الآخر بآيات منها في يونس اليه
 وقوع الحشر بأنه لا بد من إثابة المحسن وتعذيب المعاصي وتمييز أحدهما من الآخر بآيات منها في يونس اليه
 مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدأ الخلق ثم يعيده ليحزي الذين آمنوا و عملوا الصالحات بالقسط ومنها
 في طه ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والارض
 وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا في الذين كفروا من النار أم يجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات
 كالمفسدين في الارض أم يجعل المتقين كالفجار (النوع الخامس) الاستدلال بأحياء الموتى في الدنيا
 على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه آدم عليه السلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله فقلنا اضربوه
 بعضها كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة ابراهيم عليه السلام رب أدنى وكيف يحيي الموتى ومنها قوله
 أو كاذبي مرت على قرية وهي خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدلل
 على إمكانهما بعين ما استدلل به على جواز الحشر حيث قال وقد خلقك من قبل ولم يك شيئا ومنها قصة أصحاب
 الكهف ولذلك قال لتعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها ومنها قصة أيوب عليه السلام وهي قوله
 وآتيناه أهله يد على انه تعالى أحياهم بعد ان ماتوا ومنها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من
 أحياء الموتى حيث قال ويحيي الموتى وقال واذ خلقنا من الطين كهيئة الطير فنفخ فيه فيه فكون طيرا باذن
 ومنها قوله أولاد بكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فهذا هو الاشارة الى أصول الدلائل التي ذكرها
 الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر وسأقي الاستقصاء في تفسير كل آية من هذه الآيات عند الوصول
 اليها ان شاء الله تعالى ثم انه تعالى نص في القرآن على ان منكر الحشر والنشر كافر والدليل عليه قوله ودخل
 جهنم وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن يبدد هذه أبد أو ما أظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لأجدن خيرا
 منها منقلباً قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ووجه الزام الكفر أن دخول هذا الشيء
 في الوجود يمكن الوجود في نفسه اذ لو كان متمتع الوجود لما وجد في المرة الاولى فثبت وجد في المرة الاولى
 علما انه يمكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك اعماء على عجزه حيث لم يقدر على ايجاد ما هو
 جاز الوجود في نفسه أو على جهله حيث تعذر عليه تميز أجزاء بدن كل واحد من المكافين عن أجزاء بدن
 المكلف الآخر ومع القول بالعجز والجهل لا يصح اثبات النبوة فكان ذلك موجبا للكفر قطعا والله أعلم

(المسئلة الثانية) هذه الآيات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين أما النار فلا نه تعالى قال في صفتها أعدت للكافرين فهذا صريح في انها مخلوقة وأما الجنة فلا نه تعالى قال في آية أخرى أعدت للمتقين ولانه تعالى قال ههنا وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا اخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضى حصول المعلوم في الحال فدل على أن الجنة والنار مخلوقتان (المسئلة الثالثة) اعلم ان مجاميع اللذات اما المسكن أو المأوى أو المأكل أو المشرب فوصف الله تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها الانهار والمأوى بالمطعم بقوله كلما زرعوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل والمنعك بقوله ولهم فيها أزواج مطهرة ثم ان هذه الاشياء اذا حصلت وقارنها خوف الروال كان التمتع منغصافين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال وهم فيها خالدون فصارت الآية دالة على كمال التمتع والسرور ولتسككهم الآن في ألفاظ الآية أما قوله تعالى وبشر الذين آمنوا فيه سوالات (الاول) علام عطف هذا الامر والجواب من وجوه (أحدها) انه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطالب له مشاكل من أمر أو نهى يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جسه وصف نواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقصد وبالضرب وبشرع وبالاعتذار والاطلاق (وثانيها) أنه معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يا بني تقيم أحذر واعقوبة ما جئتم وبشر يا فلان بنى أسديا حساني الميم (وثالثها) قرأ زيد بن علي وبشر على انظ المبنى للمفعول عطف على أعدت (السؤال الثاني) من الأمور بقوله وبشر والجواب يجوز أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم وان يكون كل أحد كما قال عليه السلام بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم الاحمر اعظمته وخفاته حقيق بأن يشربه كل واحد ما ورده وهذا الوجه أحسن وأجزل لانه يؤذن بأن هذا الجواب انها الخبر الذي يظهر السرور وهذا قال الفقهاء اذا قال لعبيده أيكم بشرني بقصدوم فلان فهو سر وبشره فرادى عتق أولاه لانه هو الذي أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا أخبروه ومنه البشارة لظاهر الجلد وتساير الصبح مظهر من أوائل ضوئه وأما فبشرهم بعذاب أليم فمن كلام الذي يقصده به الاستهزاء الزائد في غمظ المستهزأ به كما يقول الرجل بعدوه أ بشر بقتل ذريتك ونهب مالك أما قوله الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الانهار ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذه الآية تدل على أن الاعمال غير داخله في معنى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغير والالزم التكرار وهو خلاف الاصل (المسئلة الثانية) من الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها فقال كل من أتى بالايمان والاعمال الصالحة فله الجنة فاذا قيل له ما قولك فيمن أتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال ان هذا ممنوع لان فعل الايمان والطاعة يوجب استحقات الثواب الدائم وفعل الكفر يوجب استحقاق العذاب الدائم والجمع بينهما محال والقول أيضا بالتحاطب محال فلم يبق إلا أن يقال هذا الفرض الذي فرضتموه ممنوع وانما قلنا ان القول بالتحاطب محال لوجوه (أحدها) ان الاستحقاقين أمان يتضاد أو لا يتضاد فان تضادا كان طريان الطارى مشروطا بزوال الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الطارى لزم الدور وهو محال (وثانيها) ان المناقاة حاصلة من محال أو يتدافعان فتنفذ على القول بالتحاطب (وثالثها) ان الاستحقاقين أمان يتساويا أو كان المقدم أكثر أو أقل فان تعادلا مثل أن يقال كان قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الثواب فطراً استحقاق عشرة أجزاء من العذاب فيقول استحقاق كل واحد من أجزاء العذاب مستعمل بالزلة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب وإذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء في إزالة هذا الجزء أولى من تأثيره في إزالة ذلك الجزء ومن تأثير جزء آخر في إزالته فأما ان يكون كل واحد من هذه الأجزاء الطارية مؤثرا في إزالة كل واحد من

الاجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون لكل واحد من العمل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلومات عال
كثيرة مستقلة ~~وممكن~~ ذلك محال وأما أن يحتمل كل واحد من الاجزاء الطارئة بواحد من الباقي من غير
شخص فذلك محال لا يستتاع ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح وأما أن كان المقدم أكثر فالطاري
لا يزال الا بعض اجزاء الباقي فلم يكن بعض اجزاء الباقي أن يزول به أولى من سائر الاجزاء فاما أن يزول
الكل وهو محال لأن الزائد لا يزول بالناقص أو يمتنع البعض للزوال من غير شخص وهو محال أو لا يزول شيء
منها وهو المطلوب وأيضا فهذا الطاري اذا ازال بعض اجزاء الباقي فاما أن يبقى الطاري أو يزول أما القول
بقضاء الطاري فلم يقل به أحد من العقلاء وأما القول بزواله فباطل لأنه امان يكون تأثير كل واحد منها ما
في ازالة الآخر معا أو على الترتيب والاول باطل لأن المزيل لا بد وأن يكون موجودا حال ازالة
فلوجود الزوالان معا الوجود المزيلان معا فيلزم أن يوجد حال ماعدا ما هو محال وان كان على الترتيب
فالمغلوب يستحيل أن يتقلب غالبا وأما أن كان المتقدم أقل فاما أن يكون المؤثر في زواله بعض اجزاء
الطاري وذلك محال لأن جميع اجزائه صالح للزالة واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال
وأما أن يصير الكل مؤثرا في ازالة فيلزم أن يجتمع على المعلول الواحد عدال مستقلة وذلك محال
بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاجباط وعند هذا تمعين في الجواب قولان (الاول) قول من
اعتبر المواقفة وهو أن شرط حصول الايمان أن لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا أن ما أتى به
أولا كان كفرا وهذا قول ظاهر السقوط (الثاني) أن العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية
عقبا بالاستحقاق عاقبا واجبا وهو قول أهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات
(المسئلة الثالثة) اختلف المعتزلة على ان الطاعة توجب الثواب فان في حال ما بشرهم بأن لهم جنات
لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع ولما لم يمكن حمل الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لأنه
يجوز التعبير بالوقوع عن استحقاق الوقوع مجازا (المسئلة الرابعة) الجنة البستان من النخل والشجر
المتكاثف المغاليل بالتفاف اغصانه والتركيب دائري على معنى الستر وكنه التكاثفها وتظليلها سميت بالجنة
التي هي المزة من مصدر جنة اذا ستره كأنهم ستره واحدة فخرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من
الجنات فان قيل لم تكثر الجنات وعرفت الانهار (الجواب) أما الاول فلأن الجنة اسم لدار الثواب كلها
وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاقلين لكل طبقة منهم جنات
من تلك الجنات وأما تعبير الانهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتمين
والعناب يشير الى الاجناس التي في علم الخاطب أو يشار باللام الى الانهار المذكورة في قوله فيها انهار من ماء
غير آسن وأنهم آمنين لم يتغير طعمه وأما قوله كلما رزقوا فيه لا يجاوزوا ما ان يكون صفة ثانية لجنات أو
تبدأ محذوف أو جملة مستأنفة لأنه لما قيل أن لهم جنات لم يحل قلب السامع أن يقع فيه ان تمار تلك
اشياء تمار الدنيا ثم لا وجه ناسوا الات (السؤال الاول) ما موقع من غرة الجواب فيه وجهان (الاول)
هو كقولك كلما كنت من بستانك من الرمان شئنا احدك فوقع من غمرة موقع قولك من الرمان
الاولى والثانية كتابهما لا بدء الغاية لأن الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من غرة
وليس المراد بالثمرة التفاح الواحدة او الرمانة المفردة على هذا التفسير وانما المراد النوع من انواع
(الثاني) وهو ان يكون من غرة بيان على مناج قولك رأيت منك أسدا تريد أنت أسدا وعلى هذا يصح
يراد بالثمرة النوع من الثمرة والجنبة الواحدة (السؤال الثاني) كيف يصح أن يقولوا هذا الذي يرد
الآن هو الذي رزقنا من قبل (الجواب) لما اتخذ في الماهية وان تغاير بالبعد صح أن يقال هذا هو ذا
بحسب الماهية فان الواحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص ولذلك اذا اشتدت مشابهة الابن بالا
انه الاب (السؤال الثالث) الآية تمحل على أنهم شبهوا رزقهم الذي يأتيهم في الجنة برزق آخر بما هم قبل
فالمشبه به اهو من أرزاق الدنيا ثم من أرزاق الجنة والجواب فيه وجهان (الاول) انه من أبدأ

الدنيا ويدل عليه وجهان (الاول) ان الانسان بالآلوف آنس والى المعهود اميل فاذا رأى ما لم يألفه نفر
 عنه طبعه ثم اذا خفف ريشتى من جنس ما شاف له به عهد ثم وجدته اشرف مما افقه أو لا عظم ابتهاجه وفرحه به
 فاهل الجنة اذا ابصروا الرمانية في الدنيا ثم ابصروها في الآخرة ووجدوا رمانية الجنة اطيب واشرف من
 رمانية الدنيا كان فرحهم بها أشد من فرحهم بشئ ما شاهدوه في الدنيا (والدليل الثاني) أن
 قوله كلما رزقوا منها يتساوول جميع المرات فيتناول المرة الاولى فله في المرة الاولى من أرزاق الجنة شئ
 لا يتوان يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ولا يـ~~كون~~ قبل المرة الاولى شئ من أرزاق الجنة حتى يشبه
 ذلك به فوجب سسلة على أرزاق الدنيا (القول الثاني) أن المشبه به رزق الجنة أيضا والمراد تشابه
 أرزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين (الاول) المراد تشاؤى ثوابهم في كل الاوقات
 في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص (الثاني) المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كانه الاول
 على ما روى عن الحسن ثم هؤلاء يختلفون فيهم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في الطعم فان الرجل
 اذا التذنب بشئ واعجب به لا تعلق نفسه الابهة فاذا جاءه ما يشبه الاول من كل الوجوه كان ذلك شأيا لذة
 ومنهم من يقول انه وان حصل الاشتباه في اللون لكانا ~~تكون~~ مختلفة في الطعم قال الحسن يوثق أحدهم
 بالحنفة فيأكل منها ثم يوثق بالآخرى فيقول هذا الذي اتينا به من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم
 مختلف وفي الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة وهو ان كمال السعادة ليس الا في معرفة ذات الله تعالى
 ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة والكروية والملائكة الروحية وطبقات الارواح وعالم السموات
 وبالجملة فيجب أن يصير روح الانسان كالمراة الحاذية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف تحصل في الدنيا
 ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والاشتهاج لما ان العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات فاذا
 زال هذا العائق حلت السعادات العظيمة والغنية الكبرى فالجاصل ان كل سعادة روحانية يجدها الانسان
 بعد الموت فانه يقول هذه هي التي كانت حاصله لي حين كنت في الدنيا وذلك اشارت الى ان الكمالات
 النفسانية الحاصلة في الآخرة هي التي كانت حاصله في الدنيا الا انهم في الدنيا ما فادت اللذة والبهجة
 والسرور وفي الآخرة اقلدت هذه الاشياء والالعائق أمتا قوله واتوا به متشابهة ففهمه سؤالان (المسؤال
 الاول) الام يرجع التسميع في قوله واتوا به الجواب ان قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فالى الشئ المرزوق
 في الدنيا ولا يتوجه يعني أو ايد لك النوع متشابه يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصله منه في الدنيا
 وان قلنا المشبه به هو رزق الجنة أيضا فالى الشئ المرزوق في الجنة يعني أو ايد لك النوع في الجنة بحيث يشبه
 بعضه بعضا (السؤال الثاني) كيف موقع قوله واتوا به متشابهة من فطم الكلام (والجواب) ان الله تعالى
 لما حكى عن أهل الجنة ادعاء تشابه الارزاق في قوله قالوا هذا الذي رزقنا من قبل قاله تعالى صدقهم في ذلك
 الدعوى بقوله واتوا به متشابهة أما قوله ولهم فيها أزواج مطهرة فالمراد طهارة أبدانهم من الخبث
 والاستحاضة وجميع الاقدار وطهارة أزواجهم من جميع الخصال الذميمة ولا سيما ما يختص بالنساء وانما
 جعلنا اللفظ على السكل لاشتراك القسامين في قدر مشترك قال أهل الإشارة وهذا يدل على انه لا بد من التنبيه
 لمسائل (أحدها) ان المرأة اذا لحضت قاله تعالى منعك عن مباهلتهم قال الله تعالى قل هو اذى
 فاعتزلوا النساء في الحيض فاذا منعك عن مقابلتهم بالمعاينة من النجاسة التي هي معدودة فيها فاذا كانت
 الأزواج الواقي في الجنة مطهرات فلا ينبغي منعك عن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصي مع انك غير معدود
 فيها كان أولى (وثانيها) أن من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع الدخول في المسجد الذي يدخل فيه
 كل بر وفاجر فنقض شهوته عن الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها الا المعطرون ولذلك
 قال آدم لما أتى بالزلة اخرج منها (وثالثها) من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لا تصح صلاته عند الشافعي
 رضي الله عنه فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي اعظم من الدنيا كيف تقبل صلته وههنا سأل ان
 (الاول) هلاجات الصفة بمجموعة كل موصوف الجواب هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعيل والنساء

فعلت ومنه بيت الحامسة

وذا العذارى بالدخان تفتت * واستعملت نصب القدور ذات

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة وقرأ زيد بن علي مطهران وقرأ عبيد بن عمير مطهرة بمعنى مطهرة (السؤال الثاني) هلا قبل طاهرة الجواب في المطهرة أشعار بان مطهر اطهر من وليس ذلك الا الله تعالى وذلك بفيد تخامة أمر أهل الثواب كانه قيل ان الله تعالى هو الذي زينهم لاهل الثواب أما قوله وهم فيها خالدون فقالت المعتزلة الخلد ههنا هو الثبات الا لازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر أما الآية فبقوله وما جعلنا للبشر من قبل الخلد أقان مت فهم الخالدون فنفى الخلد عن البشر مع انه تعالى اعطى بعضهم العمر الطويل والمتنفي غير المنبث فالخلد هو البقاء الدائم وأما الشعر فقوله امرئ القيس

وهل يعمن الاسعد مخالدا * قليل هموم ما يبيت بأوجال

وقال اصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف أما الآية فقوله تعالى خالدون فيها أبد اولو كان التأنيد اخلافي مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا وأما العرف فقال جبريل فلان فلانا جبرائلا محمدا اولانه يكتب في صكوك الاوقاف وقف فلان وقفا محمدا فهذا هو الكلام في ان هذا النقط هل يدل على دوام الثواب أم لا وقال آخرون العقل يدل على دوامه لانه لو لم يجب دوامه لم يوزد الانقطاع عنه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة لان النعمة كلما كانت أعظم كان خوف انقطاعها أعظم وقفا في القلب وذلك يقتضي أن لا ينفك أهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله تعالى أعلم * قوله تعالى

(ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فليعملون أنه الحق من ربهم وأما الذين

كفروا فليقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا لا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الذين

ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الارض أولئك هم

(الظالمون) اعلم أنه تعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجزا أو رده ههنا شبهة أو ردها اليك فارقدها

في ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة انه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الاشياء

لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاستقال القرآن عليهم ايقده في فصاحتهم فضلا عن كونه معجزا فأجاب الله

تعالى عنه بأن صغر هذه الاشياء لا يقدح في الفصاحة اذا كان ذكرها مستقلا على حكم اللغة ههنا هو الاشارة

الى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) عن ابن عباس انه لما نزل

بأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له فطعن في اصنامهم ثم شبه عبادتهم ببيت العنكبوت قالت اليهودي

قدر الذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهم فما قرأت هذه الآية (والقول الثاني) أن المنافقين

طعنوا في ضرب الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً (والقول

الثالث) أن هذا الطعن كان من المشركين قال القفال الكل محتمل ههنا أما اليهود فلانه قيل في آخر الآية

وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وهذا صفة اليهود لان الخطاب بالوفاء لله

فيما بعد انما هو لبني اسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكر في سورة المائدة وليقول الذين في قلوبهم

مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء الآية قائما الذين

في قلوبهم مرض هم المنافقون والذين كفروا ويحتمل المشركين لان السورة مكية وقد جمع الفريقان ههنا

ان ثبت هذا فنقول احتمال الكل ههنا قائم لان الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين في ابداء

رسول الله صلى الله عليه وسلم وقدمه من أول السورة الى هذا الموضع ذكر اليهود وذكر المنافقين وذكر

المشركين وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال وقد يجوز أن يؤول ذلك ابتداء من غير سبب لان معناه

في نفسه مفيد (المسئلة الثانية) اعلم ان الحياء تقوى وانكسار يعترى الانسان من خوف ما يعاب به ويثم

واشتقاقه من الحياة يقال حي الرجل كما يقال نسي وحشي وشطى الفرس اذا اعتك هذه الاعضاء
جعل الحى لما يعثر به من الانكسار والتغير منكسر القوة منغص الحياة كما قالوا فلان هلك حيا من
كذا ومات حيا ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء وذاب حيا واذا ثبت هذا استحالة الحياء على الله
تعالى لانه تغير يلحق البدن وذلك لا يقتل الا في حق الجسم ولكنه ورد في الاحاديث روى سلمان عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى حي كريم يستحي اذ رفع العبد اليه يديه ان يردهما صفرا
حتى يضع فيهما خيرا واذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان (الاول) وهو القانون في امثال هذه الاشياء
ان كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله بذلك فذلك محمول على ثبوت ايات الاعراض لا على
ثبوت ايات الاعراض مثاله ان الحياء حالة تحصل للانسان لكن لها مبدأ ومتهى أما المبدأ فهو والتغير الجسماني
الذي يلحق الانسان من خوف ان ينسب الى القبيح وأما النهاية فهي ان يترك الانسان ذلك الفعل فاذا ورد
الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته بل ترك الفعل الذي هو
منتهاه وغايته وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهي غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهو انزال
العقاب بالمغضوب عليه فاذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعني شهوة الانتقام وغليان دم
القلب بل المراد تلك النهاية وهو انزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب (الثاني) يجوز ان تقع
هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فحياء هذا الكلام
على سبيل اطباق الجواب على السؤال وهذا فن يدعي من الكلام ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا
الجنس اثباتا فيجب أن لا يطلق على طريقة النفي أيضا عليه وانما يقال انه لا يوصف به قاطنا يقال لا يستحي
ويطلق عليه ذلك فعال لانه يؤهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى من كتابه في قوله لا تأخذ به سنة ولا
يوم وقوله لم يلد ولم يولد فهو بصورة النفي وليس ينفي على الحقيقة وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك
قوله وهو يطمع ولا يطمع وليس كل ما ورد في القرآن اطلاقه جائزا أن يطلق في المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك
الامع بيان ان ذلك محال واقابل أن يقول لاشك في ان هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان الاختيار
عن انتفاء مصادقا فوجب أن يجوز بقى أن يقال ان الاخبار عن انتفاء ما يدل على صحتها عليه فيقول هذه
الدلالة متنوعة وذلك لان تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء
العصية أيضا كان ذلك أحسن من حيث انه يكون مبالغة في البيان وليس اذا كان غيره أحسن أن يكون
ذلك قبيحا (المسئلة الثالثة) اعلم ان ضرب الامثال من الامور المستحسنة في العقول ويدل عليه
وجوه (أحدها) اطباق العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور عندهم وقد مثلوا باحقار الاشياء
فقالوا في التمثيل بالذرة أجمع من ذرة وأضبط من ذرة وأخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب أجمع من
الذباب وأخطأ من الذباب وأطيش من الذباب وأشبهه من الذباب بالذباب وألح من الذباب وفي التمثيل
بالقراد أجمع من قراد وأضعف من قراد وأغتم من قراد وأدب من قراد وقالوا في الحراد
أطير من حرادة وأحطم من حرادة وأفسد من حرادة وأمنى من لعب الحراد وفي القراشة أضعف من
قراشه وأطيش من قراشه وأجهل من قراشه وفي البعوضة أضعف من بعوضة وأعز من مخ البعوضة
وكافتي مخ البعوضة في مثل تكليف ما لا يطاق وأما العجم فيدل عليه كتاب دمنة وكذابة وامثاله وفي بعضها
قالت البعوضة وقد وقعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها باهذه استمسكي فاني أريد أن أطير فقالت
النخلة والله ما شعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك (وثانيها) انه ضرب الامثال في التجميل عيسى
عليه السلام بالاشياء المستحسنة قال مثل ملاكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جديدة
نقية فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة فلما نبت الزرع وثمر العشب غلب عليه الزوان
فقال عبدا الزارع يا سيدنا اليس حنطة جديدة نقية زرعت في قريتك قال بلى قالوا نحن أين هذا الزوان
قال لعاصمكم انذهم ان تغلورا الزوان فتغلروا معه الحنطة فدعوه ما يتر بيان جميع ما احتج الحصاد

فأمر المصادين ان يلتقطوا الزوان من الخنطة وان يربطوه خرما ثم يحرقوه بالنار ويحسموا الخنطة الى
الحراش وأفسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الخنطة الجيدة هو أب البشر والقريبة هي العالم والخنطة
الجيدة النقية هو نحن أبناء الملكوت الذين يعملون بطاعة الله تعالى والعذر الذي زرع الزوان هو ابليس
والزوان هو المعاصي التي يزرعها ابليس وأصحابه والمصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنو
آجالهم فيجصدون أهل الخير الى ملكوت الله وأهل الشر الى الهاوية وكان الزوان يلتقط ويحرق بالنار
كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين وجميع عمال الانتم فيلقونهم في أتون الهاوية
فيكون هنالك البكاء وصريف الاسنان ويكون الابرار هنالك في ملكوت ربهم من كانت له أذن يسمع فليسمع
واضرب لكم مثلا آخر يشبه ملكوت السماء لو ان رجلا أخذ حبة خردل وهي أصغر الحبوب وزرعها في قريته
فلما نبتت عظمت حتى صارت كاعظم شجرة من البقول وجاء طير من السماء فعمشش في فروعها فهذه كذلك
الهدى من دعا اليه ضاعف الله أجره وعظمه ورفع ذكره ونجى من اقتدى به وقال لا تكونوا كمثل يخرج
منه الدقيق الطيب ويمسك الخالة وكذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتثقبون الغل في صدوركم وقال
تلقوكم كالحصاة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا تنسفها الرياح وقال لا تدخروا ذخركم حيث السموم
والأرضة فتفسدها ولا في البرية حيث السموم والمصوص فخرقها السموم وتسرقها المصوص ولكن ادخروا
دخائركم عند الله وقال فخرق فخرق دواب عليها الباسم او هنالك رزقها ومن لا يزرع ولا يحصد ومن
هو في جوف الحجر الاصم أو في جوف العود من يأتيه تبارك بلسانهم وأرزاقهم الا الله أفلا تسمعون وقال
لا تميروا الزنا بغير قتال غمكم ولا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم فظهر ان الله تعالى ضرب الامثال بهذه الاشياء
الحقيرة وأما العقل فلان من طمع الخيال المحاكاة والتشبه فاذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن
مع منازعة الخيال واذا ذكر معه التشبه أدركه العقل مع معاونة الخيال ولا شك ان الثاني يكون
أكمل وأيضاً فنحن نرى ان الانسان يذكر معنى ولا يلوح له كما يدعي فاذا ذكر المثال انضح وصار مينا مكشوقا
واذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراذه منه الا الايضاح والبيان
أما قولهم ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى قلنا هذا جهل لانه تعالى هو الذي خلق
الصغير والكبير وحكمه في كل ما خلق وبرأ عام لانه قد أحكم جميعه وليس الصغير أخف عليه من الكبير
والعظيم أصعب من الصغير واذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضرب به مثلاً لعباده من
الصغير بل الاعتبار فيه ما يليق بالقصة فاذا كان الالاق بين الذباب والعنكبوت يضرب المثل بهما لا بالذباب
والجمل فاذا أراد تعالى أن يفتح عبادتهم الاضنام وعدواهم عن عبادة الرحمن صلح ان يضرب المثل بالذباب
ليبين ان قدر مضرتهم لا يدفع هذه الاضنام ويضرب المثل ببيت العنكبوت ليعين أن عبادتها أوهن
وأضعف من ذلك وفي مثل ذلك كل ما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى وأوضح (المسئلة
الرابعة) قال الاصم ما في قوله مثلاً ما صلة زائدة كقوله فيمارة من الله وقال أبو مسلم معاذ الله أن
يكون في القرآن زيادة ولغو والاصح قول أبي مسلم لان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبأنه نوره
لغو ينافي ذلك وفي بعوضة قراءتان (احداهما) النصب وفي لفظه ما على هذه القراءة وجهان (الاول)
انها مبنية وهي التي اذا قرئت باسم نكرة أبهمته ايها ما وزادته شيوعا وبعد اعن الخصوصية بيانه ان الرجل
اذا قال لصاحبه أعطني كتاباً انظر فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتاباً آخر ولم أرد هذا
ولو قاله مع ما لم يصح له ذلك لان تقدير الكلام اعطني كتاباً أي كتاب كان (الثاني) انها نكرة فام تفسيرها بنسب
الجنس مقام الضمة أما على قراءة الرفع ففيها وجهان (الاول) انها موصولة صلحتها الجملة لان التقدير هو
بعوضة بخذف المبتدا كما حذف في عمامة على الذي أحسن (الثاني) أن تكون استفهامية فانه لما قال
ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاً كانه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى يضرب المثل به بل له أن يمثل بما هو
أقل من ذلك كثيراً كما يقال فلان لا يبالى بما وهب ما ديار ودينار ان أي بهب ما هو أكثر من ذلك بكثير

(المسئلة الخامسة) قال صاحب الكشف ضرب المثل اعتماده وتكويته من ضرب اللبن وضرب الخياط
(المسئلة السادسة) اتصّب بعوضة بأنه عطف بيان مثلاً أو مفعول يضرب ومثلاً حال من الشكره مقدم
عليه أو ثانی مفعولین لضرب معقلاً معنی يجعل وهذا اذا كانت ماضية أو انما ماضية فان كانت مقسرة بيهوضة
فهی تابعة لما هي تقسیره والمفسر والمفسر معالجهم وعه ما عطف بيان أو مفعول ومثلاً حال مقدمة وأما
رفعها فبكونها خبر مبنية أما اذا كانت ماضية أو موصولة أو موصوفة أو اسمية فليرفعها ظاهر فاذا كانت
الاسمية فهي على الجواب كان قائلاً قال ما هو قليل بعوضة (المسئلة السابعة) قال صاحب الكشف
اشتقاق البعوض من البوض وهو القطع كالبعوض والعصب يقال بعوضه البعوض ومنه بعض الشيء لانه قطعة
منه والبعوض في أصله صفة على فاعول كانه طوع فقلبت اسميته وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء معني به
أقله جرمه ومغمره ولان بعض الشيء قليل بالقياس الى كاه والوجه القوي هو الاول قال وهو من عجائب
خلق الله تعالى فانه مغبر جتاً وخرطوم في غاية الصغر ثم انه مع ذلك يحقوف ثم ذلك الخيط طوم مع خرطوم
وكونه محقوفاً يعرض في جلد القيل والناموس على نخاته كما يضرب الرجل أصبعه في الخنيس وذلك لما ركب
الله في رأس خرطوم من الدم (المسئلة الثامنة) في قوله ينافوقها وجهان (أحدهما) أن يكون
المراد بها هو أعظم منها في الجنة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب فان القوم أنكروا تخيل الله تعالى
بكل هذه الاشياء (والثاني) أراد ينافوقها في الصغر أي عاها أو أغمر منها والمحققون مالوا الى هذا
القول لوجوه (أحدها) ان الله قد من هذا القليل تخفيرا لاوثان وكلما كان المشبه به أشد حقارة كان
المقصور في هذا الباب أكمل حصولاً (وثانيها) ان الغرض ههنا بيان ان الله تعالى لا يتسع من التمثيل
بالشيء الحقير وفي مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانياً أشد حقارة من الاول يقال ان فلاناً يحمل
الذئب في الكتاب الذئب زوفي اكتساب ما فوقه يعني في القلة لان تحمل الذئب في اكتساب أقل من الذئب ارأشد
من تحمله في اكتساب الذئب (وثانيها) ان الشيء كلما كان أصغر كان الاطلاع على أسراره أصعب فاذا
كان في نهاية الصغر لم يحيط به الا علم الله تعالى فكان القليل به أقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل
بالشيء الكبير واجتج الاولون بوجهين (الاول) بأن لفظ فوق يدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذاك فاعلمنا
معنا انه أكبر منه ويروى ان رجلاً مدح علياً رضي الله عنه والرجل منهم فيه فقال علياً نادون ما تقول
وفوق ما في نفسك أراد بهذا أعلى مما في نفسك (الثاني) كيف يضرب المثل بمادون البعوضة وهي النهاية
في الصغر والجواب عن الاول ان كل شيء كان ثبوت صفة فيه أقوى من ثبوتها في شيء آخر كان ذلك
الأقوى فوق الاضعف في تلك الصفة يقال ان فلاناً فوق فلان في النعم والدناءة أي هو أكثرهما ودناءة
منه وكذا اذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر وجب أن يكون أكثر صغراً منه والجواب عن الثاني ان جناح
البعوضة أقل منها وقد ضرب به رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلاً للدنيا (المسئلة التاسعة) اما حرف
فيه معنى الشرط ولذلك يجاب بالقاء وهذا يفيد التأكيده تقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكد بذلك وانه
لا محالة ذاهب قلت اما زيد فذا ذاهب اذا ثبت هذا فنقول ايراد الجملتين مصدريتين به اسناد عظيم لاهل المؤمنين
واعتماد عليهم انه الحق ودم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكره (المسئلة العاشرة) الحق الثابت
الذي لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك وثوب محقق محكم النج
(المسئلة الحادية عشر) ما ذاقه وجهان أن يكون ذا اسما موصولاً بمعنى الذي فيكون كثنين وأن يكون ذا
مركبة مع ما مجموعه ان اسماً واحداً فيكون كلمة واحدة فهو على الوجهين الاول من فروع المحل على الابتداء
وخبره ذامع صلته وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده كما لو قلت ما أراد الله (المسئلة الثانية
عشر) الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويذكر التفرقة البدئية بينهما وبين علمه وقدرته وألمه ولذاته
واذا كان الامر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجاً الى التعريف وقال المنكاهون انها صفة تقتضي
رجحان أحد طرفي الجائر على الآخر لافي الوقوع بل في الإيقاع واسترزاها بهذا القيد الاخير عن القدرة

واختلفوا في كونه تعالى حريدا مع اتفاق المسلمين على إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجارية أنه
معنى سلمي ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكبر ومنهم من قال أنه أمر ثبوتي وهو لا يختلصوا فقال الجاحظ
والكعبى وأبو الحسين البصرى ومعناه أنه تعالى بأشتمال الفعل على المصلحة أو المفيدة ويسمون هذا العلم
بالداعى أو الصارف وقال أصحابنا وأبو على وأبو هاشم وأتباعهم أنه صفة زائدة على العلم ثم القسمة في ثلث
الصفة أنها إما أن تكون ذاتية وهو القول الشافى للنجارية ولما أن تكون معنوية وذلك المعنى إما أن يكون
قدما وهو قول الأشعرية أو محمدا وذلك المحدث إما أن يكون قاعا بالله تعالى وهو قول الكرامية أو قاعا
بجسم آخر وهذا القول لم يقل به أحد أو يـمـكـنـ مـوـجـودا لا فى محمل وهو قول أبي على وأبي هاشم
وأتباعهم (المسئلة الثالثة عشر) الضمير في أنه الحق للمثل أولان يضرب وفي قولهم ماذا أراد الله
بهذا استحقاقا قالت عائشة رضى الله عنها في عبد الله بن عمرو بن العاص يا عببا لا ين عمر وهذا (المسئلة
الرابعة عشر) مثلا نصب على التمييز كقولنا إن أجاب بجواب غث ماذا أردت بهذا جوابا بل من حمل سلاحا
ردينا كيف تنتفع بهذا سلاحا وعلى الحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية (المسئلة الخامسة عشر) اعلم أن
الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقاقهم كلام الله بقوله ماذا أراد الله بهذا مثلا أجاب عنه
بقوله يضل به كثيرا ونريد أن تسلكم ههنا في الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل
الذى يرجع إليه في كل ما يجي في هذا المعنى من الآيات فتسلكم أولا في الاضلال فتقول ان الهمزة تارة تجي
لنقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي كقوله خرج فانه غير متعد فاذا قلت اخرج فقد جعلته متعديا وقد
تجي لنقل الفعل من المتعدي الى غير المتعدي كقوله اكب كعبته فأكب وقد تجي لمجرد الوجدان كحي من
عروبن معدى كرب انه قال لبي سلم فاذلناكم فاجبتناكم وهاجبتناكم فاجبتناكم وسألناكم فاجبتناكم
أى فاجبتناكم فاجبتناكم فاجبتناكم ولا يخلا ويقال أيت أرض فلان فأعمرتها أى وجدتها عامرة
قال الخليل

عنى حصين أن يسود خراقة * فأسمى حصين قد أدل وأقهر

أى وجدته ليلامة مهورا واقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهمزة لا تفيد الانقل الفعل من غير المتعدي
الى المتعدي فأما قوله كعبته فأكب فعل المراد كعبته فأكب نفسه على وجهه فيه يكون قد ذكر الفعل مع
حذف المفعولين وهذا ليس بعزير أو ما قوله فاذلناكم فاجبتناكم فالمراد ما أثرقتنا في صيرورتكم جبناء وما
أثرجتنا في صيرورتكم ففجعين وكذا القول في البواقي وهذا القول الذى قلناه أولى دفعا للاشتراك
إذا ثبت هذا فنقول قولنا أضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين * أحدهما * انه صيره ضالا والثاني انه
وجد ضالا أما التقدير الاول وهو انه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على انه تعالى صيره ضالا عما ذا وفيه
وجهان (أحدهما) انه صيره ضالا عن الدين (والثاني) انه صيره ضالا عن الجنة أما الاول وهو
انه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم ان معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء الى ترك الدين وتقصيحه
في عينه وهذا هو الاضلال الذى أضافه الله تعالى الى إبليس فقال انه عدو مضل مبين وقال ولا تنظم
ولا مئمنهم وقال الذين كفروا ربنا أرنا الذين أضلنا من الجن والإنس نجعلهم ممحوت أقدامنا وقال فزبن
لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وقال الشيطان الى قوله وما كان لى عليكم من سلطان الا ان
دعوتكم فاستجبتم لى وأيضا أضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال وأضل فرعون قومه وما
هدى واعلم ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لانه تعالى مادعا الى الكفر
وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالهقاب عليه وإذا كان المعنى الاصلى للاضلال في اللغة ليس
الاهذا وهذا المعنى منى بالاجماع ثبت انه قاد الاجماع على انه لا يجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره وعند
هذا اقتصر أهل الجبر والقدر الى التأويل أما أهل الجبر فقد سلموه على انه تعالى خلق الضلال والكفر فربهم
وصددهم عن الايمان وحال بينهم وبينه وربا قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في أصل اللغة لان الاضلال عبارة

عن جعل الشيء ضالاً كان الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشيء خارجاً وادخالاً وقالت المعتزلة هذا
التأويل غير جائز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية أما الاوضاع اللغوية فبسيانها من
وجوه (أحدها) أنه لا يصح من طريق اللغة أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبراً أنه أضله
بل يقال منعه منه وصرفه عنه وانما يقولون أنه أضله عن الطريق أذ البس عليه وأورد من الشهمة ما يلبس
عليه الطريق فلا يهتدي له (وثانيها) أنه تعالى وصف ابليس وفرعون بكونهما مضلين مع أن فرعون
وابليس ما كانا خالقين للضلال في قلوب المستحيين لهما بالاتفاق وأما عند التجربة فلا أن العبد لا يقدر على
الايحاء وأما عند القدرة فلا أن العبد لا يقدر على هذا النوع من الايحاء فلما حصل اسم المضل حقيقة
مع نفي الخلقية بالاتفاق علمنا أن اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالف الضلال (وثالثها) أن الضلال
في مقابلة الهداية فكما صح أن يقال هديته فما هتدى وجب صحة أن يقال أضلته فما ضل وإذا كان كذلك
استحال حمل الضلال على خلق الضلال وأما بحسب الدلائل العقلية فمن وجوه (أحدها) أنه تعالى
لو خلق الضلال في العبد ثم كافه بالايمان لكان قد كافه بالجمع بين الضدين وهو سفيه وظالم وقال تعالى
وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكف الله نفس الاوسهها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج (وثانيها)
لو كان تعالى خالفاً للجهل وملبساً على المكافين لما كان مبيهاً لما كاف العبد به وقد اجعت الامة على كونه
تعالى مبيهاً (وثالثها) أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب عليهم
وبعثه الرسل اليهم فائدة لأن الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثاً وسفهياً (ورابعها)
أنه على مضادة كبرية من الآيات فهو قوله فما هم لا يؤمنون فما هم عن التذكير معرضين وما منع
الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا أن قالوا ابعث الله بشراً رسولا فبين أنه لا مانع لهم من الايمان البتة
وانما امتنعوا لاجل انكارهم بعثة الرسل من البشر وقال وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى
وبسب تغرورهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم وقال أنى نصر فون وقال أنى تؤفكون
فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان لكانت هذه الآيات باطلة (وخامسها)
أنه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله في اضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وأمر عباده
ورسوله بالاستعانة منهم بقوله تعالى قل أعوذ برب الناس الى قوله من شر الوسواس وقل أعوذ برب
الفاق وقل رب أعوذ بك من هزات الشياطين واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم
فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما تضل الشياطين لاستحق من الذمة مثل ما استحقوه ولو لم يكن
الاستعانة منهم كما وجب منهم ولو لم يكن أن يتخذوه عدواً من حيث أضل أكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدواً
لاجل ذلك قالوا بل خصية صبغة الله تعالى في ذلك أكثر اذ تضليل ابليس سواء وجوده وعدمه فيما يرجع
الى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تنزيه ابليس عن جميع القبايح
واحاطها كلها على الله تعالى فيكون الذم منقطعاً بالكلمة عن ابليس وعائد الى الله سبحانه وتعالى عن قول
الظالمين (وسادسها) أنه تعالى اضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل ذلك فقال وأضل فرعون
قومه وما هدى وأضلهم السامري وان نطع أكثر من في الارض يضلون عن سبيل الله ان الذين يضلون عن
سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله تعالى حاكياً عن ابليس ولا ضلنهم ولا ضلنهم ولا حزنهم
فهو ولا امان يكونوا قد أضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة أو يكون الله هو الذي أضلهم أو حصل الاضلال
بالله وبهم على سبيل الشر كذا فان كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء نهر سبحانه وتعالى قد تقول
عليهم اذ قدر ما هم بذأبه وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه والله متعال عن ذلك وان كان الله تعالى مشاركاً لهم
في ذلك فكيف يجوز أن يذمهم على فعل هو شريك فيه ومساو لهم فيه واذا فسد الوجهان صح أن لا يضاف
خلق الضلال الى الله تعالى (وسابعها) أنه تعالى ذكر أكثر الآيات التي فيها ذكر الضلال منسوبة الى العصاة
على ما قال وما يضل به الا الفاسقين ويضل الله الظالمين ان الله لا يهدي القوم الكافرين كذلك يضل الله من

هو مسرف مرتاب كذلك يصل الله من هو مسرف ~~كذاب~~ فلو كان المراد بالضلال المضاف اليه تعالى هو ما هم فيه كان ذلك اثباتا لثابت وهذا محال (وثامنها) أنه تعالى نفي الهية الاشياء التي كانوا يعبدونها من حيث انهم لا يبدون الى الحق قال اخبرني ~~بدي~~ الى الحق أحق أن يتبع آمن لا يبدى الا ان يبدى فتنى ربوبية تلك الاشياء من حيث انهم الاتم يبدى وأوجب ربوبية نفسه من حيث أنه سبحانه وتعالى يبدى فلو كان سبحانه وتعالى يضل عن الحق لكان قدسا واهم في الضلال وفيما لا جله نفي عن اتباعهم بل ~~كان~~ قد أربى عليهم لأن الايمان كما انهم الاتم يبدى فتنى لا تضل وهو سبحانه وتعالى مع أنه اله يبدى فهو يضل (وتاسعها) أنه تعالى يذكر هذا الضلال براء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه فلو كان المراد ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وبشرى بآمرهم له ملاسبون وعليه مقبلون وبه ملتذون ومقبطون ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر وهذا لا يجوز (وعاشرها) أن قوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه صريح في أنه تعالى انما يفعل به هذا الاضلال بعد ان صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه فدل ذلك على أن هذا الاضلال الذي يحصل بعد صبر ورثة فاسقا وناقضا لله وما غير نفسه ونقضه (وحادي عشرها) أنه تعالى فسر الاضلال المنسوب اليه في كتابه اما بكونه ابتلاء وامتحانا أو بكونه عقوبة ونكالا فقال في الابتلاء وما جعلنا اصحاب النار الا ملأناهم كذبا وجعلنا عذابهم لا يقتلهم الا فتنه للذين كفروا أى امتحانا الى ان قال كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء فبين أن اضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من انزاله آية متشابهة او فعلا متشابهة لا يعرف حقيقة الغرض فيه والاضلال به هو الذي لا يتقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالتشبهات في تقرير المجل الباطل كما قال تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وأما العقوبة والنكال فكقوله اذا اغلغل في اعناقهم والسلاسل يسحبون الى ان قال كذلك يضل الله الكافرين فبين أن اضلاله لا بعد واحد هذين الوجهين واذا كان الاضلال مفسرا باخذ هذين الوجهين وجب أن لا يكون مفسرا بغيرهما دفعا للاشتراك فثبت أنه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والاضلال واذا ثبت ذلك فنقول بينا أن الاضلال في أصل اللغة الدعاء الى الباطل والترغيب فيه والسعي في اخفاء ما جبه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التأويل والتأويل الذي ذهبت الحبرية اليه قد ابطالناه فوجب الصبر الى وجوده أخر من التأويلات (أحدها) أن الرجل اذا ضل باختياره عند حصول شيء من غير أن يكون لذلك الشيء أثر في اضلاله فيقال لذلك الشيء أنه أضله قال تعالى في حق الاصنام وب انهم اضلن كثيرا من الناس أى ضلوا بهم وقال ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا أى ضل كثير من الناس بهم وقال ولا يزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدتهم دعاءى الا فرارا أى لم يزدادوا دعاءى لهم الا فرارا وقال فاتخذوهم خضر ياحتى أنسوكم ذكرى وهم لم ينسوهم في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدهونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسحرية منهم سببا لتسليمهم اضيف الاتهام اليهم وقال في براءة واذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أنكم زادته هذما ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر سبحانه أن نزول السورة المستحسنة على الشرائع يعرف أحوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزدادها ايمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا فاذا ناضية في الزيادة في الايمان والزيادة في الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك أيضا فكذلك اضيف الهدى والاضلال الى الله تعالى اذ كان احدهما عند ضربه تعالى الامثال لهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا واليسبة من الذين آمنوا والكتاب وزاد الذين آمنوا ايمانا فأخبر تعالى أن ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليقيم المخلص من المرتاب فأتت العاقبة الى ان صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون واضاف زيادة الايمان وضدها الى المتقين فقال لا يزداد وليقول ثم قال بعد قوله ما اذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء

فأضاف الى نفسه اضلالهم وهذا هم بعد ان اضاف اليهم الامر من معافين تعالى أن الاضلال مفسر بهذا
الامتحان ويقال في العرف أيضا امر ضئلي الحب أي مرضت به ويقال قد افسدت فلانة فلانا وهي لم تعلم به
وقال الشاعر * دع عنك لومي فان الارم اغرام أي بغري الموم بالوم والاضلال على هذا المعنى يجوز أن
يضاف الى الله تعالى على معنى أن الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشبهة على الامتحانات ففي هذه الآية
الكل فار لما قالوا ما الحليجة الى هذا الاضلال وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الاضافة
(وثانيتها) أن الاضلال هو التسمية بالاضلال فيقال أضله أي سماه ضالا وحكم عليه به وأكفر فلان فلانا
اذا سماه كافرا أو أشدوايت الكسمة
وطائفة قد كفروا في محكم * وطائفة قالوا موسى ومذنبه

وقال طرفه

وما زال شربي الراح حتى أضلني * صديق وحشي ساءني بعض ذلكا

أراد سبحانه ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة ومن أهل الثقة من أنكره وقال انما
يقال ضلته تضليلا اذا سميت ضالا وكذلك فسقته وبقرته اذا سميت فاجرا فاسقا وأجيب عنه بأنه مني
صيره في نفسه ضالا لزم أن يصير محكوما عليه بالاضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير واطلاق اسم المذموم
على الملائم مجاز مشهور وأنه مستعمل أيضا لرجل اذا قال لا خير فلان ضال جاز أن يقال له لم يهتده
ضالا ويكون المعنى لم يهتده بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه جعلوا الاضلال على الحكم والتسمية
(وثانيتها) أن يكون الاضلال هو التخليه وترك المنع بالهجر والخبر فيقال أضله اذا خلاه وضلله قالوا ومن
مجازة قولهم أفسد فلان إينه وأهلكه ودمر عليه اذا لم يتعهده بالتأديب ومثله قول العريحي

أضاعوني وأي فتى أضاعوا * ليوم كريمة وسداد نعر

ويقال ان ترك سعيه في الارض التديت حتى فسد وهدى افسدت سيفك واصدأته (ورابعها) الضلال
والاضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على
وجوههم ذوقوا حس سقر فوصفهم الله تعالى بأنهم يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون الا عذابهم وقال
تعالى اذا اغلغل في أعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم أينما كنتم
تشركون من دون الله قالوا ضلوا عما نزل لم تكن ندعوا من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين فسر ذلك
الضلال بالعذاب (وخامسها) أن يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كتوبه الذين كفروا وصدوا
عن سبيل الله أضل أعمالهم قيل أبطلها وأهلكها ومن مجازة قولهم ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه
ويقال أضلته أنا اذا فعلت ذلك به فأهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال أضل القوم ميتهم اذا واروه في قبره
فأخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة

واب مضالوم بقر خلية * وغودر بالملوان جرم ودائل

وقال تعالى
وقالوا اننا اضلنا في الارض انما نالني خلق جديد أي اننا انقلبنا فيها فنفقت اشخاصا فيحتمل على هذا المعنى
يضل الله انسانا أي يهلكه ويعدمه فيجوز اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة
اذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين (وسادسها) أن يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة
فالت معتزلة وهذا في الحقيقة ليس تأويل بل دليل سلا للفظ على ظاهره فان الآية تدل على انه تعالى يضلهم وليس
فيها دلالة على أنه عمل الاضلال فمن نعم لهم على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل ما في القرآن من
هذا الجنس على هذا الحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من قولاه فانه يضل ويهديه الى عذاب
السعير أي يضل عن الجنة وثوابها هذا كله اذا حملنا الهمزة في الاضلال على التعدينية (وسابعها) أن يحمل
الهمزة لا على التعدينية بل على الوجدان على ما تقدم في أول هذه المسئلة بيانه فيقال أضل فلان يعبره أي
ضل عنه فعنى اضلال الله تعالى لهم انه تعالى وجدهم ضالين (وثامنها) أن يكون قوله تعالى يضل به كثيرا

ويهدى به كثير من غلام قول الكفار فانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا المثل الذي لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم
قالوا بطل به كثير او يهدى به كثير اذا كروه على سبيل التكميم فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى جوابا لهم وما
يضل به الا الفاسقين اي ما اضل به الا الفاسق هذا مجموع كلام المعتزلة فالتجربة القدية لا يسمعها كلامكم واعتزنا
لكم بجودة الايراد وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم أعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه
الوجوه المستسنة والدلائل الملقطة (أحدها) مسألة الداعي وهي ان القادر على العلم والجهل والاهداء
والاضلال لم يفعل أحدهما دون الآخر (وثانيها) مسألة العلم على ما سبق تقريرها في قوله تعالى ختم الله
على قلوبهم وما رايناكم في دفع هذين الكلامين كلاما محيلا قويا ونحن لا شك نعلم أنه لا يخفى عليكم مع
ما معكم من الذكاء الضعيف عن تلك الاجوبة التي تكلموا بها فكم أنصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام
الذي ذكرتموه فأنصفوا أيضا واعترفوا بان لا وجه لكم عن هذين الوجهين فان التعامى والتغافل لا يليق
بالعقلاء (وثالثها) أن فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل الا الذي قصد ايجاده لكن احدا لا يريد الا تحصيل
العلم والاهداء ويحتز كل الاحتراز عن الجهل والاضلال فكيف يحصل الجهل والاضلال للعبد مع انه ما
قصد الا تحصيل العلم والاهداء فان قيل انه اشتبه عليه الكفر بالايان والعلم بالجهل فظن في الجهل انه علم
فقصد ابقاعه فلذلك حصل له الجهل قلنا ظنه في الجهل انه علم ظن خطأ فان كان اختاره أولا فقد اختار الجهل
والخطأ لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن آخر متقدم عليه لزم أن يكون قبل كل
ظن ظن لا الى النهاية وهو محال (ورابعها) ان التصورات غير كسبية والتصدقات البديهة غير كسبية
والتصدقات بأسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة (المقدمة الاولى) في بيان ان التصورات غير كسبية
وذلك لان من يحاول اكتسابها فاما أن يكون متصورا لها او لا يكون متصورا لها فان كان متصورا لها
استحال أن يطلب تحصيل تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه غافلا
عنها والغافل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبا (المقدمة الثانية) في بيان ان التصديقات البديهة
غير كسبية لان حصول طرفي التصديق اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق أو لا يكون كافيا
فان كان الاقل كان ذلك التصديق دائرا مع ذنبك التصورين على سبيل الوجوب نفي او اثباتا وما كان كذلك
لم يكن مقصورا وان كان الثاني لم يكن التصديق بديهيا بل متوقفا فيه (المقدمة الثالثة) في بيان أن
التصدقات بأسرها غير كسبية وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة للزوم عن تلك البديهيات
التي هي غير مقصورة كانت تلك النظريات أيضا غير مقصورة وان لم تكن واجبة للزوم عن تلك
البديهيات لم تكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة
في تلك النظريات علوما بل لا تكون الاعتقادات الحاصلة لا مقلد وليس كلاما مناسفا فيه فثبت ان كلامكم
في عدم استناد الاهتداء والاضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب
عنها ولنتكلم الآن فيما ذكره من التأويلات أما التأويل الاول فمساو لان ازال هذه التشابهات
هل لها أثر في تحريك الدواعي او ليس لها أثر في ذلك فان كان الاول وجب على قولكم أن يقع
لوجهين (الاول) ان اقدد للما في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم على انه متى حصل الجحان فلا بد وان يحصل
الوجوب وانه ليس بين الاستتواء وبين الوجوب المانع من النقيض واسطة فاذا أثر ازال هذه التشابهات
في الترجيح وثبت أنه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب بحيث يتبداه الجبر وبطل ما قلتموه (الثاني) هب انه
لا ينتهي الى حد الوجوب الا ان المكلف ينبغي أن يكون مزاح العذر والعلل وانزال هذه التشابهات عليه مع
ان لها أثرا في ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كما هو لازم لكف في عدم الاقدام على الطاعة فوجب
أن يقع ذلك من الله تعالى وأما ان لم يكن لذلك أثر في اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء
كانت نسبة هذه التشابهات الى ضلالهم كصير الباب ونعيم الغراب فكما ان ضلالهم لا ينسب الى هذه
الامور الاجنبية كذلك وجب أن لا ينسب الى هذه التشابهات بوجه ما وحينئذ يطل تأويلهم أما التأويل

الثاني وهو التسمية والحكم فهو وان كان في غاية البعد لكن الاشكال معه باق لانه اذا ساء الله بذلك وحكم به
 عليه فلو لم يأت المكلف به لانتقلب خبر الله الصادق كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمقتضى الى المحال محال
 فكان عدم اتيان المكلف به محالا واتيائه به واجبا وهذا عين الخبر الذي تفرون منه وانه ملائكم لا محالة
 وهما ينتهي البحث الى الجوابين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم بتدبيره عقله سبق ذلك
 وأما التأويل الثالث وهو التخليص وتزك المنع فهذا انما يسمى اضلالا اذا كان الاولى والاحسن بالوادان
 يمنع عن ذلك فما اذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مفسدة أعظم من تلك المفسدة الاولى
 لم يقل احداثه افسد ولده وأضله وهما الامر بخلاف ذلك لانه تعالى لو منع المكلف جبراً عن هذه المفسدة
 لزمت مفسدة أخرى أعظم من الاولى فكيف يقال انه تعالى افسد المكلف وأضله بمعنى انه ما منعه عن
 الضلال مع انه لو منعه لكنت تلك المفسدة أعظم وأما التأويل الرابع فقد اعترض القائل عليه فقال
 لانسلم بأن الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله تعالى ان الجبرمين في ضلال وسعر فيمكن أن يكون المراد
 في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعر أي في عذاب جهنم في الآخرة ويكون قوله يوم يسحبون من مصلة سعر
 وأما قوله تعالى اذا اغلغل في أعناقهم الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فعني قوله ضلوا عما أي بطلوا فلم
 ينتفع بهم في هذا اليوم الذي كانوا جواسعاً عنهم فيه ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين قد يكون على معنى
 كذلك يضل الله أعمالهم أي يحبطها يوم القيامة ويحتمل كذلك يضل الله تعالى في الدنيا فلا يفقههم
 لقبول الحق اذا ألفوا الباطل واعرضوا عن التدبر فاذا اخذهم الله تعالى وأولوا يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم
 التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا وأما التأويل الخامس وهو الاهلاك فغير لائق بهذا الموضع لان قوله
 تعالى ويهدي به كثير ايمع من حال الاضلال على الاهلاك وأما التأويل السادس وهو انه يضل عن طريق
 الجنة فضعيف لانه تعالى قال يضل به أي يضل بسبب استماع هذه الآيات والاضلال عن طريق الجنة ليس
 بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب اقداره على القبائح فكيف يجوز حمله عليه وأما التأويل السابع
 وهو أن قوله يضل أي يحده فالأدب ينشأن أن ابان هذه اللغة لادليل عليه وأيضا فلانه عدى الاضلال بحرف
 الباء فقال يضل به والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء وأما التأويل الثامن فهو في هذه
 الآية يوجب تفكيك النظم لانه الى قوله يضل به كثير اويهدي به كثير من كلام الكفار ثم قوله وما يضل به
 الا الناس الذين كلام الله تعالى من غير فصل بينهم ما بل مع حرف العطف وهو الواو ثم هي انه ههنا كذلك لكنه
 في سورة المدثر وهو قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء لانه قول الله تعالى في هذا هو الكلام
 في الاضلال أما الهدى فقد جاء على وجوه (أحدها) الدلالة والبيان قال تعالى أولم يهد لهم أم هلكت
 وقال فاما ما يتنكب من هدى فتن تبع هداي وهذا انما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال ان يتبعون
 الا انكروا وما تموى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى وقال انا هديناه السبيل اما اشكروا أم اكلوا كفو راى
 سوا أشكروا وكفر فالحداية قد جاءته في الخاليتين وقال وأما عود فهدى بناهم فاستجبوا للعمى على الهدى وقال
 ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن ونقصه لالكل شئ وهدى ورجة لهم بلقاء ربهم يؤمنون
 وهذا لا يقال له مؤمن وقال تعالى حكايه عن خصوص داود عليه السلام ولا تشططوا هدانا الى سواء الصراط
 أي أرشدنا وقال ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم واملى لهم
 وقال أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى قوله أو تقول لو ان الله هدانا لكانت من المؤمنين
 الى قوله بلى قد جاءته تلك آياتي فكذبتم بها واستكبرتم فاحبوا به قد هدى الكافر بما جاءته من الآيات وقال
 أو تقولوا لو اننا نزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاء تنبيههم من ربكم وهدى ورجة وهذه مخاطبة
 للكافرين (وثانيها) قالوا في قوله وانك لنمدي الى صراط مستقيم أي لتدعو وقوله ولكل قوم هاد أي
 دافع يدعوهم الى ضلال أو هدى (وثالثها) التوفيق من الله بالالطاف المشروطة بالايان يؤتيها المؤمنين
 جبراً على ايمانهم ومعوذة عليه وعلى الازدياد من طاعته فهذا ثواب لهم وبازائه ضلته لكافرين وهو أن

يسلمهم ذلك فيكون مع أنه تعالى ما هذا هم يكون قد أضاهم والدليل على هذا الوجه قوله تعالى والذين
 اهتدوا زادهم هدى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى والله لا يهدي القوم الظالمين يثبت الله الذين آمنوا بالقول
 الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين كيف يشاء الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا
 أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين فآخبر أنه لا يهديهم وأنهم قد جاءهم البينات
 فهذا الهدى غير البينات لا سخالة وقال تعالى ومن يؤمن بالله يهدهم الله أولئك كتب في قلوبهم الإيمان
 وأيدهم بروح منه (ورابعها) الهدى إلى طريق الجنة قال تعالى فاما الذين آمنوا بالله واعتصموا به
 فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطا مستقيما وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به
 الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم وقال
 والذين قبلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة والهداية بعد القتل لا تكون
 الا إلى الجنة وقال تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار وهذا
 تأويل الجبائي (خامسها) الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلان أي قدمه أمامه وأصل هدى
 تأويل الجبائي (وسادسها) يهدي أي يحكم بأن المؤمنين مهتدين وسميت
 للعنق ما دونه وادى الخيل اعتناقها لانها تتقدمها (وسادسها) يهدي أي يحكم بأن المؤمنين مهتدين وسميت
 بذلك لان حقيقة قول القائل هداه جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال تعالى ما جعل
 الله من بخرية أي ما حكم ولا شرع وقال ان الهدى هدى الله معناه ان الهدى ما حكم الله به هدى وقال من
 يهد الله فهو المهتد أي من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لان يسمى مهتديا فهذه هي الوجوه التي
 ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها فيما تقدم في باب الاضلال قالت الجبرية وهما وجه آخر وهو ان يكون
 الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم قال الله تعالى والله يهدي من يشاء إلى صراط
 مستقيم قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه (أحدها) انه لا يصح في اللغة ان يقال لمن جعل غيره على سبيل
 الطريق كراه وجبر الله هداه اليه وانما يقال رده إلى الطريق المستقيم وجعله عليه وجهه فاما أن يقال
 انه هداه اليه فلا (وثانيها) لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الامر والنهي والمدح والذم والثواب
 والعقاب فان قيل هب انه خلق الله تعالى الا انه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين
 (الاول) أن وقوع هذه الحركة اما ان يكون بخلق الله تعالى أولا لا يكون بخلق الله فان كان بخلق الله فحقه
 الله تعالى استحصال من العبد أن يمنع منه ومتى لم يخلقه استحصال من العبد الايمان به فينشئ توجه الاشكالان
 المذكورة وان لم يكن بخلق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاقتزال (الثاني) أنه لو كان
 خلق الله تعالى وكسبه بالعبد لم يخل من أحد وجوه ثلاثة اما ان يكون الله يخلقه أولا ثم يكسبه العبد
 أو يكسبه العبد أولا ثم يخلقه الله تعالى أو يقع الامر ان معافان خلقه الله تعالى كان العبد مجبوراً على
 اكتسابه فيعود الازام وان اكتسبه العبد أولا فالله مجبور على خلقه وان وقعه الله تعالى لا يحصل هذا
 الامر الا بعد اتناقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب أن لا يحصل هذا الاتفاق وأيضا فهذا الاتفاق
 وجب أن لا يحصل الاتفاق آخر لانه من كسبه وفعله وذلك يؤدي إلى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال
 هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية اننا قد دللنا باللائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال والتأويل على ان خلق
 هذه الافعال هو الله تعالى اما بواسطة أو بغير واسطة والوجوه التي تمسكتم بها وجوه عقلية قابلة للاحتقال
 والقاطع لا يعارضه الحمق فوجب المصير إلى ما قلناه وبالله التوفيق (المسألة السادسة عشر) لقائل أن
 يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلّة صفتهم لقوله وقليل من عبادي الشكور وقليل ما هم ولحديث الناس
 كابل مائة لا يتجدد فيها راحلة وجدت الناس اخبر تقي الدين الجواب أهل الهدى كثير في أنفسهم وحيث يوصفون
 بالقلة انما يوصفون بها بالانقياس إلى أهل الضلال وأيضا فان القليل من المهديين كثير في الحقيقة وان قلوا
 في الصورة فسموا بالأكثريين ذهبنا إلى الحقيقة (المسألة السابعة عشر) قال الفراء الفاسق أصله من

قواهم فسقت الرتبة من قشرها أي خرجت فكان القاسق هو الخارج عن الطاعة وتسمى الفارة فويسقه
 تلوجه الأجل المضرة وأخلف أهل القبلة في أنه هل هو مؤمن أو كافر فعند أصحابنا أنه مؤمن وهذا
 الخوارج أنه كافر وعند المعتزلة أنه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف بقوله تعالى بئس الاسم الفسوق
 بعد الإيمان وقال إن المنافقين هم الفاسقون وقال حبيب اليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم
 الكفر والفسوق والعصيان وهذه المسألة طويلا مذكورة في علم الكلام (المسألة الثامنة عشر) اختلفوا
 في المراد من قوله تعالى الذين يتقون عهد الله من بعد ميثاقه وذكرنا وجوها (أحدها) إن المراد
 بهذا الميثاق جميعه القائمة على عبادة الله تعالى على صحة توحيدهم وصدق رسوله فكان ذلك ميثاقا وعهدا على
 التمسك بالتوحيد إذا كان يلزمهم هذه الحجج مذكرا من التمسك بالتوحيد وغيره ولذلك صح قوله أو فوا بعهدى
 أو فبعهدكم (وثانيها) يحتمل أن يعنى به ما دل عليه بقوله واقضوا بالله جهدايمانهم لنجايم نذير
 ليكونن اهتدى من إحدى الامم فلما جاءهم نذير ما زادهم الاثورا فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه
 وصفهم بنقض عهده وميثاقه والتأويل الأول يمكن فيه العهوم في كل من ضل وكفر (والثاني)
 لا يمكن الا فيمن اختص بهذا القسم اذا ثبت هذا ظهر رجحان التأويل الأول على الثاني من وجهين
 (الأول) ان على التقدير الأول يمكن اجراء الآية على عمومها وعلى الثاني يلزم التخصيص (الثاني) أن
 على التقدير الأول يلزمهم الذم لانهم نقضوا عهدا أبرمه الله وأحكمه بما أنزل من الأدلة التي كثرها عليهم
 في الانفس والاتفاق وأوضحها وأزال التلبس عنها وما أودع في العقول من دلائلها وبعث الانبياء وأنزل
 الكتب مؤكدا لها وأما على التقدير الثاني فانه يلزمهم الذم لاجل أنهم تركوا شياهم بأنفسهم التزموه
 ومعلوم ان ترتيب الذم على الوجه الأول أولى (وثالثها) قال القفال يحتمل أن يكون المقصود بالآية
 قوم من أهل الكتاب قد أخذ عليهم العهد والميثاق في الكتب المنزلة على أنبيائهم تصديق محمد صلى الله عليه
 وسلم وبين لهم أمره وأمر آتته فنقضوا ذلك وأعرضوا عنه وجحدوا بوقته (ورابعها) قال بعضهم انه
 عني به ميثاقا أخذ من الناس وهم على صورة الذر وأخرجهم من صلب آدم كذلك وهو معنى قوله تعالى
 وأشهدهم على أنفسهم ألا تستبرئوا منكم قالوا بلى قال المتكلمون وهذا ساقط لانه تعالى لا يجهج على العباد
 بذلك (وخامسها) عهد الله الى خلقه ثلاثة هود (العهود الأولى) الذي أخذهم على جميع ذرية آدم وهو
 الاقرار برؤيته وهو قوله وإذا أخذ ربك (وعهد خاص به النبيين) أن يبلغوا الرسالة ويقروا الدين ولا يتفترقوا
 فيه وهو قوله وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم (وعهد خاص به العلماء) وهو قوله وإذا أخذ الله ميثاق الذين
 أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال صاحب الكشاف الضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله
 من قبوله ويجوز أن يكون بمعنى توثيقه كإثبات الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز أن يرجع الضمير
 الى الله تعالى من بعد ما وثق به عهدهم من آياته وكتبه ورسله (المسألة التاسعة عشر) اختلفوا في المراد من
 قوله تعالى ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل فذكرنا وجوها (أحدها) أراد به قطعة الرحمة وحقوق
 أرحامكم وفيه إشارة الى أنهم قطعوا ما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من القرابة وعلى هذا التأويل
 تكون الآية خاصة (وثانيها) ان الله تعالى أمرهم أن يصلوا أحبا لهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن
 المؤمنين واتصلوا بالكفار فذلك هو المراد من قوله ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل (وثالثها) أنهم
 خراعن التنازع وإثارة الفتنة وهم كانوا مشغولين بذلك (المسألة العشرون) أما قوله تعالى ويقطعون
 في الأرض فالأظهر أن يراد به الفساد الذي يعتدى دون ما يقف عليهم والظاهر ان المراد منه الصلة عن
 طاعة الرسول لان تمام الصلاح في الأرض بالطاعة لان بالقرابة التي يلتزم الانسان كل ما أزمه ويتربك
 التعمد الى الغير ومنه زوال النظام وفي زواله العدل الذي قامت به السموات والأرض قال تعالى فيما سلكي

عن فرعون انه قال اني اخاف ان يتدل دينكم اوان يظهر في الارض الفساد ثم انه سبحانه وتعالى أخبر ان من
فعل هذه الاعمال خاسر فقال أولئك هم الخاسرون وفي هذا التفسير وجوه (أحدها) انهم خسروا
في الجنة لانه لا أحد الاولة في الجنة أهل ومنزل فان أطاع الله وعبده وان عساه ورثه المؤمنون فذلك قوله
تعالى أولئك هم الخاسرون الذين يرون الفردوس هم فيها خالدون وقال ان الخاسرين الذين خسروا
أنفسهم وأهلهم يوم القيامة (وثانيها) انهم خسروا حسنتهم التي عملوها لانهم أحبوا بها بكفرهم
فلم يحصل لهم منها خير ولا ثواب والآية في اليهود ولهم اعمال في شريعتهم وفي المناقذين وهم يعملون
في الظاهر ما يعملونه المخلصون فخط ذلك كله (وثالثها) انهم انما أصروا على الكفر خوفا من أن تقوتهم
الملاذات العاجلة ثم انهم اتقوا ما عند ما يصير الرسول صلى الله عليه وسلم مأذونا في الجهاد أو عند موتهم
قال القائل رحمه الله وبالجمله ان الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملا لا يجزي عليه فيقال له خاسر
كالرجل الذي اذا تعنى ونصرف في أمر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لانه كمن أعطى شيئا
ولم يأخذ بازائه ما يقوم مقامه فسمى الكفار الذين يعبدون معاصي الله خاسرين قال تعالى ان الانسان
لن خسرا الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال قل هل أنبئكم بالا خسرين أعمالا الذين ضل سعيهم

في الحياة الدنيا والله أعلم • قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا أنا أحياكم ثم يميتكم
ثم يجيبكم ثم اليه ترجعون) اعلم انه سبحانه وتعالى لما تكلم في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد الى هذا
الموضع فن هذا الموضع الى قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم في شرح النعم التي عمت
جميع المكلفين وهي أربعة (أولها) نعمة الاحياء وهي المذكورة في هذه الآية واعلم ان قوله كيف
تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخبار فالمراد به التوبيخ والتعنيف لان عظم النعمة يقتضي عظم معصية
المنعم بيمين ذلك ان الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رباه وعلمه وخرجه وموله وعرضه للاه والחסان
كانت معصيته لابه أعظم فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما أقدموا عليه من الكفر بأن ذكرهم نعمه العظيمة
عليهم ليزجرهم بذلك عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر وبيعتهم على اكتساب الايمان فذكر تعالى من نعمه
ما هو الاصل في النعم وهو الاحياء فهذا هو المقصود الكلي فان قيل لم كان العطف الاول بالقاء والبواقي بتم
قلنا لان الاحياء الاول قديع ب الموت بغير تراخ وأما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثاني
كذلك متراخ عن الموت ان أريد به النشور تراخى اظاهرا وهاهنا مسائل (المسئلة الاولى) قالت المعتزلة
هذه الآية تدل على ان الكفر من قبل العباد من وجوه (أحدها) انه تعالى لو كان هو الخالق للسكر
فيهم لما جاز ان يقول كيف تكفرون بالله موبخا لهم كما لا يجوز ان يقول كيف تسودون وتبيضون وتجمعون
وتسقمون لما كان ذلك أجمع من خلقه فيهم (وثانيها) اذا كان خلقهم أولا للشقاء والنار وما أراد بخلقهم
الا الكفر واردة لوقوع في النار فكيف يصح أن يقول موبخا لهم كيف تكفرون (وثالثها) انه كيف
يعقل من الحكيم أن يقول لهم كيف تكفرون بالله حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول وما منع الناس أن يؤمنوا
حال ما منعهم عن الايمان ويقول فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التدكير معرضين وهو يخلق فيهم الاعراض
ويقول اني توفكون فاني تصرفون ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بأن بعد من السجدة
أولى من أن يذكر في باب الزام الجنة على العباد (ورابعها) ان الله تعالى اذا قال للعبيد كيف تكفرون بالله
فهو ذكر هذا الكلام توجيه اللجة على العبد وطلب الاجواب منه أو ليس كذلك فان لم يكن لطلب هذا المعنى
لم يكن في ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا وان ذكره اتوجيه اللجة على العبد فله بعد أن يقول حصل
في حق أمورك كثيرة موجبة لا كافر (فالقول) انك علمت بالكفر مني والعلم بالكفر بوجوب الكفر (والثاني)
انك أردت الكفر مني وهذه الارادة موجبة له (والثالث) انك خلقت الكفر في وأنا لا أقدر على ازالته
فعلا (والرابع) انك خلقت في قدرة موجبة لا كافر (والخامس) انك خلقت في ارادة موجبة لا كافر
(والسادس) انك خلقت في قدرة موجبة لا ارادة الموجبة لا كافر ثم لما حتمت هذه الاسباب الستة

في حصول الكفر والايمان يتوقف على حصول هذه الاسباب الستة في طرف الايمان وهي بأمرها كانت
مفقودة فقد حصل اعدام الايمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بائع من الايمان ومع قيام هذه
الاسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله (وخامسها) أنه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف
تكفرون بالله الذي أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة أعنى نعمة الحياة وعلى قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على
الكافر وذلك لان مندهم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فاعفاه له ليستدرجه الى الكفر ويحرقه بالنار فأى
نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك الانزلة من قدم الى غيره صحفة فالودج مسبوم
فان ظاهره وان كان لذى اوبعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فان احدا لا يعتد نعمة ومعلوم ان العذاب
الدائم أشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف
تكفرون بمن أنعم عليكم بهذه النعم العظيمة والجواب ان هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها الى التمسك
بطريق المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب فحين أيضا نقابلها بالكلام المعتمد في هذه الشبهة
وهو ان الله سبحانه وتعالى علم انه لا يهلكون فلو وجد لانقلاب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال
فوقوعه محال مع انه قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وأيضا فالقدرة على الكفر ان كانت
صالحة للايمان امتنع كونها مصدرا للايمان على التعمين الامر بـ وذلك المريج ان كان من العبد عاد السؤال
وان كان من الله فما لم يحصل ذلك المريج من الله امتنع حصول الكفر واذا حصل ذلك المريج وجب
وعلى هذا كيف لا يعقل قوله كيف تكفرون بالله واعلم ان المعتزلى اذا طوّل كلامه وفزع وجوهه في المدح
والذم فعليه ان يعاقبنا بهذين الوجهين قائم ما يهدمان جميع كلامه وبشوشان كل شبهاته وبالله التوفيق
(المسئلة الثانية) اتفقوا على ان قوله وكنتم أمواتا المراد به وكنتم ترابا ونطقا لان ابتداء خلق آدم من
التراب وخلق سائر المكلفين من أولاده الاعيسى عليه السلام من النطف لكنهم اختلفوا في ان اطلاق اسم
الميت على الجسد حقيقة أو مجازا ولا كثرون على انه مجاز لانه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر
بسبيل لان الميت ما يحل به الموت ولا بد وان يكون بصفة من يجوز أن يكون حيا في العادة فيكون فيه اللحمية
والرطوبة وقال الأولون هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة قال كانوا أمواتا في أصلاب آبائهم فأحياهم
الله تعالى ثم أخرجهم ثم أماتهم الموتة التي لا بد منها ثم أحياهم بعد الموت فهم ما حيا تان وموتان واحتجوا
بقوله خلق الموت والحياة والموت المقدم على الحياة هو كونه مواتا فدل على ان الاطلاق الميت على الموات
ثابت على سبيل الحقيقة والاول هو الاقرب لانه يقال في الجساد انه موات وليس بجيت فيشبهه أن يكون
اسمته عمال أحدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال القفال وهو كقوله تعالى هل أتى على الانسان حين من
الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين سبحانه وتعالى ان الانسان كان لا شيء يذكركم الله حيا وجعله سمعا بصيرا
ومجازه من قولهم فلان ميت الذكرو هذا أحر ميت وهذه سلعة ميتة اذا لم يكن لها طالب ولا ذاك قال
الخبيل السعدى

وأحييت لى ذكرى وما كنت حاملا • ولكن بعض الذكرا نبيه من بعض
فكذا معنى الآية وكنتم أمواتا أى خاملين ولا ذكركم لانكم لم تكونوا شيئا فأحياكم أى فجعلكم خائفا
سمعا بصيرا (المسئلة الثالثة) احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى بين أنه
يحييهم مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكد قوله ثم أنكم بعد ذلك لميتون ثم أنكم
يوم القيامة تبعثون ولم يذكر حياة ما بين هاتين الحالتين قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى قالوا ربنا
أمتنا اثنين وأحييتنا اثنين لانه قول الكفار ولأن ككثير من الناس أثبتوا حياة الذر في صلب آدم عليه
السلام حين استخرجهم وقال ألسنت بركم وعلى هذا التقدير حصل حيا تان وموتان من غير حاجة الى
اثبات حياة في القبر فالجواب لم يلزم من عدم الذكر في هذه الآية أن لا تكون حاصلة وأيضا فلما قل أن يقول
ان الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية لان قوله ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة والامسح أن يقول ثم

الذي ترجعون لان كلمة ثم تقتضى التراخي والرجوع الى الله تعالى حاصل عقب الحياة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دلالة على حياة القبر كان قريبا (المسئلة الرابعة) قال الحسن رحمه الله قوله كيف تكفرون بالله يعنى به العامة وأما بعض الناس فقد أماتهم ثلاث مرات نحو ما حكى في قوله أو كما لى مزل على قرية وهى خاوية على عروشها الى قوله فاحياه الله مائة عام ثم بعثه وكقوله ألم ترالى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم وكقوله فأخذناكم الساعة وأنتم تنتظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم وكقوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى وكقوله وكذلك أعثرنا علىهم ليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها وكقوله في قصة أيوب عليه السلام وأتينا أهله ومثلهم معهم فان الله تعالى رد عليه أهله بعد ما أماتهم (المسئلة الخامسة) تلك المجسمة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه تعالى في مكان وهذا ضعيف والمراد انهم الى حكمه يرجعون لانه تعالى يبعث من في القبور ويجمعههم في المحشر وذلك هو الرجوع الى الله وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم غيره كقوله لهم رجع أمرهم الى الأمير أى الى حيث لا يحكم غيره (المسئلة السادسة) هذه الآية دالة على أمور (الاول) انها دالة على انه لا يقدر على الاحياء والامانة الا الله تعالى فيبطل به قول أهل الطوائف من ان المؤثر في الحياة والموت كذا وكذا من الافلاك والكواكب والاركان والمزاجات كما حكى عن قوم في قوله ان هي الاحياء والنباتات ونحوي وما يملك الا الدهر (الثاني) انها تدل على صحة الحشر والشرع مع التنبيه على الدليل القلبي الدال عليه لانه تعالى بين انه أحيا هذه الاشياء بعد موتها في المرة الاولى فوجب أن يصح ذلك في المرة الثانية (الثالث) انها تدل على التكليف والترغيب والترهيب (الرابع) انها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه (الخامس) انها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لانه قال فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فيبين انه لا بد من الموت ثم بين انه لا يترك هلى هذا الموت بل لا بد من الرجوع اليه امانه لا بد من الموت فقد بين سبحانه وتعالى انه بعد ما كان نطفة فان الله أحياه وصوره أحسن صورة وجعله بشرا سويا وأكمل عقله وصيره بصيرا بأنواع المنافع والمضار ومملكه الاموال والاولاد والدور والقصور ثم انه تعالى يرزق كل ذلك عنه بأن يميت ويحييه بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا أثر ويبقى مدة طويلة في العبود كما قال تعالى ومن ورائهم برزخ سناذى فلا يجيب ويستنطق فلا يسيئكم ثم لا يزوره الاقربون بل ينسأه الاهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازي

يترأفاني بجداء قبرى * كأن أفا ربي لم يعرفوني

وقال أيضا الهى كفى بنفسى وقد أضجعه وهى فى حقرتي وانصرف المشيعون عن تشييعها وبكى الغريب عليها لغريبتها وناداه من شفير القبر ذوم وقتها ورجتها الا عاذى عند جرحتها ولم يخف على الساطرين بمزحلتها فخرجوا الى الأنا تقول ملائكة تنظر والى فريد قد نأى عنه الاقربون ووحيد قد جفاه المحبون أصبح منى قريبا وفى الحد غريبا وكان فى الدنيا داعيا وجميما ولا حسنى اليه عند وصوله الى هذا البيت راجيا فأحسن الى هناك يا قديم الاحسان وحقق رجائى فبك يا واسع الغفران وأمانه لا بد من الرجوع الى الله فلا نه سبحانه يأمر بأن ينفخ فى الصور فضعق من فى السموات ومن فى الارض ثم ينفخ أخرى فاذا هم قيام ينظرون يخرجون من الاجداث سراعا كأنهم الى نصب يوفضون ثم يعرضون على الله كما قال وعرضوا على ربك مصفا فيقومون خاشعين خاضعين كما قال وخشعت الاصوات للرحمن وقال بعضهم * الهنا اذا قمنا نرى الاجداث مغبرة رؤسنا * ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ومن هول القيامة مطرقة رؤسنا * وجاءت اطول القيامة بطوننا * وبادية لاهل الموقف سواتنا وموقرة من ثقل الاوزار طهورنا * وبقينا متخبرين فى أمورنا * نادى على ذنوبنا * فلا تضعف المصائب بأعراضك عنا ووسع رحمتك وغفرا لك لنا يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة * قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم) اعلم ان هذا هو

النعمة الثانية التي عمت المكلفين بأسرهم وما أحسن ما راعى الله سبحانه وتعالى هذا الترتيب فان الانتفاع
 بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله أمر الحياة أولا ثم اتبعه بذكر السماء
 والارض أما قوله خلق فقد مر تفسيره في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم وأما قوله لكم فهو يدل على ان
 المذكور بعد قوله خلق لاجل انتفاعنا في الدين والدنيا أما في الدنيا فليصلح أبدانا ولتقوى به على الطاعات
 وأما في الدين فلا يستدل به هذه الاشياء والاعتبار بها اوجع بقوله ما في الارض جميعا جميع المنافع فيها
 ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجمال ومنها ما يتصل بضررب الحرف والامور التي استنبطها
 العقلاء وبين تعالى ان كل ذلك انما خلقها لكي ينفع بها كما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض فمكانه
 سبحانه وتعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلقكم
 ما في السموات وما في الارض جميعا أو يقال كيف تكفرون بقدره الله على الاعادة وقد أحياكم بعد موتكم
 ولانه خلق لكم ما في الارض جميعا فكيف يجزعن اعادكم ثم انه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور
 مختلفة كما قال انما صببنا الماء صبا وقال في أول سورة أنى أمر الله والانعام خلقها لكم الى آخره وههنا
 مسائل (المسئلة الاولى) قال أصحابنا انه سبحانه لا يفعل فعلا لغرض لانه لو كان كذلك كان مستهكرا
 بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فان قيل ففعله تعالى معلل بغرض
 غير علته بل الى غيره قلنا عود ذلك الغرض الى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض
 اليه أو ليس أولى فان كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وان كان الثاني
 لم يكن تخصيص ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه (وثانيها) أن من
 فعل في الغرض كان عاجزا عن تخصيص ذلك الغرض الا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال
 (وثانيها) أنه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض ان كان قد يتأخر عن الفعل وان كان محدثا
 كان ففعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال (ورابعها) أنه تعالى لو كان يفعل لغرض
 لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كل من مفسدة في حقهم
 لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم انه لا يؤمن ثم انهم تكلموا في اللام في قوله تعالى خلقكم ما في
 الارض جميعا وفي قوله الا يعبدون فقالوا انه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لاجل
 الغرض لاجرم اطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة (المسئلة الثانية) احتج أهل الاباحية
 بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشئ أصلا
 وهو ضعيف لانه تعالى قابل لكل فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل
 والفقهاء رحمهم الله استدلوا به على ان الاصل في المنافع الاباحية وقد ينشأ في أمور الفقه (المسئلة
 الثالثة) قيل انها تدل على حرمة أكل الطين لانه تعالى خلق لنا ما في الارض دون نفس الارض ولقائل
 أن يقول في جلة الارض ما يطلق عليه انه في الارض فيكون جمعا للموضعين ولا شك ان المعادن داخله
 في ذلك وكذلك عروق الارض وما يجري مجرى البعض لها ولا تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم
 عما عداه (المسئلة الرابعة) قوله خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي أنه لا تصح الحاجة على الله تعالى
 والا لكان قد فعل هذه الاشياء لنفسه أيضا لا لغيره وأما قوله تعالى ثم استوى الى السماء فيه مسائل
 (المسئلة الاولى) الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الاتصاف وضده الاعوجاج ولما كان ذلك
 من صفات الاجسام فانه تعالى يجب أن يكون منزها عن ذلك ولا في الآية ما يدل على فساده لان قوله
 ثم استوى يقتضي التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو خاصا لا أولا
 ولو كان خاصا أولا لما كان متاخرا عن خلق ما في الارض لكن قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولما ثبت
 هذا وجب التأويل وتقريره ان الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل ثم قيل استوى
 اليه كالسهم المرسل اذا قصد مقصدا مستويا من غير ان يلتفت الى شئ آخر ومنه استوى قوله ثم استوى

الى السماء أى خلق بعد الارض السماء ولم يجعل بينهما ما زما بالعلم بقصد شيئا آخر به دخله الارض
 (المسئلة الثانية) قوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فمفسر
 بقوله قل اللهم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين وتجمع اوبن له أن يذلل الرب العالمين وجعل
 فيها رواسى من فوقها ويبارك فيها وقد رويها اقواما فى أربعة أيام سواء الساتين بمعنى تقدير الارض
 فى يومين وتقدير الاقوات فى يومين آخرين كما يقول القائل من الكوفة الى المدينة عشرة يومين وما الى
 مكة ثلاثون يوما يريد أن جميع ذلك هو هذا القدر ثم استوى الى السماء فى يومين آخرين ويجمع ذلك
 ستة أيام على ما قال خالق السموات والارض فى ستة أيام (المسئلة الثالثة) قال بعض المحدثين
 هذه الآية تدل على أن خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله ثم انكم لتكفرون بالذى خلق الارض
 فى يومين الى قوله تعالى ثم استوى الى السماء وقال فى سورة النازعات أنتم أشد خلقا أم السماء بناها
 رفع سمكها فسواها وغطش ليلاها وأخرج ضحاها والارض بعد ذلك دحاها وهذا يقتضى أن يكون خلق
 الارض بعد السماء وذكر العلماء فى الجواب عنه وجوها (أحدها) يجوز أن يكون خلق الارض قبل
 خلق السماء الا أنه ما دحاها حتى خلق السماء لان التدحية هى البسط واقتال أن يقول هذا امر مشكل من
 وجهين (الاول) أن الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية ولذا كانت التدحية
 متأخرة عن خلق السماء كان خلقها أيضا لاحتمالها متأخر عن خلق السماء (الثاني) أن قوله تعالى خلق
 لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء يدل على أن خلق الارض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق
 السماء لكن خلق الاشياء فى الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضى تقدم كونها مدحوة
 قبل خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض والجواب أن قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها يقتضى تقديم
 خلق السماء على الارض ولا يقتضى أن تكون تسوية السماء مقدمة على خلق الارض وعلى هذا التقدير
 يزول التناقض ولقائل أن يقول قوله تعالى أنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها فسواها يقتضى أن
 يكون خلق السماء وتسويتها مقدمة على تدحية الارض ولكن تدحية الارض ملازمة لخلق ذات
 الارض فان ذات السماء وتسويتها مقدمة على ذات الارض وحينئذ يذبح السؤل (وثالثها) وهو
 الجواب الصحيح أن قوله ثم ليس للترتيب ههنا وانما هو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره
 اليس قد اعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصرم عنك ولعل بعض ما أخرجه فى التكرار قد
 تقدم فكذلك ههنا والله أعلم (المسئلة الرابعة) الضمير فى فسواهن ضمير مبهم وسبع هوات تفسيره
 كقوله ربه رجلا وفائدته ان المبهم اذا تبين كان النظم وأعظم من ان يبين أولاً لأنه اذا ابهم تشوق النفس
 الى الاطلاع عليه وفى البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوق وقبل الضمير راجع الى السماء والسماء
 فى معنى الجنس وقيل جمع سماء والوجه العربى هو الاول ومعنى تسويتهم تعديلهن خلقهن واخلو
 من العوج والقطور وقيام خلقهن (المسئلة الخامسة) اعلم ان القرآن ههنا قد دل على وجود سبع
 سموات وقال أصحاب الهيئة اقربها اليها كرة القمر وفوقها كرة عطار ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة
 المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل قالوا ولا طريق الى معرفة هذا الترتيب الا من وجهين (الاول)
 المستر وذلك ان الكوكب الاصفل اذا مرت بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهم ايصيران ككوكب
 واحد ويتميز الساتر عن المستور به كونه الغالب بكمرة المريخ وصفرة عطار وبياض الزهرة وزرقة
 المشتري وكدورة زحل كما ان القدماء وجدوا القمر يكسب الكواكب السبعة وكوكب عطار يكسب
 الزهرة والزهرة تكسب المريخ وهذا الترتيب على هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر
 لانكسافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب أو فوقها لانها لا تنكسف بشئ منها الا ضعلال
 سائر الكواكب عند طلوعها فعند هذا ذكرنا طريقين (أحدهما) ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة
 فى صحيفة الشمس وهذا ضعيف لان منهم من زعم ان فى وجه الشمس شامة كما أنه حصل فى وجه

القمر المحو (الثاني) اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل وأما في حق الشمس فانه قليل بل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الاكثرون الا ان ابا الريحان قال في تلخيصه لقصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس الا في القمر فبطلت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكا واعلم أن أصحاب الارصاد وأرباب الهيئته زعموا ان الافلاك تسعة فالسابعة هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت هذه الكواكب الثابتة فيه وأما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو يتحرك في كل يوم واسبلا دورة واحدة بالقرب واختجوا على اثبات الفلك الثامن باننا وجدنا هذه الكواكب الثابتة حركت بطيئة ونبت أن الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكها والافلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركت سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك حركت بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت وهذا الدلالة ضعيفة من وجوه (أولها) لم لا يجوز أن يقال الكواكب تتحرك بانفسها من غير ان تكون مركزية في جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد الا بافساد المختار ودونه خطأ للقتاد (وثانيها) سائبا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذه الكواكب مركزية في غمالات السيارات والسيارات مركزية في حواملها وعند ذلك لا يحتاج الى اثبات الفلك الثامن (وثالثها) لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها فان قيل ان ترى هذه السيارات تكسف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسف لا محالة قلنا هذه السيارات انما تكسف الثوابت القوية من المنطقة أما الثوابت القوية من القطبين فلا لم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت القوية من المنطقة مركزية في الفلك الثامن الذي هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القوية من القطبين التي لا يمكن انكسافها بالسيارات مركزية في كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له ثم نقول هب انكم اثبتتم هذه الافلاك التسعة فما الذي دللكم على نفي الفلك العاشر اقضي ما في الباب ان الرصد ما دل الاعلى هذا القدر الا ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول والذي يحق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم انه ما تبين لي الى الآن ان كرة الثوابت كرة واحدة أفكار متطو بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متشابهة ومتى كان الامر كذلك كانت مركزية في كرة واحدة وكلما المقدمتين غير يقينيتين (أما الاولى) فلان حركاتها وان كانت في الحس واحدة ولكن اعلمها لا تكون في الحقيقة واحدة لا يلو قدرنا ان واحد منها يتم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة والاخر يتم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فاذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذي هو حصة السنة الواحدة ثلاث عشرة جزءا من ألف ومائتي جزء من واحد وهذا القدر مما لا يحس به بل العشر سنين والمائة والالف مما لا يحس به البتة واذا كان ذلك محتملا سقط القطع البتة عن استواء حركات الثوابت (وأما الثانية) فلان استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها باسرها مركزية في كرة واحدة لاحتمال كونها مركزية في كرات متباينة وان كانت مشتركة في مقادير حركاتها وهذا كما يقولون في غمالات أكثر الكواكب فانها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذلكها هنا وأقول ان هذا الاحتمال الذي ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس حرما واحدا بل اجراما كثيرة اما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا تفي بادراكها اعمارنا وارصادنا واما متساوية على الاطلاق وان كان تساويها لا يوجب وحدتها ومن أصحاب الهيئته من قطع باثبات افلاك اخرى غير هذه التسعة فان من الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واستدل عليه من وجوه (الاول) ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده أقدم وجد مقدار الميل أعظم فان بطليموس وجدته (الحيا) ثم وجد في زمان المأمون (كج له) ثم وجد بعد المأمون قد تناقص بدقته وذلك يقتضي أن من شأن المنطقتين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطبها حول قطبي كرة الكل وتكون كرة الثوابت يدور قطبها حول

قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضاً وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعاً
 فينزل من ذلك أن يتطابق معدل النهار على منطقة البروج وان ينقص عنه أخرى تارة إلى الجنوب عندما
 يرتفع قطب فلان الثوابت إلى الجنوب وتارة إلى الشمال كما هو الآن (الثاني) ان أصحاب الارصاد
 اضطربوا اضطراباً شديداً في مقدار سير الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى ان بطليموس حكى عن
 ابرخيس أنه كان شاكاً في ان هذه العودة تكون في ازمة متساوية أو مختلفة وأنه يقول في بعض احواله انها
 مختلفة وفي بعضها انها متساوية ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلاف قولين (أحدهما) قول من يجعل
 اوج الشمس منصرفاً كما فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة
 الاعتدال لاختلاف بعدهما عن الاوج فيختلف زمان سير الشمس من اجله (الثاني) قول أهل الهند
 والصين وبابل وأكثر قدماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلان البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه
 وحكى عن ابرخيس أنه كان يعتقد هذا الرأي وذكر بارياء الاسكندراني أن أصحاب المطلسمات كانوا
 يعتقدون ذلك وان نقطة فلان البروج تنقص عن موضعها وتتناجر ثمان درجات وقالوا ان اسبداء الحركة
 من (كب) درجة من الحوت إلى أول الجبل واعلم أن هذا الخط مما ينبت على انه لا سبيل للعقول البشرية
 الى ادراك هذه الاشياء وأنه لا يحيط بها العلم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصاد فيه على الدلائل البهيمية
 فان قال خائل فهل يدل التخصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد قلنا الحق ان تخصيص العدد
 بالذكرا لا يدل على نفي الزائد (المسئلة السادسة) قوله تعالى وهو بكل شيء عليم يدل على انه سبحانه وتعالى
 لا يمكن أن يكون خالق الارض وما فيها والسموات وما فيها من المجائب والغرائب الا اذا كان عالمها محيطاً
 بجزئياتها وكلها بما او ذلك يدل على أمور (أحدها) فساد قول الفلاسفة الذين قالوا انه لا يعلم الجزئيات ووجه
 قول المتكلمين وذلك لان المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بأن قالوا ان الله تعالى فاعل هذه
 الاجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فانه لا بد وان يكون عالمها فاعله وهذه
 الدلالة بعينها اذ كرها الله تعالى في هذا الموضع لانه ذكر خلق السموات والارض ثم فرع على ذلك كونه عالماً
 فثبت به هذا ان قول المتكلمين في هذا المذهب وفي هذا الاستدلال مطابق للقرآن (وثانيها) فساد قول
 المعتزلة وذلك لانه سبحانه وتعالى بين ان الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وان يكون عالمها
 وبتفاصيله لان خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وان يكون بارادة والا فقد حصل
 الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت ان خالق الشيء لا بد وان يكون عالمها على سبيل
 التفصيل فلو كان العبد موجد الافعال نفسه لكان عالمها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكمية
 فإلام يحصل هذا العلم علماً انه غير موجد لافعال نفسه (وثالثها) حالت المعتزلة اذا جعت بين هذه الآية
 وبين قوله وفوق كل ذي علم عليم ظهر انه تعالى عالم بذاته والحوادث قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم عام وقوله
 انزله بعلمه خاص والخاص مقدم على العام والله تعالى أعلم بقوله تعالى (واذ قال ربك للاملاك اني جاعل
 في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويهلك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني
 أعلم ما لا تعلمون) اعلم ان هذه الآية دالة على كيفية خلق آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى اياه
 فيكون ذلك انعاماً عاماً على جميع بني آدم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التي أوردناها في
 هذا الموضع ثم فيه مسائل (المسئلة الاولى) في اذ قولان (أحدهما) انه صلة زائدة الا ان العرب يعتادون
 التكلم بها والقرآن نزل باللغة العرب (الثاني) وهو الحق انه ليس في القرآن ما لا معنى له وهو نصب باضمار اذ كرر
 والمعنى اذكركم اذ قال ربك للاملاك فاضمر هذا الاخرين (أحدهما) ان المعنى معروف (والثاني) ان الله
 تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله واذا كرأخا عدا اذا اندر قومه بالاحقاف وقال واذا كرعبدا
 داود واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية اذ جاءها المرسلون اذ اوسلنا اليهم اثنين والقرآن كله كالكامنة الواحدة
 ولا يعد أن تكون هذه المواضع المصححة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم نزل ذلك ههنا اكتفاء بذلك المصحح

قال صاحب الكشف ويجوز أن ينتصب اذ بقاوا (المسئلة الثانية) المالك أصله من الرسالة يقال ألكنى اليه
 أى ارساني اليه والمالكة والالوكة الرسالة وأصله الهمز من ملاكة حذفت الهمزة والقيت حركاتها على ما قبلها
 طلبا للغنة لكثرة استعمالها قال صاحب الكشف الملائكة جمع ملائكة على الأصل كالشمائل في جمع شمائل
 والحق التاء لتأنيث الجمع (المسئلة الثالثة) من الناس من قال الكلام في الملائكة ينبغي أن يكون مقدا على
 الكلام في الانبياء لوجهين (الأول) ان الله تعالى قدم ذكر الايمان بالملائكة على ذكر الايمان بالرسول في قوله
 والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقد قال عليه السلام ابدوا عباد الله به (الثاني) ان الملائكة
 واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقدا على الرسول ومن الناس من قال
 الكلام في النبوات مقدا على الكلام في الملائكة لانه لا طريق لنا الى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع
 فكان الكلام في النبوات أصلا لا الكلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات والاولى أن
 يقال الملائكة قبل النبي بالشرف والعلمية وبعده في عقولنا وادها تاجد بحسب وصولنا اليها بافكارنا واعلم أنه
 لا خلاف بين العقلاء في أن شرف الرتبة للعالم العلوى هو وجود الملائكة فيه كما أن شرف الرتبة للعالم
 السفلى هو وجود الانسان فيه الا ان الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب
 أن يقال الملائكة لا بد وان تكون ذوات قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متخيزة أو لا تكون
 أما الاول وهو ان تكون الملائكة ذوات متخيزة فهنا أقوال (أحدها) انها أجسام لطيفة هوائية
 تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات وهذا قول أكثر المسلمين (وثانيها) قول طوائف من
 عبدة الاوثان وهو أن الملائكة هي الحقيقة في هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والافئاس فانهم يربونهم
 أحياء ناطقة وان المسعادات منها ملائكة الرحمة والنحسات منها ملائكة العذاب (وثالثها) قول معظم
 المجوس والثنوية وهو ان هذا العالم مركب من أصليين أزليين وهما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران
 شفافان مختاران قادران متضاد النفس والصورة مختلفا الفعول والتدبيرين جوهر النور فاضل خير نفى
 طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضمر ويتفجع ولا يجمع ويحجي ولا يبلى وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر
 النور لم يزل يولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والوضوء من
 المضي وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفه لا على سبيل التناكح
 فهذه أقوال من جعل الملائكة أشياء متخيزة جسمانية (القول الثاني) أن الملائكة ذوات قائمة بانفسها
 وليست بتخيزة ولا بأجسام فهنا قولان (أحدهما) قول طوائف من النصارى وهو أن الملائكة
 في الحقيقة هي الانفس الناطقة المفارقة لا بد انهم اعلى نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة
 ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة وان كانت خبيثة كذرة فهي الشياطين (وثانيهما) قول الفلاسفة وهي
 انها جواهر قائمة بانفسها ليست بتخيزة البتة وانها بالماهية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية وانها
 اكمل قوة منها وأكثر علمها وانها بالنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه
 الجواهر على قسمين منها ما هي بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا
 ومنها ما هي لا على شئ من تدبير الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبة ومشتغلة بطاعته وهذا القسم
 هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة
 فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من أثبت أنواعا أخر من الملائكة وهي الملائكة
 الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلى ثم ان المدبرات لهذا العالم ان كانت خبيثة فهن الملائكة وان
 كانت شريفة فهن الشياطين فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلاف أهل العلم في انه هل يمكن
 الحكم بوجودها من حيث العقل ولا سبيل الى اثباتها الا بالسمع أما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان في العقل
 دلائل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل اجداث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر في ذلك
 وجوها عقلية اقتناعية ونشر اليها (أحدها) ان المراد من الملائكة الناطق الذي لا يكون مبيها فتقول

البسمة العقلية تقتضي وجود أقسام ثلاثة فإن الخلق إما أن يكون ناطقا وميتا معا وهو الإنسان أو يكون
 ميتا ولا يكون ناطقا وهو المياهم أو يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك أن أحسن المراتب هو الميت
 غير الناطق وأوسطها الناطق الميت وأشرفها الناطق الذي ليس بعيت فاذا اقتضت الحكمة الالهية إيجاد
 أحسن المراتب وأوسطها فلان تقتضي إيجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى (وثانيها) أن القطرة
 تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلي وتشهد بأن الحياة والعقل والنطق أشرف من
 اضدادها ومقابلاتها فيبعد في العقل أن تحصل الحياة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر الظلماني ولا
 تحصل البتة في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف (وثالثها) أن أصحاب الجحاهدات ابتدوها
 من جهة المشاهدة والمكاشفة وأصحاب الحاسيات والضرورات ابتدوها من جهة أخرى وهي ما يشاهد من
 بحجاب أنوارها في الهداية إلى المعالجات النادرة الغريبة وتركيب المعجونات واستخراج صنعة الترياقات
 ومما يدل على ذلك حال الرويا الصادقة فهذه وجوه اقتناعية بالنسبة إلى من سمعها ولم ينارسها وقطعية
 بالنسبة إلى من جربها وشاهدها وأطلع على أسرارها وأما الدلائل الثقلية فلا نزاع البتة بين الانبياء عليهم
 السلام في إثبات الملائكة بل ذلك كالأمر المجمع عليه بينهم والله أعلم (المسئلة الرابعة) في شرح كثرتهم
 قال عليه السلام أظنت السماء وحق لها أن تظن ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع
 وروى أن بني آدم عشر الجن والجن وبني آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر
 حيوانات البحر وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الأرض الموكلين بها وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الدنيا وكل
 هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب إلى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة
 الكرسي نزر قليل ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السراشق الواحد من سرادقات العرش التي عددها ستمائة ألف
 طول كل سرادق وعرضه وسبعه إذا قوبلت به السموات والأرضون وما فيها وما بينها فأنها كلها تكون
 شيئا يسيرا وقد راص غيرا وما من مقدار موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع أو قائم لهم زجل بالتسبيح
 والتقديس ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعلم عددهم
 إلا الله ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم أشباع اسرافيل عليه السلام والملائكة الذين هم جنود جبريل
 عليه السلام وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشغولون بعبادته سبحانه وتعالى رطاب اللسان يذكره
 وتعليقه يتسابقون في ذلك مذخلتهم لا يستكبرون عن عبادته آمنا الليل والنهار ولا يسأمون لا يحصى
 اجناسهم ولا مده أعمارهم ولا كيفية عبادتهم إلا الله تعالى وهذا تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ما
 قال وما يعلم جنود ربك إلا هو وأقرب رأيت في بعض كتب التذكير أنه عليه السلام حين عرج به رأى ملائكة
 في موضع ينزل سوق بعضهم عني سبحانه بعض فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم إلى أين يذهبون
 فقال جبريل عليه السلام لا أدري إلا أني أراهم مذخلة ولا أرى واحدا منهم قد رآه قبل ذلك ثم سألوها
 واحدا منهم وقيل له مذكم خلقت فقال لا أدري غير أن الله تعالى يخلق كوكبا في كل أربع مائة ألف سنة تخلق
 مثل ذلك الكوكب من مخلقاتي أربع مائة ألف مرة فسبحانه من الله ما أعظم قدرته وما أجل كاله وأعلم أن الله
 تعالى ذكر في القرآن أصنافهم وأوصافهم أما الاصناف (فأحدها) حوله العرش وهو قوله ويحمل عرش ربك
 فوقهم يومئذ ثمانية (وثانيها) الحافون حول العرش على ما قال سبحانه وتري الملائكة حافين من حول
 العرش يسبحون بحمدهم (وثالثها) أكابر الملائكة ففهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهم لقوله تعالى
 من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين ثم انه سبحانه وتعالى وصف
 جبريل عليه السلام بأمور (الأول) انه صاحب الوحي إلى الانبياء قال تعالى نزل به الروح الامين على
 قلبك (الثاني) أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القرآن قل من كان عدوا لجبريل ولأن جبريل
 صاحب الوحي والعلم وميكائيل صاحب الارزاق والاعذية والعلم الذي هو الغذاء الروحاني أشرف من
 الغذاء الجسماني فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل (الثالث) أنه تعالى جعله

ثاني نفسه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين (الرابع) سماه روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام اذ ايدته روح القدس (الخامس) ينصر اولياء الله ويتهرأ أعداؤه مع ألف من الملائكة مسومين (السادس) أنه تعالى مدحه بصفات ستة في قوله انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين فرسالته أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جميع الانبياء بجميع الانبياء والرسول امته وكرمه على ربه انه جعله واسطة بينه وبين أشرف عباده وهم الانبياء وقوته انه رفع مسدات قوم لوط الى السماء وقلها ومكانه عند الله انه جعله ثاني نفسه في قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وكونه مطاعا انه امام الملائكة ومقتداهم وأما كونه آمينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ومن جملة أكار الملائكة امير اقبل وعزرائيل صلوات الله عليهم اوقد ثبت وجودهم بالاجابة عن النبي بالخبر أن عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم وأما قوله حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا فذلك يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الارواح ويجوز أن يكون ملك الموت رئيس جماعة وكا على قبض الارواح قال تعالى ولوترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم وأما اسرافيل عليه السلام فقد دلت الاخبار على انه صاحب الصور على ما قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون (ورابعها) ملائكة الجنة قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار (وخامسها) ملائكة النار قال تعالى عليها تسعة عشر وقوله تعالى وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة ورئيسهم مالك وهو قوله تعالى ونادوا يا مالكة قبض علينا ربك وأسماهم جنتهم الزبانية قال تعالى فليدع ناديه سندع الزبانية (وسادسها) الموكلون بنى آدم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله وقوله وهو القا هو فوق عباده ويرسل عليكم حفظة (وسابعها) كتبة الاعمال وهو قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثامنها) الموصفون باحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله والصفات صفقا وبقوله والذاريات ذروا الى قوله فالمقسمات أمر او بقوله والنازعات غرقا وعن ابن عباس قال ان الله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الاشجار فاذا أصاب أحدكم حرجة بارض فلاة فليناد اعينوا عباد الله يرجمكم الله وأما أوصاف الملائكة فمن وجوه (أحدها) ان الملائكة رسل الله قال تعالى جاءل الملائكة رسلا أما قوله الله يصطفى من الملائكة رسلا فهذا يدل على ان بعض الملائكة هم الرسل فقط وجوابه ان من للنبين لا للبعث (وثانيها) قربهم من الله تعالى وذلك بمنع أن يكون بالمكان والجهة فلم يبق الا أن يكون ذلك القرب هو القرب بالشرف وهو المراد من قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقوله بل عباد مكرمون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون (وثالثها) وصف طاعتهم وذلك من وجوه (الاول) قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال في موضع آخر وانا نحن الصافون وانا نحن المسبحون والله تعالى ما كتبهم في ذلك فثبت بما ذموا طاعتهم على العبادة (الثاني) مبادرتهم الى امتثال أمر الله تعظيما له وهو قوله فسجد الملائكة كلهم أجمعون (الثالث) انهم لا يفعلون شيئا الا بوحية وأمره وهو قوله لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون (ورابعها) وصف قدرتهم وذلك من وجوه (الاول) ان جملة العرش وهم عمائة يحملون العرش والكرسي ثم ان الكرسي الذي هو أصغر من العرش أعظم من جملة السموات السبع لقوله وسع كرسيه السموات والارض فانظر الى نهاية قدرتهم وقوتهم (الثاني) ان علو العرش شيء لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ثم انهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة (الثالث) قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون

فصاحب الصوري بلغ في القوة الى حيث ان ينفذ واحدة منه يصعق من في السموات والارض وبالمنفعة
 الثانية منه يعودون احياء فاعرف منه عظم هذه القوة (الرابع) ان جبريل عليه السلام بلغ من قوته الى
 ان قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة (وخامسها) وصف خوفهم ويدل عليه وجوه (الاول)
 انهم مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كان عبادتهم معاصي قال
 تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشية ربهم مشفقون (الثاني) قوله تعالى حتى اذا فرغ
 عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير روى في التفسير ان الله تعالى اذا تكلم بالوحي
 سمعه أهل السموات مثل صوت السلسلة على الصقوان ففرعوا فاذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ماذا
 قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير (الثالث) روى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس قال
 بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم شاحية ومعه جبريل اذ انشأ أفق السماء فأقبل جبريل يتضاءل ويدخل
 بعضه في بعض ويدنو من الارض فاذا ملك قدم مثل بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقتل يا محمد ان
 ربك يقرئك السلام ويخبرك بين أن تكون نبيا ملكا وبين أن تكون نبيا عبدا قال عليه السلام فأشار الى جبريل
 بيده أن تواضع فعرفت أنه لي ناصح فقلت عبدا نبيا فخرج ذلك الملك الى السماء فقلت يا جبريل قد كنت
 أردت أن أسألك عن هذا فأريت من حالك ما شغلني عن المسئلة فمن هذا يا جبريل فقال هذا امر اقبل خلقه
 الله يوم خلقه بين يديه صاغا قد صمى لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق
 وبين يديه اللوح المحفوظ فاذا أذن الله له في شيء من السماء أو من الارض ارتفع ذلك اللوح بقرب جبينه فينظر
 فيه فان كان من على أمر فيه به وان كان من عمل ميكائيل أمر به وان كان من عمل ملك الموت أمر به به قالت
 يا جبريل على أي شيء أنت قال على الرياح والجنود قلت على أي شيء ميكائيل قال على الثبات قلت على أي
 شيء ملك الموت قال على قبض الانفس وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة وما ذاك الذي رأيت مني الا خوفا
 من قيام الساعة واعلم انه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة أعلى وأجل من كلام
 أمير المؤمنين علي عليه السلام قال في بعض خطبه ثم فبق ما بين السموات العلى فلاحن أطوارا من
 ملائكتهم ففهم مجود لا يركعون ولا يركعون لا يتصبون وصافون لا يتزايون ومسبحون لا يسأمون لا يفشاهم
 نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ومنهم أمناء على وحيه وألسنة الى رسله
 ومختلفون بقضائه وأمره ومنهم الحفظاء لعباده والسدنة لآبواب جنانه ومنهم الشابة في الارضين السفلى
 أقدامهم والمراقبة من السماء العليا أعناقهم والخارجة من الاقطار أرضهم والمناسبة لقوائم العرش
 أكافهم ناكسة دونه أبصارهم متفادعون بأجنتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة وأستار القدرة
 لا يتوهون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يجدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظائر
 (المسئلة الخامسة) اختلفوا في ان المراد من قوله واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة كل
 الملائكة أو بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس انه سبحانه وتعالى انما قال هذا القول للملائكة الذين
 كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما أسكن الجن الارض فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم
 بعضا بعث الله ابليس في جنيد من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى أخرجهوهم من الارض وألحقهم
 بجزائر البحر فقال تعالى لهم اني جاعل في الارض خليفة وقال الاكثرون من الصحابة والتابعين انه تعالى
 قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الاصل
 (المسئلة السادسة) جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على الميتد او الخبير وهما قوله في الارض خليفة
 فكنا مفعولين ومعناه مسمى في الارض خليفة (المسئلة السابعة) الظاهر ان الارض التي في الآية جميع
 الارض من المشرق الى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دحيت
 الارض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهم أول من طاف به وهو في الارض التي قال الله تعالى اني
 جاعل في الارض خليفة والاول أقرب الى الظاهر (المسئلة الثامنة) الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه

قال الله تعالى ثم جعلناكم خلائف في الارض واذكروا اذ جعلكم خلائفا فاما ان المراد بالخليفة من فقيهه قولان (أحدهما) انه آدم عليه السلام وقوله اتجعل فيها من يفسد فيها المراد ذريته لاهو (والثاني) انه ولد آدم أما الذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في انه تعالى لم يسمهم خليفة وذكره ورافيه وجهين (الاول) انه تعالى لما خلق الجن من الارض وأسكن آدم الارض كان آدم عليه السلام خليفة لاولئك الجن الذين تقدموه بروى ذلك عن ابن عباس (الثاني) انما سمى الله خليفة لانه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المروي عن ابن مسعود وابن عباس والسدي وهذا الرأي متأكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق أما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا انما سمى الله خليفة لانهم يخلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن وبوكده قوله وهو الذي جعلكم خلائف الارض والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وقرئ خليفة بالالف فان قيل ما الفائدة في ان قال الله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة مع انه منزعه عن الحاجة الى المشورة والجواب من وجهين (الاول) انه تعالى علم انهم اذا اطاعوا على ذلك السر أوردوا عليه ذلك السؤال فكانت المصلحة تقتضي احاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب (الوجه الثاني) انه تعالى علم عباده المشاورة وأما قوله تعالى قالوا اتجعل فيها الى آخر الآية فقيهه مسائل (المسئلة الاولى) الجهور والاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف في ذلك لنسب وجوه (الاول) قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون الان هذه الآية مختصة بالملائكة النار فاذا أردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون فقوله ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع فعل الأمور وتترك المنهيات لان المتن عن النبي ما يؤمر بتركه فان قيل ما الدليل على ان قوله ويفعلون ما يؤمرون يشمل الامور التي لا شيء من الأمور الا ويصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لو لم يدخل على ما ينشأ في أصول الفقه (والثاني) قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون فهذا صريح في براءتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الامور على مقتضى الامر والوحي (والثالث) انه تعالى حكى عنهم انهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن (الرابع) انه تعالى حكى عنهم انهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واجتنب الخالف بوجوده (الاول) انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يقتضي صدور الذنوب عنهم ويدل على ذلك وجوه (أحدها) ان قواهم اتجعل فيها هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من أعظم الذنوب (وثانيها) انهم طعنوا في بني آدم بالفساد والقتل وذلك عيبة والغيبة من كبار الذنوب (وثالثها) انهم بعد ان طعنوا في بني آدم مدحوا أنفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وانهم قالوا وانما نحن الصافون وانما نحن المسبحون وهذا العصر فحانهم نفوا كون غيرهم كذلك وهذا يشبه العجب والغيبة وهومن الذنوب المهلكة قال عليه السلام ثلاث مهلكات وذكر فيها العجب المرتب نفسه وقال تعالى فلا تزكوا أنفسكم (ورابعها) ان قواهم لا علم لنا الا ما علمنا يشبه الاعتذار فلو لا تقدم الذنوب والامساك بالاعتذار بالمدح (خامسها) ان قوله اني اثبتوني بأسماء هو لا ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا كاذبين فيما قالوه أولا (سادسها) ان قوله ألم أقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض واعلم ما تدون وما كنتم تكتمون يدل على ان الملائكة ما كانوا اعلم من ذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا اشاكين في كون الله تعالى عالما بكل المعلومات (وسابعها) ان علمهم بانهم يفسدون ويسفكون الدماء اما ان يكون قد حصل بالوحي اليهم في ذلك أو قالوا مستنبطوا والاول بعيد لانه اذا وحى الله تعالى ذلك اليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فائدة فثبت انهم قالوه عن الاستنباط والطاق والقدر في الغير على سبيل التيقن غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان التائق لا يغنى من الحق شيئا (وثامنها) روى عن ابن

عباس رضى الله عنه ما انه قال ان الله سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا يجندوا ابليس في محاربة الجن
انى جاعل في الارض خليفة فقاتل الملائكة مجيدين له سبحانه اتجعل فيهم من يفسد فيها ثم علموا غضب الله
عليهم فقالوا سبحانه لا علم لنا وروى عن الحسن وقتادة ان الله تعالى لما اخذ في خلق آدم همست الملائكة
فيما بينهم وقالوا لخلق ربنا ماشاء ان يخلق فلن يخلق خلقا الاكثا اعظم منه واكرم عليه فلما خلق آدم عليه
السلام وفعله عليهم وعلم آدم الاسماء كلها قال ابثتوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فاني لا اخلق
خلق الا وانتم افضل منه ففرغ القوم عند ذلك الى التوبة وقالوا سبحانه لا علم لنا وفي بعض الروايات انهم
لما قالوا اتجعل فيهم ارسلا الله عليهم نارا فاحرقهم (الشبهة الثانية) تمسكوا بقصة هاروت وماروت
وزعموا انهم كانوا ملكين من الملائكة وانما لما نظروا الى ما يصنع اهل الارض من المعاصي انكروا ذلك
واصكبروا ودعوا على اهل الارض فأوحى الله تعالى اليهم ما انى لو ابتليتم كما ابتلي به بنى آدم من
الشهوات لاعتصمتم فقالوا يا رب لو ابتليتم لم نفعل بفقرتنا فاهبطهم الى الارض وابتلاهم الله بشهوات بنى
آدم فكثروا في الارض وأمر الله الكوكب المسمى بالزهرة والملك الموكل به فهبط الى الارض فخلعت الزهرة
في صورة امرأة والملك في صورة رجل ثم ان الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهم الى نفسها ونسب
الملك نفسه في منزلها في مثال صنم فأقبلوا الى منزلها ودعواها الى الفاحشة فأبت عليهم ما الا أن يشربا خيرا
فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهم فاشربا ثم دعواها الى ذلك فقالت بقيت خصلة لست أمكنكم من
نفسى حتى تفعلوا قالوا ما هي فحالت تسجدان لهذا الصنم فقالا لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهم ففعلوا
نفعل ثم نسئ تغفر فسجدا للصنم فارتفعت الزهرة وملكها الى موضعهما من السماء فعرفا حشدا ناعما
أصابهم اذ لك بسبب تعذيب بنى آدم وفي رواية أخرى ان الزهرة كانت فاجرة من اهل الارض وانما واقعاها
بعد ان شربا الخمر وقلنا النفس وسجد للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذى كانا به يعرجان الى السماء فحكمت
المرأة بذلك الاسم وعرجت الى السماء فسجنها الله تعالى وصبرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم ان الله تعالى
عرف هاروت وماروت قبيح ما فيه وقعا ثم خبرهما بين عذاب الاسرة آجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا
عذاب الدنيا فجعلهما ابلا من كوسين في بئر الى يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعون اليه
ولا يراهما أحد الا من ذهب الى ذلك الموضع لتعلم السحر خاصة وتعلقوا في ذلك بقوله تعالى واتبعوا ما تلووا
الشياطين على ملك سليمان (الشبهة الثالثة) ان ابليس كان من الملائكة المقربين ثم انه عصى الله تعالى
وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة (الشبهة الرابعة) قوله تعالى وما جعلنا أصحاب النار
الا ملائكة فالوا فدل هذا على ان الملائكة يعذبون لان أصحاب النار لا يكون الا من يعذب فيها كما قال أولئك
أصحاب النار هم فيها خالدون والجواب عن الشبهة الاولى أن نقول أما الوجه الاول وهو قولهم انهم
اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب فنقول انه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شيء
كان غافلا عنه فان من اعتقه ذلك في الله فهو كافر ولا انكار على الله تعالى في فعل فعله بل المقصود من ذلك
السؤال أمور (أحدها) ان الانسان اذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رأى ان ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف
على وجه الحكمة فيه فيقول له أنفعل هذا كانه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول اعطاء هذه الذم لمن
يفسد ويقتل من الامور التي لا تهدي العقول فيها الى وجه الحكمة فاذا كنت تفعلها وأعلم انك لا تفعلها
الوجه دقيق وسر غامض أنت مطلع عليه فما أعظم حكمته وأجل علمك فالجواب ان قوله اتجعل فيها
من يفسد فيها كانه تعجب من كمال علم الله تعالى واساطة حكمته بما خفى على كل العقلاء (وثانيها)
ان اراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم قالوا الهنا أنت الحكيم الذى لا يفعل السفه البتة ونحن
نرى في العرف أن نكثن السفه من السفه فاذ خالفت قوما يفسدون ويقتلون وأنت مع علمك ان حالهم
كذلك خالفهم ومكثهم وما منعهم عن ذلك فهذا يؤهم السفه وأنت الحكيم المطلق فكيف يمكن
الجمع بين الامرين فكان الملائكة أوردوا هذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل

على ان الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب أهل العدل قالوا والذي يؤكده
 هذا الجواب وجهان (أحدهما) انهم أضافوا الفساد وسفك الدماء الى الخلوقين لاني الخلق (والثاني)
 انهم قالوا ونحن نسبح بحمدهم ونقدس لك لان التسبيح تنزيه ذاته عن صفات الاجسام والتقديس تنزيه
 أفعاله عن صفات الذم ونعت السفه (وثالثها) ان الشرور وان كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي
 الا انها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبية على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
 كثير فالملائكة تذكروا تلك الشرور فاجابهم الله تعالى بقوله اني أعلم ما لا تعلمون يعني ان الخيرات
 الحاصلة من أجل تراكم العالم السفلي أكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي ايجاد ما هذا شأنه
 لا تركه وهذا جواب الحكيم (ورابعها) ان سؤالهم كان على وجه المبالغة في اعظام الله تعالى فان العبد
 المخلص لشدة حبه لم يولد بكرة أن يكون له عبد يعصيه (وخامسها) ان قول الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها
 مسئلة منهم أن يجعل الارض أودعها لهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا يا الهنا اجعل الارض لنا لا لهم
 كما قال موسى عليه السلام أتنتكسنا بفعل السفهاء منا والمعنى لا تهلكنا فقال تعالى اني أعلم ما لا تعلمون من
 صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم في الارض فبين بذلك انه اختار لهم السماء خاصة ول هؤلاء
 الارض خاصة لعلمه بصلاح ذلك في أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له (وسادسها) انهم طلبوا
 الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل (وسابعها) قال القفال يحتمل ان الله تعالى لما أخبرهم
 انه يجعل في الارض خليفة قالوا أتجعل فيها أي ستفعل ذلك فهو واجب خرج مخرج الاستفهام قال جرير

ألسنتهم خير من ركب المطايا • وأندى العالمين بطون راح

أي أنتم كذلك ولو كان استهها ما لم يكن مدحاً ثم قالت الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدهم
 ونقدس لك لما افانعلم في الجملة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم اني أعلم ما لا
 تعلمون كانه قال والله أعلم نعم ما علمتم حيث لم تتعلموا ذلك فادسني ~~سبحني~~ فاني أعلم ما لا تعلمون فأنتم علمتم
 ظاهري وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وأما أعلم ظاهريهم وباطنهم فاعلم من بواطنهم أسرار اخفية وحكما
 بالغة تقتضي خلقهم وايجادهم (أما الوجه الثاني) وهو انهم ذكروا بنى آدم بما لا ينبغي وهو الغيبة فأجلبوا
 ان محل الاشكال في خلق بنى آدم اقدامهم على الفساد والقتل ومن أراد ايراد السؤال وجب أن يتعرض
 لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا بنى آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم
 لان ذلك ليس محل الاشكال (أما الوجه الثالث) وهو انهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب العجب وتزكية
 النفس فأجلبوا ان مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا لقوله وأما بنعمة ربك فحدث وأيضاً فيحتمل أن يكون
 قولهم ونحن نسبح بحمدهم ونقدس لك ليس المراد مدح النفس بل المراد بيان ان هذا السؤال مأوردها
 لنقد به في حكمته بل يارب فاننا نسبح بحمدهم ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان انهم
 ما أوردوا السؤال للطعن في الحكمة والالهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل (أما الوجه
 الرابع) وهو ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب قلنا نحن نسلم ان الاولى
 للملائكة أن لا يوردوا ذلك السؤال فلما تركوا هذا الاولى كان ذلك الاعتذار اذ ارادوا من ترك الاولى فان قيل
 ليس انه تعالى قال لا يسبقونه بالقول فهذا السؤال وجب أن يكون باذن الله تعالى واذا كانوا مأذونين
 في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص (أما الوجه الخامس) وهو ان اخبار
 الملائكة عن الفساد وسفك الدماء اما أن يكون حصل عن الوحي أو قالوا استنباطا ونظما قلنا اختلف العلماء
 فيه فمنهم من قال انهم ذكروا ذلك ظناً ثم ذكروا فيه وجهين (الاول) وهو مروى عن ابن عباس والكلبي انهم
 قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الارض (الثاني) انهم عرفوا خاقته وعرفوا انه
 مركب من هذه الاخطا الاربعة فلا بد وان تركب فيه الشهوة والغضب في تولد الفساد من الشهوة وسفك
 الدماء من الغضب ومنهم من قال انهم قالوا ذلك عن اليقين وهو مروى عن ابن مسعود وناس من الصحابة

ثم ذكر وافيته وجوها (أحدها) أنه تعالى لما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون
ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء (وثانيها) أنه تعالى كان قد أعلم الملائكة انه اذا كان في الارض خلق
عظيم افسدوا فيها وسفكوا الدماء (وثالثها) قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديدا
فقالوا ربنا ان خلقت هذه النار قال ان عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق الا الملائكة ولم يكن في الارض
خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم (ورابعها) لما كتب القلم
في اللوح ما هو كائن الى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك (وخامسها) اذا كان معنى الخليفة
من يكون نائباً لله تعالى في الحكم والقضاء والاحتياج الى الحاكم والقاضي انما يكون عند التنازع والتظالم
كان الاستيلاء عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام قال اهل التحقيق والقول
بانه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح في الغير بما لا يأم أن يكون كاذبا فيه وذلك ينافي
العصمة والظاهرة (أما الوجه السادس) وهو الاخبار التي ذكرناها في باب الاخبار الاستحسان فلا تعارض
الدلائل التي ذكرناها (أما الشبهة الثانية) وهي قصة هاروت وماروت فالجواب عنها ان القصة التي ذكرناها
باطلة من وجوه (أحدها) انهم ذكروا في القصة ان الله تعالى قال لهما لو ابليسكما بما ابليت به بنى آدم
لعصيتاني فقالا لو فعلت ذلك بنا يا رب لما عصيتنا وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل له وذلك من صريح
الكفر والحسوبة سلوا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين (وثانيها) في القصة انهما خيرا بين عذاب
الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الاولى أن يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما
من اشرك به طول عمره وبالغ في ايذاء انبيائه (وثالثها) في القصة انهما ايعلمان السحر حال كونهم معذنين
ويدعوان اليه وهما معا قربان على المعصية (ورابعها) ان المرأة الفاجرة كيف يعقل انهما الماخرت صعدت
الى السماء وجعلها الله تعالى كوكبا مصيئا وعظم قدره بحيث اقسام به حيث قال فلا اقسام بالجنس الجوار
الكنس فهذه القصة قصة ركيكة تشهد كل عقل سليم بنهاية تركا تم وأما الكلام في تعليم السحر فسياتي
في تفسير تلك الآية في موضعها ان شاء الله تعالى (وأما الشبهة الثالثة) فستتكم في بيان ان ابليس ما كان من
الملائكة (وأما الشبهة الرابعة) وهي قوله وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة فهذا لا يدل على كونهم معذنين في
النار وقوله اولئك أصحاب النار هم فيها خالدون لا يدل ايضا على كونهم معذنين بالنار مجرد هذه الآية بل انما
عرف ذلك بدليل آخر فقوله وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمديرين
لامرها والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفو في ان الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور أم لا
فقال جمهور الفلاسفة كثير من اهل الجبر انهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد
وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على الامرين واجتباوا على ذلك بوجوه (أحدها) ان
قوله اتجعل فيها من يفسد فيها انما ان تكون معصية أو ترك الاولى وعلى التقديرين فالمراد حاصل
(وثانيها) قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وذلك يقتضي ك كونهم من جوارين
ممنوعين وقال ايضا لا يستكبرون عن عبادتي والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كان قادرا على فعل
الاستكبار (وثالثها) انهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا مدوحين بفعلها لان المبدأ الى
الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون مدوحا بفعل ذلك الشيء واقتداسه بتركه ببعض المعتزلة فقلت له
ليس ان الثواب والعرض واجبان على الله تعالى ومعنى كونه واجبا عليه انه لو تركه لزم من تركه اما
الجهل واما الحاجة وهما محالان والافضي الى المحال محال فيكون ذلك الترك محالا من الله تعالى واذا كان
الترك محالا كان الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعرض واجب وتركه محال مع انه تعالى
مدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب (المسئلة
الثالثة) الواد في وضح الحال كما تقول اني فلان وانما أحق بالاحسان والتسبيح تعبيد الله تعالى من

فاني أنا الملك والله ملك السموات والارض والله يحمي من في السموات والارض ولكن اصرف الى خدمتي
هذه الايام القليلة لتسال الراحة الصالحة كثيرة قل الله ثم ذرهم (المسئلة الرابعة) قوله بحمدك قال صاحب
الكتابي بحمدك في موضع الحال أي تسبح لك حامدين لك وتبلسين بحمدك وأما الذي فقيه وجهان
(الاول) اما اذا سبحناك فحمدك سبحا لك يعني ليس تسبيحنا تسبيحا من غير استحقاق بل تسبح بحمدك
وجلالك هذا التسبيح (الثاني) اناس سبحك بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال
داود عليه السلام يا رب كيف اقدر ان اشكر لك وانال اصل الى شكري وتعمتك الابنعمتك فاوصي الله تعالى
اليه الآن قد شكرتني حيث عرفت ان كل ذلك في واختلف العلماء في المرام من هذا التسبيح فرؤى أن اباذر
دخل بالغداة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبوالعكس فقال يا رسول الله يابى أنت واهي أي الكلام أحب
الى الله قال ما اصطفا الله الاثنتي عشرة سجدة الله وبحمده رواء مسلم وروى سعيد بن جبير قال كان النبي صلى
الله عليه وسلم يصلي فزرجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله صلى وأنت جالس لا تصلي
فقال له امض الى عملك ان كان لك عمل فقال ما أظن الاسير بك من ينكر عليك فز عليه عربن الخطاب
قال يا فلان ان رسول الله صلى وأنت جالس فقال له مثلها فوثب عليه فضربه وقال هذ لعن على ثم دخل
المسجد وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله من صلاته قام اليه عمر فقال يا نبي الله
مررت آنفا على فلان وأنت تصلي وهو جالس فقلت له عني الله يصلي وأنت جالس فقال لي عمر اني عرفت فقال
عليه السلام فلا ضربت عقه فقام عمر مسرعا اليه فبقتله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا عمر ارجع
فان غضبك عزورضاك كم ان الله في السموات ملائكة غني بصلاتهم عن صلاة فلان فقال عمر
يا رسول الله وما صلاتهم فلم يرد عليه شيئا فأتاه جبريل فقال يا نبي الله سألك عمر عن صلاة أهل السماء قال نعم
قال اقزم في السلام وأخبره بأن أهل السماء الدنيا يمجود الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي الملك والمكروت
وأهل السماء الثانية فينام الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت وأهل السماء الثالثة
ركوع الى يوم القيامة يقولون سبحان الخي الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة (القول الثاني) أن
المراد بقوله تسبح لك أي تصلي لك والتسبيح هو الصلاة وهو قول ابن عباس وابن مسعود (المسئلة الخامسة)
التقديس التطهير ومنه الارض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه (أحدها) نظهرك أي نصفك بما يليق بك
من العلو والعزة (وثانيها) قول مجاهد نظهرا لنفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاة (وثالثها)
قول أبي مسلم نظهرا لنفسنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك (ورابعها) نظهرك لئلا يظننا نحن الانقياد الى
غيرك حتى نصير مستغرة في أنوار معرفتك فالتامزة هذه الآية تنزل على العدل من وجوه (أحدها)
قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اضافة هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعا لله تعالى لما حسن
القدح بذلك والافضل لذلك على صفك الدماء اذ كل ذلك من فعل الله تعالى (وثانيها) لو كان الفساد
والقتل فعلا لله تعالى لكان يجب أن يكون الجواب أن يقول اني مالا افعول ما اشاء (وثالثها) ان
قوله اعلم ما لا تعلمون يقتضي التبري من الفساد والقتل لكن التبري من فعل نفسه محال (ورابعها) اذا كان
لا فاحشة ولا قبح ولا جور ولا ظلم ولا فساد الا بصنعه وخلقه ومشيئته فكيف يصح التنزيه والتقديس
(وخامسها) أن قوله اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر
فكان ينبغي أن يكون الجواب ثم خلقهم ليفسدوا وليقتلوا فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب
(وسادسها) لو كان الفساد والقتل من فعل الله تعالى لكان ذلك جاريا مجرى الوانهم وأجسامهم وكما لا يصح
التعجب من هذه الاشياء فكذا من الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسئلة الداعي
والعلم والله أعلم (المسئلة السادسة) ان قيل قوله اني اعلم ما لا تعلمون كيف يصح أن يكون جوابا عن
السؤال الذي ذكره قلنا قد ذكرنا ان السؤال يحتمل وجوها (أحدها) انه للتعجب فيكون قوله اعلم
ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه قال تعالى لا تتعجبوا من ان يكون فيهم من يفسد ويقتل فاني أعلم مع هذا

يان فيهم جمعهم الصالحين والمتقين وانتم لاتعلمون (وثانيها) انه لاغنى فيكون الجواب لا تغنىوا بسبب وجود المفسدين فاني أعلم أيضا فيهم جمعهم من المتقين ومن لواقتهم على الله لا يتره (وثالثها) أنه طلب الحكمة لجوابه ان مصلحتكم فيه ان تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل بل ربما كان ذلك التفصيل مفيدة لكم (ورابعها) انه القياس لان يتركهم في الارض وجوابه اني اعلم ان مصلحتكم ان تكونوا في السماء لا في الارض (وفيه وجه خامس) وهو انهم لما قالوا نسبح بحمدك ونقدس لك قال تعالى اني اعلم ما لاتعلمون وهو ان معكم ابليس وان في قلبه حدا ووضعا كبيرا ونفاسا (ووجه سادس) وهو اني أعلم ما لاتعلمون فانكم لما وصفتم انفسكم بهذه المدايح فقد استعظمتم انفسكم فكانكم انتم بهذا الكلام في تسبيح انفسكم لا في تسبيح الله اصبوا حتى يظهر البشر فيتمضعون الى الله بقولهم ربنا ظالمنا انفسنا وقوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي وقوله وادخلني برحمتك في عبادة الصالحين * قوله تعالى (وعلم آدم

الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) اعلم ان الملائكة لما سألو عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته واسكانه تعالى اياهم في الارض وأخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الاجمال بقوله اني أعلم ما لاتعلمون أراد تعالى أن يزيدهم بيانا وان يفضل لهم ذلك الجمل فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن ذلك معلوما لهم وذلك بان علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فبدأ بذلك الجواب الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال الاشعري والجبالي والكهجي اللغات كلها اتوقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علم ضروريا تلك الالفاظ وتلك المعاني وبان تلك الالفاظ موضوعات لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والكلام على التمسك بهذه الآية سؤالا وجوابا ذكرناه في اصول الفقه وقال أبو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على انه لا بد وان يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بامور (أحدها) انه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع هذه الالفاظ لهذا المعنى لكان ذلك العلم امانا ان يحصل للعاقل أو غير العاقل لا جائز ان يحصل للعاقل لانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز ان يحصل لغير العاقل لانه يبعد في القول ان يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فهم من الحكم العجيبة لغير العاقل فنبت ان القول بالتوقيف فاسد (وثانيها) أنه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم (وثالثها) أن قوله وعلم آدم الاسماء كلها يقتضي اضافة التعليم الى الاسماء وذلك يقتضي في تلك الاسماء انها كانت اسما قبل ذلك التعليم واذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم (ورابعها) ان آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم الاسماء فلا بد وان تعلم الملائكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسماء لتلك التسميات والالم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضي ان يكون وضع تلك الاسماء لتلك التسميات مئة مائة على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يقال يتعلق العلم الضروري بان واضع هذه الاسماء لهذه التسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس وعلى هذا لا يلزم أن تصبح الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل فلم لا يجوز أن يقال انه تعالى خلقه في غير العاقل والتعويل على الاستبعاد في هذا المقام مستبعد وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال خاطب الملائكة بطريق آخر بالسكابة وغيرها وعن الثالث لا شك ان ارادة الله تعالى وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم فكفي ذلك في اضافة التعليم الى الاسماء وعن الرابع ما سبق في بيانه ان شاء الله تعالى والله تعالى أعلم (المسئلة الثانية) من الناس من قال قوله وعلم آدم الاسماء كلها أي علمه صفات الاشياء ونوعتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمة أو من السموفان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء ونوعتها وخواصها والى ما هيته افصح أن يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السموفان فكذلك

لأن دليل الشيء كارتفع على ذلك الشيء فإن العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالدلول فكان الدليل أسبق
 في الحقيقة فثبت أنه لا امتناع في اللغة أن يكون المراد من الاسم الحقيقة بقى أن أهل النحوسموا اللفظ
 الاسم بالانفاذ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به وإذا ثبت أن هذا التفسير ممكن بحسب
 اللغة وجب أن يكون هو المراد لا غير لوجوه (أحدها) أن الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من
 الفضيلة في معرفة اسمائها وحمل الكلام المذكور لظاهر الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة أولى من
 حمله على ما ليس كذلك (وثانيها) أن التحدى إنما يجوز ويحسن بما يمكن السامع من مثله في الجملة
 فإن من كان عالماً باللغة والفصاحة يحسن أن يقول له غيره على سبيل التحدي أنت كلام مثل كلامي
 في الفصاحة أما العربي فلا يحسن منه أن يقول للترشيحي في معرض التحدي تكلم بلغتي وذلك لأن العقل
 لا طريق له إلى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم فإن حصل التعليم حصل العلم به والافلا ما العلم
 بحقائق الأشياء فاعلم متمكن من تحصيله فصيح وقوع التحدي فيه (القول الثاني) وهو المشهور أن
 المراد أسماء كل ما خلق الله من أجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها أولاد آدم اليوم
 من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات
 آدم وتفرق ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات فغلب عليه ذلك اللسان
 فلما ماتت الأموات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات فهذا هو السبب في تغير الالسننة في ولد آدم عليه
 السلام قال أهل المعاني قوله وعلم آدم الأسماء لا بد فيه من أضمار فيجتمه أن يكون المراد وعلم آدم أسماء
 المسميات ويحتمل أن يكون المراد وعلم آدم مسميات الأسماء فالوالكن الأول أولى أقوله أنبتوني بأسماء
 هؤلاء وقوله فلما أنبأهم بأسمائهم ولم يقل أنبتوني هؤلاء وأنبأهم بهم فإن قيل فلما علم الله تعالى أنواع جميع
 المسميات وكان في المسميات ما لا يكون عاقلاً فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها قلنا لأنه لما كان في علمها الملائكة
 والانس والجن وهم العقلاء فغلب الأكل لأنه جرت عادة العرب بتغليب الكامل على الناقص كما غلبوا
 (المسئلة الثالثة) مع الناس من تمسك بقوله تعالى أنبتوني بأسماء هؤلاء على جواز تكليف ما لا يطاق
 وهو ضعيف لأنه تعالى إنما استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله تعالى
 أن كنتم صادقين (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة أن ما ظهر من آدم عليه السلام من علمه بالأسماء
 مجزأة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت والأقرب أنه كان مبعوثاً إلى حواء ولا يبعد أيضاً أن يكون
 مبعوثاً إلى من توجه التحدي إليهم من الملائكة لأن جميعهم وإن كانوا رسلاً فقد يجوز إرسال إلى الرسول
 كبعثة إبراهيم عليه السلام إلى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بأن حصول ذلك العلم له ناقض للعادة
 فوجب أن يكون مجزأ وإذا ثبت كونه معجزاً ثبت كونه رسولاً في ذلك الوقت ولقائل أن يقول لا نسلم أن
 ذلك العلم ناقض للعادة لأن حصول العلم باللغة لمن علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس يناقض
 للعادة وأيضاً فإما أن يقال الملائكة علموا أن تكون تلك الأسماء موضوعاً لتلك المسميات أو ما علموا ذلك فإن
 علموا ذلك فقد قدروا على أن يذكروا أسماء تلك المسميات فينبذ تحصل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة
 وإن لم يعلموا ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه السلام أصاب فيما ذكر من أن يكون كل واحد من تلك
 الانفاذ اسم لكل واحد من تلك المسميات وأعلم أنه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين (الأول) وبما
 كان لكل صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه اللغات وكان كل صنف جاهلاً بلغة الصنف الآخر ثم إن
 جميع أصناف الملائكة حضروا وأن آدم عليه السلام علم عليهم جميع تلك اللغات بأسرها فعرف كل
 صنف أصنافه في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه إلا أنهم بأسرها معجزوا عن معرفة تلك اللغات
 بأسرها فكان ذلك معجزاً (الثاني) لا يتسع أن يقال أنه تعالى عرفهم قبل أن سمعوا من آدم عليه السلام تلك
 الأسماء ما استدلوا به على صدق آدم فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الأسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه
 معجزاً سلماً أنه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الأرواح

وهما عندنا جازان وحينئذ يصير الكلام في هذه المسألة فرعاً على الكلام فيه ما واصل من قطع بانه عليه السلام ما كان نبياً في ذلك الوقت بوجوه (أحدها) انه لو كان نبياً في ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة وذلك غير جائز فوجب أن لا يكون نبياً في ذلك الزمان أما الملازمة فلان صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وذلك الزلة من باب الكبائر على ما سبأ في شرحه ان شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحسير واللعن وكل ذلك على الانبياء غير جائز فيجب أن يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة (وثانيها) لو كان رسولاً في ذلك الوقت لكان اما ان يكون مبعوثاً الى احد او لا يكون فان كان مبعوثاً الى احد فاما ان يكون مبعوثاً الى الملائكة او الانس او الجن والاول باطل لان الملائكة عند المعتزلة افضل من البشر ولا يجوز جعل الادون رسولاً الى الاشرف لان الرسول متبوع والامة تبع وجعل الادون متبوع لا شرف خلاف الاصل وأيضاً فالمرء الى قبول القول عن هومن جنسه ام مكن وهو هذا قال تعالى ولو جهلناه لما كنا لعلنا رجلاً ولا جازان يكون مبعوثاً الى البشر لانه ما كان هناك احد من البشر الا حواء وان حواء انما عرفت التكليف لا بواسطة آدم لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شأنهم ما بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا جازان يكون مبعوثاً الى الجن لانه ما كان في السماء احد من الجن ولا جازان أيضاً ان يكون مبعوثاً الى أحد لان المقصود من جعله رسولاً التبليغ بحيث لا يبلغ لم يكن في جعله رسولاً فائدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة (وثالثها) قوله تعالى ثم اجتباه ربه فهذه الآية دللت على انه تعالى انما اجتباه بعد الزلة فوجب أن يقال انه قبل الزلة ما كان محبباً وإذا لم يكن ذلك الوقت محبباً وجب أن لا يكون رسولاً لان الرسالة والاجتباء متلازمان لان الاجتباء لا معنى له الا التخصيص بانواع التثبيبات وكل من جعله الله رسولاً فقد خصه بذلك لقوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالته (المسئلة الخامسة) ذكرنا في قوله ان كنتم صادقين وجوهها (أحدها) معناه اعلو في أسماء هؤلاء ان علمهم انكم تكونون صادقين في ذلك الاعلام (وثانيها) معناه اخبروني ولا تقولوا الاحقاد صدق فليكون الغرض منه التوكيد لما سبأ فيهم عليه من التصور والهجز لانه متى تمكن في انفسهم العلم بانهم ان اخبروا لم يكن ونوا صادقين ولا هم اليه سيدل علوا ان ذلك متعذر عليهم (وثالثها) ان كنتم صادقين في قواكم انه لا شيء مما يتعبد به المخلوق الا وانتم تعلمون له وتقومون به وهو قول ابن عباس وابن مسعود (ورابعها) ان كنتم صادقين في قواكم اني لم اخن خلقاً الا كنتم أعلم منه فاخبروني باسماء هؤلاء (المسئلة السادسة) هذه الآية دالة على فضل العلم فانه سبحانه ما أطعه ركنا حكمته في خلقه آدم عليه السلام الابان اظهر علمه فلو كان في الامكان وجود شيء أثمر فاف من العلم لكان من الواجب ان يظهر فضل ذلك الشيء لا بالعلم واعلم انه يدل على فضله العلم الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فوجوه (الاول) ان الله تعالى سمي العلم بالحكمة ثم انه تعالى عظمهم أمر بالحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم لبيان انه تعالى سمي العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل انه قال تفهيم بالحكمة في القرآن على أربعة اوجه (أحدها) مواضع القرآن قال في البقرة وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني مواضع القرآن وفي النساء وانزل عليكم الكتاب والحكمة يعني المواضع ومنها في آل عمران (وثانيها) الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى وآتيناكم الحكمة وفي الزمر وآتيناكم الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الانعام أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكمة (وثالثها) الحكمة بمعنى النبوة في النساء فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص وآتيناكم الحكمة يعني النبوة وفي البقرة وآتانا الله الملك والحكمة (ورابعها) القرآن في الفصل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي البقرة ومن يؤت الحكمة فقد أرقى خيراً كثيراً وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم ذكرنا ان الله تعالى ما اعطى من العلم الا القليل قال وما أوتيت من العلم الا قليلاً وسبحي الدنيا بامر قليل لا قل متناع الدنيا قليل فبما سبأ قليلاً لا يمكننا أن ندرك كنهه فما نذكر بسماء كن شراهم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة ان الدنيا متناهية القدر

متناهي العدد متناهي المدة والعلم لانهاية لقدمه وعدده ومدته ولا للسعادات الحاصلة منه وذلك ينطبق على
فصله العلم (الثاني) قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد فرق بين سبع نقر في كتابه
فرق بين الخليل والطيب فقال قل لا يستوي الخليل والطيب يعنى الحلال والحرام وفرق بين الاعى
والبصير فقال قل هل يستوي الاعى والبصير وفرق بين النور والظلمة فقال قل هل يستوي الظلمات والنور
وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحور واذ انما قلت وجدت كل ذلك مأخوذا من الفرق بين العالم
والجاهل (الثالث) قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم والمراد من اولى الامر العلماء
في اصح الاقوال لان الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا يتعكس ثم انظر الى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم
في موضعين من كتابه في المرتبة الثانية قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال واطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولى الامر منكم ثم انه سبحانه وتعالى زاد في الاكرام بتعلمهم في المرتبة الاولى في آيتين
فقال تعالى وما يدلم تأويله الا الله والرايعون في العلم وقال قل **كفى** بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده
علم الكتاب (الرابع) يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات واعلم انه تعالى ذكر الدرجات
لاربعة اصناف (اولها) للمؤمنين من اهل بدر وقال انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم الى قوله لهم درجات عند ربهم سم (والثانية) للجهاديين قال وفضل الله الجهاديين على القاعديين
(والثالثة) للصالحين قال ومن بانه مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم **سم** الدرجات العلى (الرابعة)
للعلماء قال والذين اوتوا العلم درجات والله فضل اهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل
الجهاديين على القاعديين بدرجات وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الاصناف
بدرجات فوجب أن يكون العلماء افضل الناس (الخامس) قوله تعالى انما يحببني الله من عباده العلماء
فان الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب (أحدها) الايمان والرايعون في العلم يقولون
آمنا به (وثانيها) التوحيد والشهادة شهيد الله الى قوله واولوا العلم (وثالثها) البكاء وبغضون
للاذقان يتكون (ورابعها) الخشوع ان الذين اوتوا العلم من قبله الآية (وخامسها) الخشية انما يحببني
الله من عباده العلماء اما الاخبار فوجوه (أحدها) روى ثابت عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من احب أن ينظر الى عطاء الله من النار فليتنظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف
الى باب عالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبخى له بكل قدم مدينة في الجنة ويغشى على الارض والارض
تستغفر له ويمسى ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار (وثانيها) عن انس قال
قال عليه السلام من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى يلقى عليه العلم فيكون به ومن طلب العلم لله فهو
كالصائم نهاره وكالقائم ليله وان يابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون له اوقيس ذهبافيه فقه في سبيل
الله (وثالثها) عن الحسن مرفوعا من جاء الموت وهو يطلب العلم ليجي به الاسلام كان بينه وبين الانبياء
درجة واحدة في الجنة (ورابعها) أيوم موبى الاشعرى مرفوعا يعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز
العلماء فيقول يا معشر العلماء اني لم اضع نورى فيكم الا لعلى بكم ولم اضع على فيكم لاعدبكم انطلقوا فقد
غفرت لكم (وخامسها) قال عليه السلام معلم الخير اذ مات بكى عليه طير السماء ودواب الارض
وحيتان البحور (وسادسها) أبو هريرة مرفوعا من صلى خلف عالم من العلماء فكانما صلى خلف
نبي من الانبياء (وسابعها) ابن عمر مرفوعا فضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجة هذو
الفرس سبعين عاما وذلك ان الشيطان يضع البسدة للناس فيبصرها العالم فيزيلها والعابد يقبل
على عبادته لا يتوجه ولا يعرفها (وثامنها) الحسن مرفوعا قال عليه السلام رحمة الله
على خلفائى فقبل من خلفاء اولي رسول الله قال الذين يحبون سقى ويعلمون عباد الله (وتاسعها) قال
عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم ليرتبه باطلا الى حق أو ضلالا الى هدى **ك** كان عمله كعبادة
أربعين عاما (وعاشرها) قال عليه السلام على حين بعثه الى اليمن لاني هدى الله بك رجلا واحدا

خبرك مما تطلع عليه الشمس أو تقرب (الحادي عشر) ابن مسعود مر فوعا من طلب العلم ليحدث به الناس
استغاء وجهه الله اعطاه الله أجر سبعين نبيا (الثاني عشر) عامر الجهني مر فوعا يوثق بمداد طاب العلم
ودم الشهيد يوم القيامة لا يفضل أحدهم ما على الآخر وفي رواية فيرجع مداد العلماء (الثالث عشر)
أبو واقد الليثي أنه عليه السلام ينهوا وجالس والناس معه إذا قبل ثلاثة نفر أو أكثر أحدهم فقرأى قرحة
في الخلقة فجلس إليها وأما الآخر فجلس خلفهم وأما الثالث فإنه رجع وفر فلما فرغ عليه السلام من كلامه
قال ألا أخبركم عن النفر الثلاثة أما الأول فأتى إلى الله فأثواه الله وأما الثاني فاستحيى من الله فاستحيى
الله منه وأما الثالث فاعرض عن الله فاعرض الله عنه رواءه مسلم وأما الآخر فمات من وجوه العالم أراف
بالتبليذ من الأب والام لأن الآباء والامهات يحفظونه من نار الدنيا وآفاتهم والعلماء يحفظونه من نار
الآخرة وشدايدها ب قيل لابن مسعود وجدته هذا العلم قال بلسان رسول وقب عقول ح
قال بعضهم سل مسئلة الحق واحفظ حفظ الأيكاس د مصعب بن الزبير قال لابنه يا بني تعلم العلم فإن
كان لك مال كان العلم لك جالوا وان لم يكن لك مال كان العلم لك مالا ه قال علي بن أبي طالب لا خير في
الصمت عن العلم كما لا خير في الكلام عن الجهل و قال بعض المحققين العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بأمر
الله وعالم بأمر الله غير عالم بالله وعالم بالله وبأمر الله (أما الأول) فهو عبد قد استولت المعرفة الإلهية على
قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الأحكام إلا ما لا بد منه
(الثاني) هو الذي يكون عالما بأمر الله وغير عالم بالله وهو الذي عرف الحلال والحرام وحقائق الأحكام
لكنه لا يعرف أسرار جلال الله أما العالم بالله وبأحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات
وعالم الحسوسات فهو تارة مع الله بالحس له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فإذا رجع من ربه إلى الخلق
صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله وإذا دخل بره مستغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا
سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام سائل العلماء وسائط الحكماء وجالس
الكبراء فالمراد من قوله عليه السلام سائل العلماء أي العلماء بأمر الله غير العالمين بالله فأمر بمسا لهم عند
الحاجة إلى الاستفتاء منهم وأما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلون وأمر الله فأمر بمعا الطهم
وأما الكبراء فهم العالمون بالله وبأحكام الله فأمر بمعا لهم لأن في تلك الجماعة منافع الدنيا
والآخرة ثم قال شقيق البلخي اكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات أما العالم بأمر الله فله ثلاث
علامات أن يكون ذا كرا باللسان دون القلب وأن يكون خائفا من الخلق دون الرب وأن يستحي من الناس
في الظاهر ولا يستحي من الله في السر وأما العالم بالله فانه يكون ذا كرا خائفا مستحييا أما الذكر فذكر
القلب لا ذكر اللسان وأما الخوف فخوف الرياء لا خوف المعصية وأما الحياء فخياء ما يخطر على القلب
لا حياء الظاهر وأما العالم بالله وبأمر الله فله ستة أشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة أخرى
كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة وكونه معلما للقسمين الأولين وكونه بحيث
يحتاج الفريقان الأولان إليه وهو يستغنى عنهما ثم قال مثل العالم بالله وبأمر الله كمثل الشمس لا يزيد
ولا ينقص ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص تارة أخرى ومثل العالم بأمر الله فقط كمثل
السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره ز قال فتح الموصلي أليس المريض إذا امتنع عنه الطعام والشراب
والدواء يموت فكذا القلب إذا امتنع عنه العلم والفكر والحكمة يموت ح قال شقيق البلخي الناس
يقومون من مجلسي على ثلاثة أصناف كافر محض ومنافق محض ومؤمن محض وذلك لأن أنسر القرآن
فأقول عن الله وعن الرسول فن لا يصدقني فهو كافر محض ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض ومن ندب على
ما صنع وعزم على أن لا يذنب كان مؤمنا محضا وقال أيضا ثلاثة من النوم يغضها الله تعالى وثلاثة من
الضحك النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العمة والنوم في الصلاة والنوم عند مجلس الذكر والضحك
خلف الجنائز والضحك في المقابر والضحك في مجلس الذكر ط قال بعضهم في قوله تعالى فاحمل السبل زيدا

وايضا السبل ههنا العلم شبهه الله تعالى بالماء الخصال (أحدها) كإنا المطر ينزل من السماء كذلك
 العلم ينزل من السماء (والثاني) كإنا إصلاح الأرض بالمطر فإصلاح الخلق بالعلم (الثالث) كإنا
 الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذلك الأعمال والمعاملات لا تخرج بغير العلم (الرابع) كإنا المطر فرع
 الرعد والبرق كذلك العلم فانه فرع الوعد والوعيد (الخامس) كإنا المطر نافع وضار كذلك العلم نافع
 وضار نافع إن عمل به ضار إن لم يعمل به كي تكلم من مذكركم بالله ناس لله وكلم من يخوف بالله جري على الله
 وكلم من مقرب إلى الله بعيد عن الله وكلم من داع إلى الله فارت من الله وكلم من تال كتاب الله فسلخ عن آيات الله
 يا الذين يا بستان زينت بخمسة أشياء علم العلماء وعدل الأمراء وعبادة العباد وأمانة التجار ونصيحة
 المحترفين بقاء إبليس بخمسة أعلام فأقامها بجنب هذه الخمس جاء بالحسد فركزه في جنب العلم وجاء بالجور
 فركزه بجنب العدل وجاء بالرياء فركزه بجنب العبادة وجاء بالخيانة فركزه بجنب الأمانة وجاء بالغش فركزه
 بجنب النصيحة يب فضل الحسن البصري على السابيعين بخمسة أشياء (أولها) لم يأمر أحد أبشئ
 حتى عمله (والثاني) لم يمه أحد أعنى حتى انتهى عنه (والثالث) كل من طلب منه شيئا محارقه
 الله تعالى لم يعمل به من العلم والمال (الرابع) كل من يستغنى بعلمه عن الناس (والخامس) سكنت
 سريره وعلايته سواء يج إذا أردت أن تعلم أن علمك ينفعك أم لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب
 الفقر القلة المؤنة وحب الطاعة طلبا للثواب وحب الزهد في الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة طلبا لإصلاح
 القلب وحب الخلوة طلبا للمناجاة الرب يد اطلب خمسة في خمسة (الأول) اطلب العز في التواضع
 لا في المال والعشيرة (والثاني) اطلب الغنى في القناعة لا في الكثرة (والثالث) اطلب الامن في الجنة
 لا في الدنيا (الرابع) اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة (والخامس) اطلب منفعة العلم في العمل
 لا في كثرة الرواية به قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الأمة الا من قبل الخواص وهم خمسة العلماء
 والغزاة والزهاد والتجار والولاة أما العلماء فهم ورثة الانبياء وأما الزهاد فعماد أهل الأرض وأما
 الغزاة فجنود الله في الأرض وأما التجار فأمناء الله في أرضه وأما الولاة فهم الرعاة فإذا كان العالم للدين
 واضعا وللمال رافعا فبن يقتدى بالجاهل وإذا كان الزاهد في الدنيا راعيا فبن يقتدى بالسائب وإذا كان
 الغازي ظامعا فبن يقتدى بفقر العدو وإذا كان الساجد خائفا فكيف تحصل الامانة وإذا كان
 الراعي ذنباً فكيف تحصل الرعاية يو قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه العلم أفضل من المال بسبعة
 أوجه (أولها) العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة (والثاني) العلم لا ينقص بالفقر
 والمال ينقص (والثالث) يحتاج المال إلى الحفاظ والعلم يحفظ صاحبه (الرابع) إذا مات الرجل
 بقي ماله والعلم يدخل مع صاحبه قبره (الخامس) المال يحصل للامؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للامؤمن
 (السادس) جميع الناس يحتاجون إلى صاحب العلم في أمر دينهم ولا يحتاجون إلى صاحب المال
 (السابع) العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال ينعته ين قال الفقيه أبو الليث ان من يجلس
 عند العالم ولا يقدر أن يحفظ من ذلك العلم شيئاً فله سبع كرامات (أولها) ينال فضل المتعلمين (والثاني)
 مادام جالساً عنده كان محبوباً من الذنوب (والثالث) إذا خرج من منزله طلباً للعلم نزلت الرحمة عليه
 (الرابع) إذا جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب (والخامس) مادام يكون
 في الاسماع تكتب له طاعة (والسادس) إذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لم يمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم
 وسيله له إلى حضرة الله تعالى لقوله عز وجل أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي (والسابع) يرى أعزاز المسلمين
 للعالم وإذا لاهم للفاسق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه إلى العلم فلهذا أمر عليه السلام بجملة الصالحين
 قبل من العلماء من يضرب علمه ولا يجب أن يوجد عند غيره فذلك في الدرر الأول من النوار ومن العلماء
 يكون في علمه بمنزلة السلطان فان رد عليه شيء من حقه غضب فذلك في الدرر الثاني من النوار ومن العلماء
 من يجعل حديثه وغرائب علمه لاهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له أهلاً فذلك في الدرر الثالث من

النار ومن العلماء من كان مجيئاً بنفسه ان وعظا وعظ وان وعظا أنفق في الدرك الرابع من النار ومن
العلماء من ينصب نفسه له لقباً فيفتي خطأ في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام
المبطلين فيزجه بالدين فهو في الدرك السادس من النار ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فيدرك
في الدرك السابع من النار. **بط** قال الفقيه أبو الليث من جلس مع غيابة أخصاف من الناس زاد الله
ثمانية أشياء من جلس مع الأغنياء زاد الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر
والرضا بقضمة الله ومن جلس مع السلطان زاد الله القسوة والكبر ومن جلس مع النساء زاد الله الجهل
والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد من الله والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من البراعة على
الذنوب وتسويف التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم
والورع **ك** ان الله علم سبعة نفر سبعة أشياء **١** علم آدم الاسماء وعلم آدم الاسماء كلها **ب** علم الخضر
الفراصة وعلمنا من لدنا **علاج** وعلم يوسف علم التعبير قد آتاني من الملك وعلمني من تأويل الاحاديث **د**
علم داود صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم **هـ** علم سليمان منطلق الطير يا أيها الناس علمنا منطلق الطير **و**
وعلم عيسى عليه السلام علم التوراة والانجيل ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل **ز** وعلم محمد صلى
الله عليه وسلم الشرع والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ونعلمه الكتاب والحكمة والرجن **ح** علم القرآن فعلم آدم كان
سبباً له في حصول السجدة والنعمة وعلم الخضر كان سبباً لان وحيد تليد امثل موسى ويوشع عليهم السلام وعلم
يوسف كان سبباً للوجدان الالهي والمملكة وعلم داود كان سبباً للوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان كان سبباً
لوجدان بلقيس والغلبة وعلم عيسى كان سبباً لزال التهمة عن أمته وعلم محمد صلى الله عليه وسلم كان سبباً لوجود
الشفاعة ثم نقول من علم أسماء مخلوقات وحيد الخبيثة من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته ما يجد تحية
الملائكة بل يجد تحية الرب سلام قولاً من رب رحيم والخضر وجد بعلم الفراسة محبة موسى فيما أتمه الحبيب
بعلم الحقيقة كيف لا يجدون محبة محمد فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين ويوسف بنو إسرائيل نجوا
من حبس الدنيا فمن كان عالمياً بنو إسرائيل كان الله كيف لا ينجون من حبس الشبهات ويمضي من يشاء الى صراط
مستقيم وأيضاً فان يوسف عليه السلام ذكره الله على نفسه حيث قال وعلمني من تأويل الاحاديث فانت
يا عالم بما ذكره الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه فأى نعمة أجل مما أعطاه الله حيث جعلك مفسراً
لكلامه ومهما لنفسه ووارثاً لنبيه وداعياً خلقه وواعظاً العباد وسراجاً لاهل بلاده وقائداً للخلق الى جنته
ونوابه وزجراً لهم عن نار وعقابه كجلاء في الحديث العلماء سادوا الفقهاء قادة ومجاسمهم زيادة **ك**
المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال من نفسه (أحدها) أن يقول ان الله أمرني بأداء
الفرائض وأن لا أقدر على أدائها الا بالعلم (الثانية) أن يقول نهاني عن المعاصي وأن لا أقدر على
اجتنابها الا بالعلم (الثالثة) انه تعالى أوجب علي شئاً كرفع نعمة ولا أقدر عليه الا بالعلم (الرابعة)
أمرني باصناف الخلق وأن لا أقدر أن أنصفهم الا بالعلم (الخامسة) ان الله أمرني بالصبر على بلائه
ولا أقدر عليه الا بالعلم (والسادسة) ان الله أمرني بالعداوة مع الشيطان ولا أقدر عاها الا بالعلم **ك**
طريق الجنة في أيدي أربعة العالم والراهد والعايد والمجاهد قال اهد اذا **ك** كان صادقاً في دعواه يرزقه
الله الامن والعباد اذا **ك** كان صادقاً في دعواه يرزقه الله الخوف والمجاهد اذا كان صادقاً في دعواه
يرزقه الله الشئاء والمجد والعالم اذا **ك** كان صادقاً في دعواه يرزقه الله الحكمة **ك** اطلب أربعة من
أربعة من الموضع السلامة ومن صاحب الكرامة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم يجد من
الموضع السلامة فالبحر خير منه واذا لم يجد من صاحب الكرامة فالكتاب خير منه واذا لم يجد من مالك
الفراغة فالمدبر خير منه واذا لم يجد من العلم المنفعة فالموت خير منه **ك** لا تيم أربعة أشياء الا بأربعة
أشياء لا ييم الدين الا بالتقوى ولا ييم القول الا بالفعل ولا ييم المروءة الا بالتواضع ولا ييم العلم الا بالعمل
فالدين بلا تقوى على الخطأ والقول بلا فعل كاهن ذروا المروءة بلا تواضع كشجر بلا ثمر والعلم بلا عمل كغيث

بلامطر **ك** قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه بلابن عبد الله الانصاري قوام الدنيا بأربعة
بالم يعلم بعمله وبجاهل لا يستنكف من تعلمه وعق لا يجزل بماله وقه لا يبيع آخرته بدينه فاذالم يعمل العالم
بعله استنكف الجاهل من تعلمه واذا يجزل الغني بعمره وقه باع الفقير آخرته بدينه فالويل لهم والشبور سبعين مرة
و قال الخليل الرحال أربعة رجل يدري ويدري انه يدري فهو عالم فاتبه ورجل يدري ولا يدري
انه يدري فهو ناظم فاتبه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فهو مسترشد فاتبه ورجل لا يدري
ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبه **ك** ذكر أربعة لا ينبغي للشريف أن يألف منها وان كان أميراً
قباه من مجامع لا يبه وخدمته اضيقه وخدمته للعالم الذي يعلم منه والسؤال عما لا يعلم عن هو أعلم منه كيم
اذا اشتغل العلماء بجمع الحلال صار العوام آكلين للشبهات واذا صار العالم آكلين للشبهات صار العوام أكلاً
للعمام واذا صار العالم آكلين للعمام صار العوام كافرين اذ استحلوا أمالوجوه العقلية فأمرور (أحد) ان
الامور على أربعة أقسام قسم برضاء العقل ولا ترضاء الشهوة وقسم ترضاء الشهوة ولا يرضاء العقل وقسم
برضاء العقل والشهوة معا وقسم لا يرضاء العقل ولا ترضاء الشهوة أما الأول فهو الامراض والمكاريه في
الدنيا وأما الثاني فهو المعاصي أجمع وأما الثالث فهو العلم وأما الرابع فهو الجهل فينزل العلم من الجهل منزلة
الجنة من النار فكما ان العقل والشهوة لا يرضيان بالنار فكذلك لا يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة
فكذلكا يرضيان بالعلم فمن رضى بالجهل فقد رضى بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد حاض في جنة حاضرة فكل
من اختار العلم يقال له تعودت المقام في الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار
فادخل النار والذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال اللذة في ادراك المحبوب وكمال الألم في البعد
عن المحبوب والجراحة انما تقول لانها تبعد جرحاً من البدن عن جرحاً محبوب من تلك الاجزاء وهو الاجتماع فلما
اقتضت الجراحة ازالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت ازالة المحبوب وبعبارة فلا جرح كان ذلك مؤلماً والاحراق
بالنار انما كان أشد ايلاماً من الجرح لان الجرح لا يفيد الاتبعيد جرحاً من جرحاً معين أما النار فانها
اغروس في جميع الاجزاء فاقترضت تبعيد جميع الاجزاء بعضها عن بعض فلما كانت التفرقات في الاحراق
أشد كان الألم هنا أصعب أما اللذة فهي عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الاكل عبارة عن ادراك تلك
المعلوم الموافقة للبدن وكذلك لذة النظر انما تحصل لان القوة الباصرة مشتتة الى ادراك المراتب فلا
جرح كان ذلك الادراك لذته لانه لا يفيد تبعيداً عن ادراك المحبوب والالتم عبارة عن ادراك
المكروه واذا عرفت هذا فنقول كلما كان الادراك أغوياً وأشد والمدرك أشرف وأكمل والمدرك أنقى
وأبقى وجب أن تكون اللذة أشرف وأكمل ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو أشرف من البدن ولا شك
ان الادراك العقلي أغوياً وأشرف على ماسيحي بيانه في تفسير قوله الله نور السموات والارض وأما المعلوم
فلا شك انه أشرف لانه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والافلاك والعناصر والجمادات
والنبات والحيوانات وجميع أحكامها وأمره وتكليفه وأي معلوم أشرف من ذلك فثبت انه لا كمال
ولذته فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ومما يدل على ما قلناه انه اذا
سئل الواحد منا عن مسئلة هامة فان علمها وقدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهجه وان
جهلها نهك من رأسه حياء من ذلك وذلك يدل على ان اللذة الحاصلة بالعلم اكمل اللذات والشقاء الحاصل
بالجهل اكمل أنواع الشقاء واعلم ان ههنا وجوهاً أخر من المخصوص تدل على فضيلة العلم نسيان ايرادها
قبل ذلك فلا بأس أن تذكرها ههنا (الوجه الاول) ان أول ما نزل قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق
الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقيل فيه انه لا بد من رعاية التناسب
بين الايات فأى مناسبة بين قوله خلق الانسان من علق وبين قوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم فأجيب
عنه بأن وجه المناسبة انه تعالى ذكر أول حال الانسان وهو كونه علقه مع انها أحسن الاشياء وأخر حاله
وهي صيرورته عالماً وهو أجل المراتب كانه تعالى قال كنت أمت في أول حالات في تلك الدرجة التي هي غاية

الخساسة فصررت في آخر حال في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف وهذا انما يثبت لو كان العلم أشرف
 المراتب اذ لو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشيء في هذا المقام أولى (الثاني) انه قال اقرأ وربك
 الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في أصول الفقه ان ترتيب المصنوع على الوصف مشعر بكون الوصف علته
 فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى انما يستحق الوصف بالأكرمية لانه اعطى العلم فالولان العلم أشرف من غيره
 والا لما كانت افادته أشرف من افادته غيره (الثالث) قوله سبحانه انما يستحق الله من عباده العلماء وهذه
 الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم (أحدها) دلالتها على انهم من أهل الجنة وذلك لان العلماء
 من أهل الخشية وكل من كان من أهل الخشية كان من أهل الجنة فالعلماء من أهل الجنة فيبين ان العلماء
 من أهل الخشية قوله تعالى انما يستحق الله من عباده العلماء ويبان أن أهل الخشية من أهل الجنة قوله
 تعالى جزاؤهم عند ربهم سمحنا ونعدي لهم اجرهم فمن تخمها الا انها رأت الى قوله ذلك لمن خشى ربه ويدل عليه أيضا
 قوله ولما خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه أيضا قوله تعالى وعزني وجلالي لا أجمع على عبد ذي خوفين
 ولا أجمع له آمين فاذا أمني في الدنيا أخفته يوم القيامة واذا خافني في الدنيا آمنت به يوم القيامة واعلم انه
 يمكن اثبات مقدمته هذه الدلالة بالعلم اما بيان ان العالم باقته يجب أن يخشاه وذلك لان من لم يكن عالما بالشيء
 استحتمل أن يكون خائفا منه ثم ان العلم بالذات لا يكفي في الخوف بل لا بد له من العلم بأمواله الثلاثة منه العلم
 بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على أفعاله القبيحة لكنه لا يخافهم لعلهم بأنهم لا يقدرون على دفعه ومنها
 العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير عالم بسرقة فلا يخافه ومنها العلم
 بكونه حكيم فان المسخرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبائح أفعاله لكنه يعلم انه
 قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف أما لو علم اطلاع السلطان على قبائح أفعاله وعلم قدرته على منعه وعلم
 انه حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه فثبت ان خوف
 العبد من الله لا يحصل الا اذا علم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات غير راض
 بالذكريات والمحرّمات فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله وانما قلنا ان الخوف سبب الفوز بالجنة وذلك لانه
 اذا استخضع لعبادة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله وفعل ذلك الشيء يكون مستقلا على منفعة
 ومضرة فصرح العقل حاكم بترجيح الجانب الرابع على الجانب المرجوح فاذا علم بوزن الايمان ان اللذة
 العاجلة حاسبة في مقابلة الآل الأجل صار ذلك الايمان سببا لفراره عن تلك اللذة العاجلة وذلك هو
 الخشية واذا صار تاركا للمغطور فاعلا للواجب كان من أهل الثواب وقد ثبت بالشواهد الثقلية والعقلية ان
 العالم بالله خائف واخائف من أهل الجنة (وثانيها) ان ظاهرا لا يتبدل على انه ليس للجنة أهل الا العلماء
 وذلك لان كلمة انما للعصر فهذا يدل على ان خشية الله تعالى لا تحصل الا للعلماء والآية الثانية وهي قوله ذلك
 لمن خشى ربه دلالة على ان الجنة لا لاهل الخشية وكونها لاهل الخشية ينافي كونها لغيرهم فدل مجموع الآيتين
 على انه ليس للجنة أهل الا العلماء واعلم ان هذه الآية فيها تحوير شديد وذلك لانه ثبت ان الخشية من الله
 تعالى من لوازم العلم بالله نعم عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقة تبهك على ان العلم الذي هو
 سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية وانواع المجادلات وان دقت ونعمت اذا خلعت عن
 افادة الخشية كانت من العلم المذموم (وثالثها) قرئ انما يستحق الله من عباده العلماء برفع الاوّل
 ونصب الثاني ومعنى هذه القراءة انه تعالى لو جازت الخشية عليه لما خشى الا العلماء لانهم هم الذين
 يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز وأما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فأى تمبالا فيه وأى التفات
 اليه ففي هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والتعظيم (الرابع) قوله تعالى وقل رب زدني علما وفيه أدل
 دليل على نقاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله تعالى اياه حيث أمر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره
 وقال فتادة لولا كفى العلم لا كفى نبي الله موسى عليه السلام ولم يقل هل أبعث على أن تغلي بما
 علمت رشدا (الخامس) كان سليمان عامية السلام من ملك الدنيا ما كان حتى انه قال رب هب لي ملكا

لا ينبغي لاحد من بعدى ثم انه لم يقتض بالمملكة واقفخر بالعلم حيث قال يا ايها الناس علمنا منطلق الطير وأوتينا
من كل شيء فافخر بكونه عالما بمنطق الطير فإذا احسن من سليمان أن يقتخر بذلك العلم فلان يحسن بالأمور من
أن يقتخر بعرفة رب العالمين كان أحسن ولانه قدم ذلك على قوله وأوتينا من كل شيء وأيضا فانه تعالى لما ذكر
كمال حالهم قدم العلم أولا وقال وداود وسليمان اذ يحكما في الحرف الى قوله وكلا آتينا حكما وعلمنا ثم انه
تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحوال الدنيا فدل على ان العلم أشرف (السادس) قال بعضهم الهدى مع
انه في نهاية الضعف ومع انه كان في موقف المعاتبة قال لسليمان أحطت بعالم تحط به فلو لان العلم أشرف
الاشياء والافنى أين للهدى أن يتسكلم في مجلس سليمان بمثل هذا الكلام ولذا يرى الرجل الساقط اذا
تعلم العلم صار نافذ القول على السلاطين وماذا لك الا ببركة العلم (السابع) قال عليه السلام تفكر ساعة
خير من عبادة ستين سنة وفي التفضيل وجهان (أحدهما) ان التفكير يوصلك الى الله تعالى والعبادة
توصلك الى ثواب الله تعالى والذي يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غير الله (والثاني) ان التفكير عمل
القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب أشرف من الجوارح فكان عمل القلب أشرف من عمل الجوارح
والذي يؤكد هذا الوجه قوله تعالى أقم الصلاة لذكرى جعل الصلاة وسيلة الى ذكر القلب والمقصود أشرف
من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم أشرف من غيره (الثامن) قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله
عليك عظيما فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا فالحكمة هي العلم وقال أيضا الرحمن علم القرآن فجعل هذه
النعمة مقدمة على جميع النعم فدل على انه أفضل من غيره (التاسع) ان سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم أما
التوراة فقال تعالى موسى عليه السلام عظم الحكمة فاني لا اجعل الحكمة في قلب عبدا ولا وأردت أن أغفر له
فعلما ثم اعلم بها ثم ابدلها كى تنال بذلك كرامتي في الدنيا والآخرة وأما الزبور فقال سبحانه وتعالى يا داود قل
لا حبار بنى اسرائيل ورهبانهم حادوثا من الناس الاتقياء فان لم يتجدوا فيهم تقياء فادنو العلماء فان لم يتجدوا
عالماء فادنو العقلاء فان التقى والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في احد من خلقي وأنا أريد
اهلا كه وأقول انما قدم الله تعالى التقى على العلم لان التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا ان الخشية لا تحصل الا
مع العلم والموصوف بالامر ين أشرف من الموصوف بأمر واحد ولهذا السر أيضا قدم العالم على العاقل لان
العالم لا بد وأن يكون عاقلا أما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم كالشجر والنعمة كالفرا
وأما الانجيل قال الله تعالى في السورة السابعة عشرة منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع
الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموا فان العلم ان لم يسمعكم لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغفركم
لم يفرحكم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا الخفاف أن نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجو أن نعلم فنعمل والعلم
شفيع لصاحبه وحق على الله تعالى أن لا يجزيه ان الله تعالى يقول يوم القيامة يا معاشر العلماء ما ظنكم
بربكم يقولون ظننا أن يرحمنا ويغفر لنا سابق قول فاني قد فعلت اني قد استودعكم حكمتي لا اشرأرته بكم بل
نغير أردته بكم فادخلوا في صالح عبادي الى جنتي برحمتي وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل ان الله
تعالى قال لعيسى بن مريم عليه السلام يا عيسى عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا
النبين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء أما الاخبار
عن عبد الله بن عمر قال قال عليه السلام يقول الله تعالى للعلماء اني لم أضع على فيكم وأنا أريد أن أعذبكم
ادخلوا الجنة على ما كان منكم ب قال أبو هريرة وابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة
بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة فقال من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند
الله لم يكن في الجنة أفضل نوابا منه ولا أعظم منزلة منه ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا كان له
فيها أوفر النصيب وأشرف المنازل ج ابن عمر مرفوعا اذا كان يوم القيامة حفت منابر من ذهب عليها قباب
من فضة منضدة بالدر والياقوت والزهر دجلاها السندس والاستبرق ثم ينادى منادى الرحمن أين من حمل
الى أمة محمد عليا يريده وجه الله اجلسوا على هذه المنابر فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة د عن

عيسى بن مريم عليه السلام ان أخته محمد عليا حكاه كانهم من الفقه أنبياء يرضون من الله بالسير من الرزق
ويرضى الله منهم بالسير من العمل ويدخلون الجنة بلا إلهاد الله قال عليه السلام من اغترت قدما في طلب
العلم حرم الله جسده على النار واستغفر له ملكا وان مات في طلبه مات شهيدا وكان قبره روضة من رياض
الجنة ويوسع له في قبره مد بصره وينور على قبره أربعين قبره أربعين قبره أربعين قبره أربعين
خلفه وأربعين أمامه ونوم العالم عبادة ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة نزلت من عينه تطفئ جحرا
من جهنم فمن أهان العالم فقد أهان العلم ومن أهان العلم فقد أهان النبي ومن أهان النبي فقد أهان جبريل
ومن أهان جبريل فقد أهان الله ومن أهان الله أهان الله يوم القيامة و قال عليه السلام ألا أخبركم
بأجود الأجواد قالوا نعم يا رسول الله قال الله تعالى أجود الأجواد وأنا أجود ولد آدم وأجودهم من
بعدى رجل عالم ينشر علمه فيبعث يوم القيامة أمة وحده ورجل جاهل في سبيل الله حتى يقتل ر عن أبي
هريرة مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ومن يسر على
معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة والله تعالى في عون العبد مادام العبد في عون أخيه ومن سلك طريقا
يبتغي به علم سهل الله له طريقا إلى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه
بينهم الا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواء مسلم في الصحيح
ح قال عليه الصلاة والسلام يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء قال الراوى فأعظم
مرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة ط معاذ بن جبل قال عليه الصلاة والسلام تعلموا العلم فان تعلمه الله
خشية وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعلمه صدقة وبذله لاهله قرابة لانه مع عالم الحلال
والحرام ومنار سبل الجنة والانس من الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخلوة والدليل على
السر والضر والاعلاء والدين عند الاختلاف يرفع الله به أقواما فيعلمهم في الخير قادة
هداية يهديهم وائمة في الخير يفتي بأمرهم ويقتدي بأفعالهم وينتهي الى آرائهم ترغب الملائكة في خلقهم
وبأجنتهم تمنعهم وفي صلاتهم تستغفروهم حتى كل رطب ويابس وحتى حيطان الجبر وهوائه وسباع البر
وأنعامة والسماء ونجومها لان العلم حياة القلوب من العشى ونور الابصار من الظلم وقوة الابدان من
الضعف يبلغ بالعباد منازل الاحرار ويجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة والفكر فيه يعدل
بالقيام ومدارسته بالقيام به يطاع الله ويعبد به يعبد ويوحده ويوحده يوحده يوحده يعرف الحلال والحرام
يأتى أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاث صدقة خيرية أو علم
ينفع به أو ولد صالح يدعوه بالخير يا قال عليه الصلاة والسلام اذا سألتم الخواص فاسألوا الناس قبل
يا رسول الله ومن الناس قال أهل القرآن قيل نعم من قال أهل العلم قيل نعم من قال الصباح الوجوه قال
الراوى والمراد بأهل القرآن من يحفظ معانيه يب قال عليه الصلاة والسلام من أمر بالمعروف ونهى
عن المنكر فهو خليفة الله في أرضه وخليفة كآبه وخليفة رسوله والدينام الله القاتل لعباده فخذوا
منها بقدر اسم في الادوية لعلمكم تنجون قال الراوى والعلماء داخلون فيهم لانهم يقولون هذا حرام
فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه يج في الخبر العالم نبي لم يوح اليه يد قال عليه الصلاة والسلام كن عالما
أو متعلما أو مستمعاً أو محباً ولا تكن الخامس فهلك قال الراوى وخه التوفيق بين هذه الرواية وبين
الرواية الاخرى وهي قوله عليه الصلاة والسلام الناس رجالان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم
ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما أحسن قول بعض الاعراب لو لده كن سبعاً خالسا أو ذنباً خالسا أو كلباً
حارساً وإياك وإن تكون انساناً فاقص به قال عليه الصلاة والسلام من اتكأ على يده عالم كتب الله له
بكل خطوة عمق رقبة ومن قبل رأس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة يو قال عليه الصلاة والسلام
برواية أبي هريرة يكتسب السموات السبع ومن فيهن ومن علمن والأرضون السبع ومن فيهن ومن
عليهن لعزير ذل وغنى افتقر وعالم ناعب به الجهال يز وقال عليه السلام حلة القرآن عرفاء أهل الجنة

والشهداء هو أهل الجنة والأنبياء سادة أهل الجنة **يح** وقال عليه السلام العلماء مفتاح الجنة وخلفاء
الأنبياء قال الراوى الإنسان لا يكون مفتاحاً ما لم يكن أن يحدهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه
أن من رأى في النوم أن يده مفتاح الجنة فإنه يؤتى علماً في الدين **يط** وقال عليه الصلاة والسلام إن
لله تعالى في كل يوم ليلة ألف رحمة على جميع خلقه الغافلين والباليين وغير الباليين فمنه ما ناله
وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطايب العلم والمسلمين والرحمة الواحدة لسائر الناس **ك**
وقال عليه الصلاة والسلام قلت يا جبريل أى الأعمال أفضل لأمتى قال العلم قلت ثم أى قال النظر إلى العالم
قلت ثم أى قال زيارة العالم ثم قال ومن **كسب** العلم لله وأراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ولم يرده
عرضاً من الدنيا فأما كفيه بالجنة **ك** وقال عليه الصلاة والسلام عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم
والمعلم وصاحب حسن الخلق والارضى واليتم والغازى والحاج والناسح للمسلمين والولد المطيع
لابويه والمرأة المطيعة لزوجها **كب** سئل النبي صلى الله عليه وسلم ما العلم فقال دليل العمل قبل فما العقل
قال فائد الخبر قبل فما الهوى قال فركب المعاصى قبل فما المال قال رداه المتكبرين قبل فما الدنيا قال سوق
الآخرة **كج** أنه عليه الصلاة والسلام كان يحدث أنساً فأنفاً وحى الله إليه أنه لم يبق من عمر هذا الرجل
الذى تحدثه الا ساعة وكان هذا وقت العصر فأخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دافى
على أوقى عمل لى في هذه الساعة قال اشتغل بالله لم فاشتغل بالله لم وقبض قبل المغرب قال الراوى فلو كان شئ
أفضل من العلم لأمره النبي صلى الله عليه وسلم به في ذلك الوقت **كد** قال عليه الصلاة والسلام
الناس كلهم موفى الا العلماءون والخبر مشهور **كه** عن أنس قال عليه الصلاة والسلام سبعة لا يبعد
تجوزى بعد موته من علم علماء أو أجرى نهر أو حفر بئر أو بنى مسجد أو أورث معصفاً أو ترك ولداً صالحاً يدعوه
بالخير أو صدقة تجرى له بعد موته فقدم عليه الصلاة والسلام التعليم على جميع الاتفاقات لانه روحاني
والروحاني أبقي من الجسمانيات **كو** قال عليه الصلاة والسلام لا تجالسوا العلماء الا اذا دعواكم
من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة ومن الريا الى
الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد **كز** أوصى النبي صلى الله عليه وسلم الى علي بن أبي طالب رضى
الله عنه فقال يا علي احفظ التوحيد فإنه رأس مالى والزم العمل فإنه خرفى واقم الصلاة فإنه اقزى عيسى
وإذ كر الرب فإنه بصيرة فؤادى واستعمل العلم فإنه ميراثى **كح** أبو كبشة الانصارى قال ضرب النار رسول
الله صلى الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل أربعة رهط رجل آتاه الله علماً وآتاه مالا فهو يعمل بعلمه في ماله ورجل
آتاه الله علماً ولم يؤته مالا فيقول لو أن الله تعالى آتاني مثل ما أوفى فلان افعلت فيه مثل ما يفعل فلان
فهو ما فى الأبرس ورجل آتاه الله مالا ولم يؤته علماً فهو يمتنع من الحق وينفقه في الباطل ورجل لم يؤته الله
علماً ولم يؤته مالا فيقول لو أن الله تعالى آتاني مثل ما أوفى فلان افعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهو ما فى
الوزر سواء (الاشارة) **ا** كبيل بن زياد قال أخذ على بن أبي طالب رضى الله عنه يدي فأخرجني الى
الجنة فلما أحضر تنفس الصعداء ثم قال يا كبيل بن زياد ان هذه القلوب أوعىة نخبرها أوعاها فاحفظ
ما أقول لك الناس ثلاثة عالم رباني ومتعلم على سيدل فتاة وهم رعا ع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح
لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا الى ركن وثيق يا كبيل العلم خير من المال العلم يحرسك وأنت تحرس المال
والمال تنقصه النفقة والعلم يزكك بالانفاق وصنيع المال يزول بزواله يا كبيل معرفة العلم زين بران به
يكسب به الإنسان الطاعة في حياته وجميل الاحدوث بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه ب
عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ان الرجل يخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تنهامة فإذا سمع
العلم وخاف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب فلاتفارقة وانجالس العلماء فان الله لم يخلق
تربة على وجه الارض أكرم من مجالس العلماء **ج** عن ابن عباس خير سليمان بين الملك والمال وبين
العلم فاختر العلم فاعطى العلم والمال معا **د** سليمان لم ينجح الى الهدى الا لعلمه لما روى عن نافع بن

الازرق قال لابن عباس كيف اخبر سليمان الهدى هذا طلب الماء قال ابن عباس لان الارض له كازجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف بأوقات الفخ بغمل له باصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس اذا جاء القدر عني البصر ه قال أبو سعيد الخدري تقسم الجنة على عشرة آلاف جزء تسعة آلاف وتسعمائة وتسعة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله أمره فكان هذا ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقسمون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين و قال ابن عباس لولده يابني عليك بالادب فانه دليل على المروءة وأنس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الحضر وصديق في المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للجنس وكمال للشريف وجلالة للملك ر عن الحسن البصري صير قلم العلماء تسبيح وكاتب العلم والنظر فيه عبادة واذا اصاب من ذلك المذات فبها فكاكها اصابه دم الشهداء واذا قطر منها على الارض تلا لا نوره واذا قام من قبره نظر اليه أهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله أكرمه الله وحشر مع الانبياء عليهم السلام ح في كتاب دمنه وكابله أحق من لا يستخف بحقوقهم ثلاثة العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعالم أهلك دينه ومن استخف بالسلطان أهلك دينه ومن استخف بالاخوان أهلك مروءته ط قال سقراط من فضيلة العلم انك لا تقدر على ان يخدمك فيه أحد كما تجدد من يخدمك في سائر الاشياء بل يخدمه بنقيض ولا يقدر أحد على سلبه عنك شي قيل ليعض الحكما لا تنظر فاعرض عني فقبيل لا تسمع فسد اذنيه فقبيل لا تتكلم فوضع يده على فيه فقبيل لا تعلم فقال لا قدر عليه يا اذا كان السارق عالما لا تقطع يده لانه يقول كان المال وديعة لي وكذا الشارب يقول حسبه خلا وهكذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يحد يب قال بعضهم احيوا قلوب اخوانكم تصابروا نكم كما تحبون الموات بالنبات والنبات فان نفسا تهم من الشهوات والشهوات أفضل من أرض تصلح للنبات قال الشاعر

وفي الجهل قبل الموت موت لاهله * وأجسامهم قبل القبور قبور

وان امرأ لم يحيى بالعالم ميت * وليس له حتى النشور نشور

(وأما التكب في وجوه) المعصية عند الجهل لا يرحى زوالها وعند الشهوة يرحى زوالها انظر الى زلة آدم فانه بعلمه استغفر والشیطان غوى وبقي في غيبه أيد الا ان ذلك كان بسبب الجهل ب ان يوسف عليه السلام لما صار ملكا احتاج الى وزير فسأل ربه عن ذلك فقال له جبريل ان ربك يقول لا تختار الا فلانا فآمر يوسف في اسوأ الاحوال فقال لجبريل انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل ان ربك عينه لذلك لانه كان ذب عنك حيث قال ان كان قصده قد من دبر فكذب وهو من الصادقين والتكلم ان الذي ذب عن يوسف عليه السلام استحق الشكر في مملكته من ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم فكيف لا يستحق من الله الاحسان والفضل ج أرادوا خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما أسرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه وقال اترك التعلم فقد صرت أهلا لخدمتي فقال كنت أهلا لخدمتك حين لم ترني أهلا لخدمتك وحين رأيتني أهلا لخدمتك رأيت نفسي أهلا لخدمة الله تعالى وذلك اني كنت اخاف ان الباب بابك للجهل والآن عمت ان الباب باب الرب د فحصل العلم انما يصيب عليك لفرط حبك للدنيا لانه تعالى اعطاك السواد العين وسويداء القلب ولا شك ان السواد أكبر من السويداء في القفلان السويداء تصغير السواد ثم اذا وضعت على سواد عينك جزءا من الدنيا لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا ه قال حكيم القاب ميت وحياته بالعلم والعلم ميت وحياته بالطالب والطالب ضعيف وقوته بالطالب فاذا قوي بالمداينة فهو رقيق وبالمنظرة واذا اظهر بالمنظرة فهو عقيم وتناجه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل والدون ناسل ملكا أبديا لا آخر له و قالت غلة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم الى قوله وهم لا يشعرون كانت رياسة تلك الغلة على غيرها لم تكن الا بسبب انها عمت مسألة واحدة وهي قوله تعالى وهم لا يشعرون كأنها قالت ان سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه

ايذاء البرى عن الجرم ولكنه لو دعاهم فأتوا يصدر ذلك منه على سبيل السهو ولانه لا يعلم حالكم فتو له تعالى
وهو لا يشعرون اشارة الى تنزيه الانبياء عليهم السلام عن المعصية فتلك التلميح له لتأنيات هذه المسألة الواحدة
استصغرت الرئاسة التامة فن علم حقائق الاشياء من الموجودات والمعدومات كلف لا يستوجب الرئاسة
في الدنيا والدين ز الكلب اذا تعلم وأرسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهرا والنكته ان
هنالك العلم انضم الى الكلب فصار النجس ببركة العلم طاهرا فهو هنا النفس والروح طاهرتان في أصل الفطرة الا
انما تلوث باقتدار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وبصفاته فترجع من عيب لطفه ان يقبل النجس طاهرا
ههنا والمردود مقبولا **ح** القلب رئيس الاعضاء ثم تلك الرئاسة ليست للفقرة فان العظم أقوى منه ولا
للعظم فان الفخذ أعظم منه ولا للعدة فان الظفر أحدث منه وانما تلك الرئاسة بسبب العلم فدل على ان العلم
أشرف الصفات أما الحكايات **ا** حكى ان هارون الرشيد كان معه الفقهاء **و** كان فيهم أبو يوسف فأتى
برجل فادعى عليه آثرانه أخذ من بيتي مالا بالليل فاقره الأخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على انه يقطع
يده فقال أبو يوسف لا قطع عليه قالوا لم قال لانه اقرب بالاختزال لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف
بالسرقة فصدقه الكل في قوله ثم قالوا الاخذ بأسرقتها قال نعم فاجعوا كاهم على انه وجب القطع لانه أقر
بالسرقة فقال أبو يوسف لا قطع لانه وان اقرب بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه باقراره بالاخذ فاذا
أقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهيذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب الكل من ذلك
س عن الشعبي كنت عند الجراح فأتى يحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا بالحد يد فقال له الجراح
انت زعمت ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بلى فقال الجراح لتأنيني بها
واضحة بينة من كتاب الله أو لا قطعك عضو او اقطعك آيةك بها وضحة بينة من كتاب الله يا جراح قال
فتعجبت من جرأته بقوله يا جراح فقال له ولا تأتني بهذه الآية تدع أبناءنا وابناءكم فقال آيةك بها وضحة من
كتاب الله وهو قوله ونوحا هودا من قبل ومن ذرية داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى
فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح قال فاطرق مليا ثم رفع رأسه فقال كافي لم أقر هذه الآية من كتاب
الله حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا **ج** يحكى أن جماعة من أهل المدينة جاؤا الى أبي حنيفة لينظره
في القراءة خلف الامام ويكتونه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا أمر المناظرة الى
اعلمكم لا ناظره فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم قالوا نعم قال وان ناظره والزمته الجعة فقد زمتكم الجعة قالوا نعم قال وكيف
قالوا لا نار ضينا به اما ما فيك كان قوله قولنا قال أبو حنيفة ففحن لما اخترنا الامام في الصلاة كانت قراءته
قراءة لنا وهو ينوب عنا فاقروا له بالالزام **د** هجا الفرزدق واحدا فقال

لقد ضاع شعري على بابكم * كما ضاع دري على خالصة

وكانت خالصة معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت هيبه سليمان بن عبد الملك
تفوق هيبه المرابين فلما بلغها هذا البيت شق عاينها فدخلت على سليمان وشكت الفرزدق فامر سليمان
باشخاص الفرزدق على اقطع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر وما كان به من الرق الامم قد دار ما يقيم على
الرجل من شدة الهيبه فقال له سليمان بن عبد الملك أنت القتال

لقد ضاع شعري على بابكم * كما ضاع دري على خالصة

فقال ما قلت له هكذا وانما غيره على من اراد بي مكروها وانما قلت وخالصة من وراء الستر تسمع * لقد ضاع
شعري على بابكم * كما ضاع دري على خالصة * فترى عن خالصة فلم تملك نفسها أن خرجت من الستر فالتقت
على الفرزدق ما كان عليها من الحلي وهي زيادة على ألف ألف درهم فاتبه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج
من عنده حتى اشترى الحلي من الفرزدق بمائة ألف ورده على خالصة **هـ** دعا المنصور أبا حنيفة يوما فقال
الربيع وهو يعاذه يا أمير المؤمنين هذا يعني أبا حنيفة يخالف جدك حيث يقول الاستئذان المنفصل جائز

وأبو حنيفة بن كثره فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال انهم
 يهتدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم فيستقنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال اياك يا ربيع
 وأبو حنيفة فلما خرجا قال الربيع يا أبا حنيفة سمعت في دمي فقال أبو حنيفة كنت البادي وأنا الدافع ويحك
 ان مسألتك ذمبا عند الخفيم أبو يوسف يقتل المسلم به فبلغ زبيدة ذلك فبعثت الى أبي يوسف فقالت اياك
 وان تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بأمر المسلم فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء فرجى ما وليا الذي
 والمسلم فقال له الرشيد احكم بقوله فقال يا أمير المؤمنين هو مذهبي غير اني لست اقتل المسلم به حتى تقوم البيعة
 العادلة ان الذي يوم قتله المسلم كان ممن يؤدي الحزبة فلم يقدر واعليه فبطل دمه **ح** دخل الغضبان على
 الخجاج بعد ما قال له عبيد الله بن محمد بن الاشعث تغذ يا خجاج قبل ان يتعشى بك فقال له ما جواب
 السلام عليك فقال وعليكم السلام ثم فطن الخجاج وقال فاذ لك الله يا غضبان اخذت لنفسك اما ناردي عليك
 اما والله لولا الوفاء والكرم لما شربت الماء البارد بعد ساعتك هذه فانظر الى فائدة العلم في هذه الصورة لله
 در العلم ومن به ترذا * وتعا للجهل ومن في اوديته تردى **ح** بلغ عبد الملك بن مروان قول الشاعر

ومنا سويد والباعين وقنعب * ومنا أمير المؤمنين شبيب

فأمر به فادخل عليه فقال انت القاتل ومنا أمير المؤمنين شبيب فقال انما قلت ومنا أمير المؤمنين شبيب
 بنصب الراء فناديتك واستغثت بك فسررتي عن عبد الملك وتخلص الرجل من الهلاك بصناعة يسيرة عملها
 بعلمه وهوانه **ط** قال أبو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن هكثير بلغني انك كنت
 في مجلس وقد جرى بين يديك ذكرى فقالت اللهم سر وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فقال نعم قلته
 ولكن في كرم **ك** كذا لما نظرت الى المهرم فاستحسن قوله وعفاه عنه **ح** قال رجل لابي حنيفة
 اني حلفت لأكلم امرأتي حتى تكلم في وحاشت بصدقة ما لك ان لا تكلم في أركلها فخير الفقهاء فيه وقال
 سفيان من كالم صاحبه حنت فقال أبو حنيفة اذهب وكلها ولا حنت عليك اذهب الى سفيان وأخبره بما
 قال أبو حنيفة فذهب سفيان الى أبي حنيفة فغضبا وقال تبيع الفروج فقال أبو حنيفة وماذا قال سفيان
 اعيدوا علي أبي حنيفة السؤال فاعادوا واعاد أبو حنيفة الفتوى فقال من أين قلت قال لما شافهت به اليه
 بهما حلف كانت مكامة فسقطت عينه وان كلها فلا حنت عليه ولا عليها لانه قد كلمها بعد اليه فسقطت اليه
 عنه ما قال سفيان انه ليكشف لك من العلم عن شيء كنا عنه غافل يا **ح** دخل الموصلي على رجل فأخذوا
 متاعه واستخفوه بالطلاق ثلاثا ان لا يعلم أحدا فاصبح الرجل وهو يرى الموصلي يبيع متاعه وليس
 بقدر أن يتكلم من أجل عينه فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة فقال أحضرني امام مسجدك وأهل صلاتك
 فأحضرهم اليه فقال لهم أبو حنيفة هل تحبون أن يرده الله على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجعوا كلامهم
 وأدخلوهم في دار ثم أخرجوهم واحدا واحدا وقولوا هذا الصك فان كان ليس بلمعه قال لا وان كان له
 فليسكت واذا سكنت فاقبضوا عليه ففعلوا ما أمرهم به أبو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق منه يب كلن
 في جوار أبي حنيفة فتق يقش مجلس أبي حنيفة فقال يوما لابي حنيفة اني اريد أن أتزوج ابنة فلان وقد
 خطبتها الا انهم قد طلبوا مني من المهر ففوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل عليها فان الله تعالى يسهل
 الامر عليك بعد ذلك ثم اقضه أبو حنيفة ذلك القدر ثم قال له بعد الدخول أظهر انك تريد الخروج من
 هذا البلد الى بلد بعيد وانك تيسافر باهلك معك فاطهر الرجل ذلك فاشتد ذلك على أهل المرأة وجاءوا الى
 أبي حنيفة يشكرونه ويستفتونه فقال لهم أبو حنيفة له ذلك فقالوا وكيف الطريق الى دفع ذلك فقال
 أبو حنيفة الطريق ان ترزوه بان تردوا عليه ما أخذتموه منه فأجابوه اليه فذكر أبو حنيفة ذلك للزوج فقال
 الزوج فأنأريد منهم شيئا آخر فوق ذلك فقال له أبو حنيفة اعيأ احب اليك أن ترضي بهذا القدر والا قوت
 لرجل بدين فلا تلك المسافرة بها حتى تقضي ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسعها هذا فلا أخذ
 منهم شيئا ورضي بذلك القدر فحصل ببركة علم أبي حنيفة فخرج كل واحد من الخصمين مع الليث بن سعد قال

قال رجل لابي حنيفة لي ابن ليس بحمد ود البيرة اشترى له الجارية بالمال العظيم فبعتهها وازوجته المرأة
بالمال العظيم فبطلتها فقال له ابو حنيفة اذهب به عك الى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية
فاسمه بالنفس ثم زوجها اليه فان طلقها اعادت اليك مملوكه وان اعتهها لم يجزعه فقه اياها قال اللبث فوالله
ما عجبني جوابه كما عجبني سرعة جوابه يد سئل ابو حنيفة عن رجل حلف ليقرب من امرأته ثم سارا
في رمضان فلم يعرف أحدهما وجه الجواب فقال ابو حنيفة يسافر مع امرأته فيطاهانها في رمضان به جاء
رجل الى الحاج فقال سرقت لي أربعة آلاف درهم فقال الحاج من تهم فقال لا اثم أحد اقال له لك اوثقت
من قبل اهلك قال سبحان الله امرأتى خير من ذلك قال الحاج اعطاه اعمل لي طبيا ذكيا ليس له نظير
فعمل له الطبيب ثم دعا الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة ولا تدن منها غيرك ثم قال الحاج لحرسه اعدوا
على أبواب المساجد واراهم الطبيب وقال من وجد منه ريح هذا الطبيب فخذوه فاذا رجع له رفرة
فاخذوه فقال الحاج من أين لك هذا الدهن قال اشتريته قال اصدقني والاقتلتك فصدقه فدعا الشيخ وقال
هذا صاحب الاربعة آلاف عليك يا امرأتى فاحسن أدبهم اثم أخذ الاربعة آلاف من الرجل ورزها الى
صاحبها يو قال الرشيد يو مالابي يوسف عند جعفر بن عيسى جارية هي احب الناس الى وقد عرف ذلك وقد
حلف أن لا يبيع ولا يهب ولا يعتق وهو الآن يطلب حل عينه فقال يهب النصف ويبيع النصف ولا يحنث
بن قال محمد بن الحسن كنت نائما ذات ليلة فاذا انما بالباب يدق ويقرق فقلت انظر وامن ذلك فقالوا رسول
الخليفة يدعوك فخرجت على راسي فمعت ومضيت اليه فلما دخلت عليه قال دعوتك في مسألة ان أم محمد
يعنى زبيدة قلت لها انما الامام العدل والامام العدل في الجنة فقالت لي انك ظالم عاص فقد شهدت لنفسك
بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرمت عليك فقلت له يا امير المؤمنين اذ وقعت في معصية هل تخاف الله في
ذلك الحال او بعد هذا فقال اي والله اخاف خوفا شديدا فقلت انا اشهد ان لك جنينين لاجنة واحدة قال تعالى
ولمن خاف مقام ربه جنتان فلا طغى وأمرني بالانصراف فلما رجعت الى دارى رأيت البدر متبادرا الى شيخ
يحكى أن ابا يوسف أتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستجده فخاف أبو يوسف على نفسه فلبس ازاره ومشي خائفا
الى دار الخليفة فلما دخل عليه سلم فرد عليه الجواب واذناه فعند ذلك سكنت روعته قال الرشيد ان خلينا
فقد من الدار فاتهم فيه جارية من جواري الدار الخاصة فخلت لتصدقني أولاقتلك وقد ندمت فاطلب لي
وجهها فقال أبو يوسف فأذن لي في الدخول عليها فاذن له فراهى جارية كلهم افاقة فدخل الى المجلس ثم قال لها
امك الحلى فقالت لا والله فقال لها احفظي ما أقول لك ولا تزيد عليه ولا تنقصي عنه اذا دعاك الخليفة
وقال لك اسرقت الحلى فقولي نعم فاذا قال لك قهاها فقلولي ما سرقته اثم خرج أبو يوسف الى مجلس الرشيد
وأمر باحضار الجارية فحضرت فقبل الخليفة سنها عن الحلى فقال لها الخليفة اسرقت الحلى قالت نعم قال لها
فهاها قالت لم اسرقها والله قال أبو يوسف قد صدقت يا امير المؤمنين في الاقرار أو الانكار وخرجت من
اليمن فسكن غضب الرشيد وأمر أن يحمل الى دار أبي يوسف مائة ألف درهم فقالوا ان الخزان غيب فلما اخبرنا
ذلك الى الغد فقال ان القاضى اعتقنا اللبلة فلا تؤخر صلته الى الغد فامر حتى حمل عشر بدرم مع أبي يوسف
الى منزله يط قال بشر المريسى الشافعى كيف تدعى انعقاد الاجماع مع أهل المشرق والمغرب
لا يمكن معرفة وجود اجماعهم على الشيء الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعى هل تعرف
اجماع الناس على خلافة هذا الجالس فاقربه خوفا وانقطع ك اعرابي قصد الحسين بن علي فسلم
عليه وسأله حاجة وقال سمعت جندك يقول اذا سألتم حاجة فاسألوه من أحد أربعة اما عري شريف أو مولى
كريم أو حامل القرآن أو صاحب وجه صبيح فأما العرب فشرقت بجندك وأما الكرم فذأبكم وسيرتكم
وأما القرآن ففي بيوتكم نزل وأما الوجه الصبيح فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اردتم
ان تنظروا الى فانظروا الى الحسن والحسين فقال الحسين ما حاجتك فكتبها على الأرض فقال الحسين
سمعت أبي عليا يقول قيمة كل امرئ ما يحسنه وسمعت جدي يقول المعروف بقدر المعرفة فأسأل عن ثلاث

مسائل ان احسنت في جواب واحدة فذلك ثلث ما عندي وان اجبت عن اثنتين فذلك ثلثا ما عندي وان اجبت عن الثلاث فذلك كل ما عندي وقد سجل الى صرة محتومة من العراق فقال سل ولا حول ولا قوة الا بالله فقال أي الاعمال أنضل قال الاعرابي الايمان بالله قال فما شجرة العبد من الهلكة قال الثقة بالله قال فما ميزان المرء قال علم معه سلم قال فان اخطأه ذلك قال فقال معه كرم قال فان اخطأه ذلك قال فقفر معه صبر قال فان اخطأه ذلك قال فصاعة تنزل من السماء فحرقه فضحك الحسين ورمى بالصرعة اليه

(أما الشواهد العقلية في فضيلة العلم) فنقول اعلم ان كون العلم صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة نقصان أمر معلوم لا عقلا بل بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتأذى بذلك وان كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فانه يفرح بذلك وان كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل على ان العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وأيضا فالعلم أينما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى ان الحيوان اذا رأى الانسان احتشمه بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان أقوى بكثير من الانسان وذلك جماعة الرعاة اذا رأوا من جنسهم من كان أوفر عقلا منهم وأعز فضلا فيما هم فيه وبصدده انقادوا له طوعا فالعلماء اذ لم يعبدوا وكانوا رؤساء باطبع على من كان دونهم في العلم ولذلك فان كثيرا من كواييد العبادون النبي صلى الله عليه وسلم تصدوا له ليقبلوه فما كان الا أن وقع بصبرهم عليه فألقى الله في قلوبهم منه روعة وهبة فهابوه وانقادوا له ولهذا قال الشاعر
لوم تكس فيه آيات مبينة * كانت بدايته تنبيك عن خبر

وأیضا فلا شك ان الانسان أفضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصورته فان كثيرا من الحيوانات يساويه فيها أو يزيد عليه فاذن تلك الفضيلة ليست الا لاختصاصه بالمزية النورية البعيدة واللطيفة الربانية التي لا جلها صار مستعدا لادراك عقائد الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وأيضا الجاهل كانه في ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كانه يطير في أنظار المسكوت ويسبح في بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والخيال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط والمركب ويبلغ في تقسيم كل واحد منها الى أنواعها وأنواع أنواعها وأجزائها وأجزاء أجزائها والجزء الذي به يشارك غيره والجزء الذي به يمتاز عن غيره ويعرف أثر كل شيء ومؤثره ومعلوله وعلة له ولازمه وملزومه وكليه وجزميه وواحد وكثيره حتى يصير عقوله كالنسخة التي أثبت فيها جميع المعلومات بتفصيلها وأقسامها فأى سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة عالمة فتصير تلك النفس كالشجر في عالم الارواح وسبب الحياة الابدية اسائر النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى تنزل الملائكة بالروح من أمره والمفسرون فسر واهذا الروح بالعلم والقرآن وكان البدن بالروح ميت فاسد فكذلك الروح بلا علم ميت ونظيره قوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا فاعلم روح الروح ونور النور وباب اللب ومن خواص هذه السعادة انها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير فان التصورات الكلية لا يتطرق اليها الزوال والتغير واذ كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم انها باقية أبا الأباد ودهر الداهرين كانت لا محالة اكمل السعادات وأيضا فالانبياء هم اولوا الله عليهم ما يبعثوا الا للدعوة الى الحق قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة الى آخره وقال قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعن ثم خذ من أول الامر فانه سبحانه لما قال اني جاعل في الارض خليفة فلما قالت الملائكة أسمعيل فيها من يفسد فيها قال سبحانه اني أعلم ما لا تعلمون فأجابهم سبحانه بكونه عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة والارادة والسمع والبصر والوجود والقدم والاستغناء عن المسكان والجهة جوابا اليهم وموجبا لسكوتهم وانما جعل صفة العلم جوابا اليهم وذلك يدل على ان صفات الجلال والكمال وان كانت بأسرها في نهاية الشرف الا ان صفة العلم أشرف من غيرها ثم انه سبحانه انما أظهر فضل آدم عليه السلام بالعلم وذلك يدل أيضا على ان العلم أشرف

من غيره ثم انه سبحانه لما أظهر رعله جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلي وذلك يدل على ان تلك المنقبة
انما استحقها آدم عليه السلام بالعلم ثم ان الملائكة اقتضت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهم ما انما يحصل لو كانا
مقرنين بالعلم فانهما ان حصلابدون العلم كان ذلك نقاشا والتفاني أخس مراتب قال تعالى ان المنافقين
في الدرك الاسفل من النار أو تقليد أو التقليد مذموم فنبت ان تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار
ببركة العلم ثم ان آدم عليه السلام انما وقع عليه اسم المعصية لانه أخطأ في مسئلة واحدة اجتمعت عليه على ما سأتق
بانه ولاجل هذا الخطأ القليل وقع فيما وقع فيه والنسبة كلها كان الخطر فيه أكثر كان أشرف فذلك يدل على غاية
جلالة العلم ثم انه ببركة جلالة العلم لما تاب وأتاب وترك الاصرار والاستكبار ووجد خلة الاجتباء ثم انظر الى
ابراهيم عليه السلام كيف اشتغل في أول أمره بطلب العلم على ما قال تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا
ثم انتقل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينتقل به فكره من شئ الى شئ الى ان وصل
بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود وأعرض عن الشرك فقال اني وجهت وجهي للذي فطر
السماوات والارض فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله تعالى بأشرف المداخل وعظمه على أتم الوجوه
فقال ناره وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وقال أخرى وتلك نجبتنا آتيناها ابراهيم على
قومه نرفع درجات من نشاء ثم انه عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بعرفه المعاد فقال واذ
قال ابراهيم رب ارنى كيف يحيى الموتى ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والمحاجة ناره مع أبيه على ما قال
لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وتارة مع قوم فقل ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون وأخرى منع ملك زمانه
فقال ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه وانظر الى صالح وهو ذو شعيب كيف كان اشتغالهم في أوائل أمورهم
وأواخرها بالتعلم والتعليم وارشاد الخلق الى النظر والتفكير في الدلائل وكذلك أحوال موسى عليه السلام
مع فرعون وجنوده ووجوه دلائله معه ثم انظر الى حال سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وكيف
من الله عليه بالعلم مرة بعد أخرى فقال ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى فقدم الامتنان بالعلم على
الامتنان بالمال وقال أيضا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل
هذا ثم انه أول ما أوحى اليه قال آخر أباسم ربك ثم قال وعلمك ما لم تكن تعلم وهو عليه الصلاة والسلام كان
أبدا يقول أرنا الاشياء كما هي فلو لم يظهر للانسان مما ذكرنا من الدلائل العقلية والعقلية شرف العلم لاستحال
أن يظهر له شئ أصلا وأيضا فان الله تعالى سمي العليم في كتابه بالاسماء الثمينة (فخما) الحجة أو من كان مينا
فأحييناه (وثانيها) الروح وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا (وثالثها) النور الله نور السماوات والارض
وأبضا قال تعالى في صفة طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فقدم العلم على الجسم ولا
شك ان المقصود من سائر النعم سعادة البدن فسعادة البدن أشرف من السعادة المادية فاذا كانت السعادة
العلمية راجحة على السعادة الجسمانية فأولى أن تكون راجحة على السعادة المادية وقال يوسف اجعلني على
خزائن الارض انى حفيظ عليم ولم يقل لى حبيب نسيب فصيح مليح وأيضا فقد جاء في الخبر المرء بأصغريه قلبه
ولسانه ان تكلم تكلم بلسانه وان قاتل قاتل بجنانة قال الشاعر

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده * فلم يبق الا صورة الجسم والدم

وأبضا فان الله تعالى قدّم عذاب الجهل على عذاب النار فقال كلاً انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم
لصالوا الحليم وقال بعضهم العلوم مطاعها من ثلاثة أوجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور وقال على
ابن أبي طالب رضى الله عنه عين العلم من العلق ولامه من اللطف وحيمه من المروءة وأيضا قيل العلوم عشرة
علم التوحيد للاديان وعلم السر لرد الشيطان وعلم المعاشرة للاخوان وعلم الشريعة للاركان وعلم
النجوم للآزمان وعلم المبارزة للفرسان وعلم السياسة للسلطان وعلم الرؤيا للبيان وعلم الفراسة للبرهان
وعلم الطب للابدان وعلم الحقيقة للرحمن وأيضا قيل ضرب الله المثل في العلم بالماء قوله تعالى أنزل من السماء
ماء والمياه أربعة ماء المطر وماء السيل وماء القناة وماء العين فكذا العلوم أربعة علم التوحيد كماء العين

لا يجوز تحريكه لئلا يتكدر كذا لا ينبغي طلب كيفية الله عز وجل لئلا يحصل الكفر وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كما القناعة يزداد بالحر وعلم الزهد كما المظفر ينزل صافيا ويتكدر بفبار الهواء كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع وعلم البدع كما السبل يمتد الاحياء وبذلك الخلق فكذلك البدع والله أعلم (المسئلة السابعة) في أقوال الناس في حد العلم قال أبو الحسن الأشعري العلم ما يعلم به وربما قال ما يبصر الذات به عالمنا عترضوا عليهم ما بأن العالم والمعلوم لا يعرفان إلا بالعلم فتعريف العلم به مادور وهو غير جائز أجاب عنه بأن علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبأنه علم ضروري والعلم بكونه عالما بهذه الاشياء علم باصل العلم لان الماهية داخله في الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم علما علم ضروري فكان الدور ساقطا وسياقي مزيد تقريره اذا ذكرنا ما تختاره نحن في هذا الباب ان شاء الله تعالى وقال القاضي أبو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة والاعتراض على الاول ان قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور ايضا فالمعرفة لا تكون الا وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة بكون حشوا أما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل (أحدها) ان العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف للشيء بنفسه وهو محال (وثانيها) ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت أعرف فلانا والآن فقد عرفت (وثالثها) ان الله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف لان المعرفة تستدعي سبق الجهل وهو على الله محال وقال الاستاذ أبو اسحق الاسفراخي العلم تبين المعلوم وربما قال انه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو أيضا ضيف أما قوله العلم هو التبيين فليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ أخفى منه ولان التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطرأ في علم الله وأما قوله تبين المعلوم على ما هو به فيتوجه عليه الوجوه المذكورة على كلام القاضي وقال الاستاذ أبو بكر بن فورس العلم ما يوضح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام وقال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه السالفة متوجهة على هذه العبارة وقال امام الحرمين الطريق الى تصور ماهية العلم وتمييزها عن غيرها أن نقول اننا نجد من أنفسنا بالضرورة كو ثناء معتقدين في بعض الاشياء فتقول اعتقادنا في الشيء أما ان يكون جازما أو لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا أو غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم بالديهي أو لموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري أو لا موجب وهو اعتقاد المقلد وأما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون جازما فاما ان يكون الطرفان متساويين وهو الشك أو يكون أحدهما أرجح من الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه (أحدها) ان هذا التعريف لا يتم الا اذا ادعينا ان علمنا ماهية الاعتقاد علم بديهي واذا جاز ذلك فلم لا تدعى ان العلم ماهية العلم بديهي (وثانيها) ان هذا تعريف العلم بالتقاء اضداده وليس معرفة هذه الاضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معترفا للنقيض فيرجع حاصل الامر الى تعريف الشيء بمثله أو بالاشي (وثالثها) ان العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يطرأ اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف فاذا كان كذلك كانت العلوم التصويرية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقضي سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضي سكون النفس قالوا ولفظ السكون وان كان مجازا ههنا الا ان المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن ذكره قادحا في المقصود واعلم ان الاصحاب قالوا الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم أن يقولوا لا شك ان بين العلم واعتقاد المقلد قدر مشترك كائن نعي بالاعتقاد ذلك القدر قال الاصحاب وهذا التعريف يخرج عنه أيضا علم الله تعالى فانه لا يجوز أن يقال فيه انه يقتضي سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب (أحدها) اطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك انه

من الجسازات فلابد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال انه كما يحصل في المرآة صورة الوجه فكذلك
تحصل صورة المعلوم في الذهن وهو ضعيف لانا اذا علمنا الجبل والبحر فان حصل في الذهن ففي الذهن جبل
وبحر وهذا محال وان لم يحصل في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فينثني يكون المعلوم
هو الصورة فالشيء الذي تلك الصورة صورته ويجب أن لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة ومثلها
في الذهن فينثني يعود ما ذكرنا من انه يحصل الجبل والبحر في الذهن (وثانيها) ان قوله مطابقة للمعلوم
يفتضي الدور (وثالثها) ان عندهم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي التي
يسمونها بالامور الاعتبارية والصور الذهنية والمعتقدات الثابتة والمطابقة في هذا القسم غير معقول
(ورابعها) اننا قد نقتل المعدوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم لان المطابقة تقتضي
كون المتطابقين أمرين اثنين والمعدوم في محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي ايضاح كلام
الفلاسفة في تعريف العلم فقال ادراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقاييسه بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر
الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة كما توههم انطباع الصورة في المرآة مثلا فممكن ان البصر
ياخذ صورة المبصرات أي تنطبع فيه مثلها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال
مطابق صورتها فكذا العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صور المعقولات وأعين بصور المعقولات حقائقها
وما هياتها في المرآة أمور ثلاثة الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الآدمي كالحديد
وعقله كالصقاله والمعلوم كالصورة واعلم ان هذا الكلام ساقط جدا أما قوله لا معنى للبصر الظاهر
الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة فباطل لوجوه (أحدها) انه ذكر في تعريف الابصار المبصر
والباصر وهو دور (وثانيها) انه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما أبصرنا الا بعد ان نقطة
الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فان قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول ابصار الأشياء العظيم
في الخارج فلما الشرط مغاير للمشروط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة (وثالثها) اننا نرى المرئي حيث هو
ولو كان المرئي هو الصورة المنطبعة لما رأيت في حيزه ومكانه وأما قوله فكذا العقل ينطبع فيه صور
المعقولات فضعيف لان الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل أمّا أن تكون مساوية للحرارة في الماهية
أو لا تكون فان كان الاول لزم أن يصير العقل حارّا عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا الموصوف
بالحرارة وان كان الثاني لم يكن العقل الماهية الاعرابية عن حصول شيء في الذهن مخالف للحرارة في الماهية
وذلك يبطل قوله وأما الذي ذكر من انطباع الصور في المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على ان صورة
المرئي لا تنطبع في المرآة فثبت ان الذي ذكره في تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلزم أصواتهم ولما ثبت ان
التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم ان العجز عن التعريف قد يكون خلفا المألوف جدا وقد يكون
لباوغه في الجلاء الى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليجعل معزّله والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب
والحق ان ماهية العلم متصورة تصور ابديها جليا فلا حاجة في معرفته الى معزّز والدليل عليه ان كل أحد يعلم
بالضرورة انه يعلم وجود نفسه وانه يعلم انه ليس على السماء ولا في لجة البحر والعلم الضروري بكونه عالما بهذه
الاشياء علم بانصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شيء الى شيء عالم لاحتمال بكل الطرفين فلما كان العلم
الضروري بهذه المنسوبة حاصلًا كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلًا واذ كان كذلك كان تعريفه
ممتنعًا فهذا القدر كاف ههنا وسائر التوقيعات مذكورة في الكتب العقلية والله أعلم (المسئلة الثامنة)
في البحث عن ألفاظ يظن بها انها مرادفة للعلم وهي ثلاثون (أحدها) الادراك وهو اللقاء والوصول
يقال أدرك الغلام وأدركت الثمرة قال تعالى قال أخصب موسى انما دركون فالقوة العاقلة اذا وصلت
الى ماهية المعقول وحاصلها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة (وثانيها) الشعور وهو ادراك بغير
استثبات وهو أول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة وكأنه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله
تعالى انه يشعر بكذا كما يقال انه يعلم كذا (وثالثها) التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى

وأدركه بتمامه فذلك هو التصور وإعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقائق المعلومات نصير حالة في القوة العاقلة كما ان الشكل والهيئة يجلان في المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل (ورابعها) الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتكننت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ ما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محال لا جرم لا يسمى ذلك حفظا (وخامسها) التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها قبلت المحاوله هي التذكر وإعلم ان التذكر كسر اليعلمه الا الله تعالى وهو ان التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنسية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم تكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها واذا كان غافلا عنها استحال أن يكون طالبا لاسيما استرجاعها لان طالب ما لا يكون متصورا محال فاعلم كذا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنع مع انما نجد من أنفسنا اننا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العقل فيها وتأملها عجز عن ان لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول في الاشياء التي هي اخفى الامور واضلها على القول والاذهان (وسادسها) التذكر فالصورة الزائلة اذا حاول استرجاعها فاعاد وحضرت بعد ذلك الطالب سعى ذلك الوجدان ذكر فان لم يكن هذا الادراك متمسقا وقابل زال لم يسم ذلك الادراك ذكر اولها قال الشاعر

الله يعلم اني استاذك * وكيف اذكركه اذ لست انساه

فجعل حصول النسيان شرط لحصول التذكرو يوم ف القول بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى ابانحن نزلنا الذكر وانا له حافظون وههنا دقيقة تفسيرية وهي انه سبحانه وتعالى قال اذكروني اذكركم فهذا الامر هل يتوجه على العبد حال حصول النسيان او بعد زواله فان كان الاول فهو حال النسيان غافل عن الامر وكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والتذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلف به وهو ايضا متوجه على قوله فاعلم انه لا اله الا الله الا ان الجواب في قوله فاعلم ان الأمور به انما هو معرفة التوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يقوى فيه ذلك الاشكال وأما التذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق انما نجد من أنفسنا انه يمكننا التذكر واذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرته تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب بقى أن يقال فكيف يتذكر فتقول لا نعرف كيف يتذكر لكن علمك بتذكرك من التذكر في الجملة يكفيك في الاشتغال بالجماعة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية يكفيك في علمك بان ذلك ليس منك بل ههنا سر آخر وهوانك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والتذكر مع انه صفتك فاني يمكنك الوقوف على كنهه المذكرة ومع انه ابعاد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها ليتوصل العبد به الى كنهه عجزه ونهاية قصوره فحينئذ يطالع شيئا من مبادئ مقادير اسرار كونه ظاهرا باطنا (وسابعها) المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسير هذه اللفظة ففهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهو لا يجعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقة فامر فوق الطاقة البشرية ولان الشيء مالم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارف اولئك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في مبادئ العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مبادئها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان احدا من البشر لا يعرف الله تعالى لان الاطلاع على كنهه هو به وسر

الوجهة محال وآخرون قالوا من ادرك شيئا وانحفظ أثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ما نيا وعرف ان هذا
 المدرك الذي ادركه ما نيا هو الذي ادركه أولا فلهذا هو المعرفة فيقال عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت
 رأيته وقت كذا ثم في الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقديمها على الابدان ويقول انها هي
 الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانما اقرب بالالهية واعترف بالرؤية لانها العلامة للعلاقة
 البدنية نسبت مولاها فاذا عادت الى نفسها اختلصة من طامة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها
 كانت عارفة به فلا جرم سمى هذا الادراك عرفانا (وثامنها) الفهم وهو تصرف الشيء من لفظ الخطاب والافهام
 هو اتصال المعنى باللفظ الى فهم السامع (وتاسعها) الفقه وهو العلم بغرض الخطاب من خطابه يقال فقهت
 كلامك أي وفقت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فكانوا
 يفتنون على ما في تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لاجرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا أي لا يفقهون
 على المقصود الاصل والغرض الحقيقي (وعاشرها) العقل وهو العلم بصفات الاشياء من حسناتها وقبحها وكماها
 ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك الى
 الفعل وعلمك بما فيه من الضر رداعيا لك الى الترتك فلهذا العلم مانع من الفعل مرة ومن الترتك أخرى فيجبري
 ذلك العلم مجري عقول الناقه ولهذا بالمثّل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين
 والمثّل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره ونهيته فهذا هو التقدير للثاني بهذا المكان والاستقصاء
 فيه يجيء في موضع آخر ان شاء الله تعالى (الحادي عشر) الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل
 وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصوله من دريت الصيد والدرية لما يعلم عليه الطعن والمدري يقال
 لما يصلح به الشعور وهذا لا يصلح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى (الثاني عشر)
 الحجة وهي اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخيس منه بالعلم النظري وفي العمل أكثر
 استعمالا منه في العلم ومنها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بكذا احكاما والحكمة من الله تعالى خالق
 ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال وفي المآل ومن العباد أيضا كذلك ثم قد حدثت الحكمة بالفاظ مختلفة
 فقيل هي معرفة الاشياء بحقائقها وهذا الشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة
 فاما ادراك المساهية فانه باق صون عن التغير والتبدل وقيل هي الايمان بالفعل الذي عاقبته محجودة وقيل
 هي الاقتداء بالخالق سبحانه وتعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بان يجتهد بان ينزه علمه عن الجهل
 وبفعله عن الجور ووجوده عن الجبن وحلمه عن السفه (الثالث عشر) علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين
 قالوا ان اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وانه يتحقق كون الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك
 الاعتقاد موجب هو ما بدية الفطرة واما نظار العقل (الرابع عشر) الذهن وهو قوة النفس على
 استساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق القول فيه انه سبحانه وتعالى خلق الروح خالصة عن تحقيق
 الاشياء وعن العلم بها كما قال تعالى اخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا لكنه سبحانه وتعالى انما
 خلقها بالطاعة على ما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في
 موضع آخر اقم الصلاة لذكري فبين انه أمر بالطاعة لغرض العلم والعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وان تكون
 النفس متفكرة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فاعطاء الحق سبحانه من الحواس ما اعان على تحصيل
 هذا الغرض فقال في السمع وهدينا له البصير وقال في البصر سترهم ياتينا في الآفاق وفي أنفسهم
 وقال في الكفر وفي انفسكم افلا تبصرون فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله
 تعالى الرحمن علم القرآن فالخاصل ان استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن (الخامس عشر)
 الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر
 يجري مجرى التضرع الى الله تعالى في استئصال العلوم من عنده (السادس عشر) الحس والاشك ان
 الذكر لا يتم عمله الا بوجود ان شيء يتوسط بين طرفي الجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس

حال كونها جاهلة كأنهم إراقفة في ظلمة ظلمات ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط
 بين الطرفين وله إلى كل واحد منهم مناسبة خاصة فيستولد من نسبتها إليهما مقدمة من فكل مجهول لا يحصل
 العلمية إلا بواسطة مقدمات معلومتين والمقدمة ثان هما كالشاهدين فكذلك لا بد في الشرع من شاهدين
 فكذلك لا بد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجود ذلك
 المتوسط هو الخدس (السابع عشر) الذكاء وهو شدة الخدس وكما له وبالوجه الغاية القصوى وذلك
 لأن الذكاء هو المضاء في الأمر وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكت النار وذكت الزجج وشدة مذكاة
 أي مدرك ذبحها بجدة السكين (الثامن عشر) الفطنة وهي عبارة عن النبهة لشيء قصد تعريضه ولذلك
 فإنه يستعمل في الاستنباط الاحجى والرموز (التاسع عشر) الخاطر وهو حركة النفس
 نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطر
 بيالي إلا أن النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطر الطلاق اسم الحال على المحل (العشرون)
 الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال أنه عبارة عن الحكم بأمور جزئية غير محسوسة لانتهاج جزئية
 جسمانية كحكم السخلة بصداقة الاتم وعداوة المؤذى (الحادي والعشرون) الظن وهو الاعتقاد
 الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذلك مراتب الظن غير مضبوطة فلهذا قيل
 أنه عبارة عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجوز الطرف الآخر ثم إن الظن المنتهى
 في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا يجرم قد يطلق أيضا على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين في قوله
 تعالى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم قالوا نعم أطلقوا لفظ الظن على العلم ههنا الوجهين (أحدهما)
 التنبه على أن علم أكثر الناس في الدنيا بالاضافة إلى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم (والثاني)
 أن العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلا للنبين والصدقيين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله تعالى الذين
 آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم أن الظن أن كان عن اماره قوية قبل ومدح وعليه مدحا أكثر أحوال
 هذا العالم وإن كان عن اماره ضعيفة مذم كقوله تعالى إن الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله إن بعض الظن
 أثم (الثاني والعشرون) الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه ما لطيف
 الوارد من مودة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطبيقي لا يقال
 الا فيما كان في حال النوم (الثالث والعشرون) البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب
 الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين (الرابع والعشرون) الاوليات وهي البديهيات بعينها والسبب
 في هذه التسمية أن الالف محمول القضية بموضوعها أولا لا بتوسط شيء آخر فأما الذي يكون بتوسط
 شيء آخر فذلك المتوسط هو المحمول أولا (الخامس والعشرون) الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر
 كثير وهي من روى (السادس والعشرون) اليكاسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع وإلهذا
 قال عليه السلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث أنه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل
 مما بعد الموت (السابع والعشرون) الخبرة وهي معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة يقال خبرته قال
 أبو الدرداء وجدت الناس أخبرته قبله وقبل هو من قواهم ناقة خبره أي غزيرة اللبن فكأن الخبر هو غزارة
 المعرفة ويجوز أن يكون قواهم ناقة خبره هي الخبر عنها بغزارتها (الثامن والعشرون) الرأي وهو احاطة
 الخاطر في المقدمات التي يرجح منها التاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي والرأي للفكر
 كالألة للمانع وإلهذا قيل إياك والرأي الفطري وقيل دع الرأي نصب (التاسع والعشرون) الفراسة
 وهي الاستدلال بالظواهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله تعالى إن
 في ذلك لآيات لأمم متوسمين وقوله تعرفهم ببيئاتهم وقوله واتعرفهم في لحن القول واشتقاقها من قواهم فرس
 السبع الشاة فكأن الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للإنسان عن خاطره ولا يعرف
 له سبب وذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي وإياه عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله إن في

أمتي لمحدثين وإن عرفانهم ويسمى ذلك أيضا النفث في الروح * والضرب الثاني من الدراسة ما يكون
بمساعدة متعلمة وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة
في قوله تعالى الذين كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ان البينة هو القسم الاول وهو
اشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالأشكال على الاحوال
(المسئلة التاسعة) قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله لا علم لنا الا ما علمنا وقوله الرحمن علم القرآن
لا يقتضى وصف الله تعالى بأنه معلم لانه حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من
يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو اوصى للمعلمين لا يدخل فيه المدرس فكذا
لا يقال لله انه معلم الامم التقييد ولو لا هذا التعارف لحسن اطلاقه عليه بل كان يجب أن لا يستعمل
الا فيه تعالى لان المعلم هو الذى يحصل العلم في غيره ولا قدرة على ذلك لاحد الا الله تعالى * قوله تعالى (قالوا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما أبأهم باسمائهم قال الم
اقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض وأعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون) اعلم ان الذين اعتقدوا
ان الملائكة أتوا بالمعصية في قواهم اتجعل فيها من يفسد فيها قالوا انهم لما عرفوا خطأهم في ذلك السؤال
رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطأهم بقولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا والذين انكروا معصيتهم ذكروا
في ذلك وجهين (الاول) انهم انما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا
عنه وذلك لانهم قالوا اننا لانعلم الا الذى علمنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه (الثاني) ان الملائكة انما قالوا
اتجعل فيها من يفسد فيها لان الله تعالى اعلمهم ذلك فكأنهم قالوا انك اعلمتنا انهم يفسدون في الارض
ويفسدون الدماء فقلنا لك اتجعل فيها من يفسد فيها وأما هذه الاسماء فانك ما علمتنا كيف نعلمها
وههنا مسائل (المسئلة الاولى) احيى اصحابنا بقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا على ان المعارف مخلوقة
لله تعالى وقالت المعتزلة المراد انه لا علم لنا الا من جهته اما بالتعليم واما بنصب الدلالة والجواب التعليم عبارة
عن تخصيص العلم في الغير كالنسويد فانه عبارة عن تخصيص السواد في الغير لا يقال التعليم عبارة عن افادة
الامر الذى يترتب عليه العلم لو حصل الشرط واتت المانع ولذلك يقال علمته فاعلم والامر الذى يترتب عليه
العلم هو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لانا نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر
في الدليل وذلك النظر فعل العبد فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى وانه يناقض قوله لا علم لنا
الا ما علمتنا (المسئلة الثانية) احيى أهل الاسلام بهذه الآية على انه لا سبيل الى معرفة المغيبات الا بتعليم
الله تعالى وانه لا يمكن التوصل اليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب
لا يعلمها الا هو وقوله عالم الغيب فلا يظهور على غيبه أحدا الا من ارضى من رسول وللمنجم أن يقول للمعتزلي
اذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندى حركات النجوم دلائل خلقه الله تعالى على احوال هذا العالم
فاذا استدلت بها على هذه الاحوال كان ذلك أيضا بتعليم الله تعالى ويمكن ان يقال أيضا ان الملائكة
لما عجزوا عن معرفة الغيب فلان يحجز عنه أحدا ما كان أولى (المسئلة الثالثة) العلم من صفات المبالغة التامة
في العلم والمبالغة التامة لا تتحقق الا عند الاحاطة بكل المعلومات وما ذاك الا هو سبحانه فلا جرم ليس العلم
المطلق الا هو فاذللك قال انك أنت العليم الحكيم على سبيل الحصر (المسئلة الرابعة) الحكيم يستعمل
على وجهين (أحدهما) بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات وعلى هذا التفسير نقول انه تعالى حكيم في
الازل (والآخر) انه الذى يكون فاعلاما لا اعتراض لاحد عليه فيكون ذلك من صفات الفعل فلا نقول
انه حكيم في الازل والا قرب ههنا ان يكون المراد هو المعنى الثاني والالزم التكرار فكان الملائكة قالت
انت العالم بكل المعلومات فامكنك تعليم آدم وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه وعن ابن عباس ان
مراد الملائكة من الحكيم انه هو الذى حكم يجعل خليفة في الارض (المسئلة الخامسة) ان الله تعالى لما
أمر آدم عليه السلام بان يخبرهم عن اسماء الاشياء وهو عليه السلام أخبرهم بها فقال سبحانه لهم

عند ذلك لهم الم اقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض والمراد من هذا الغيب انه تعالى كان عالما باحوال
ادم عليه السلام قبل ان خلقه وهذا يدل على انه سبحانه يعلم الاشياء قبل حدوثها وذلك يدل على بطلان
مذهب هشام بن الحكم في انه لا يعلم الاشياء الا عند وقوعها فان قيل الايمان هو العلم فقوله يؤمنون بالغيب
يدل على ان العبد قد يعلم الغيب فكيف قال ههنا اني أعلم غيب السموات والارض والاشعار بان علم الغيب
ليس الاى وان كل من سواي فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم في قوله الذين يؤمنون بالغيب أما
قوله واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون فعبارة وجوه (أحدها) ما روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود رضى
الله عنهم ان قوله واعلم ما تبدون اراد به قوله سم اجعل فيها من يفسد فيها وقوله وما كنتم تكتمون اراد به
ما امر ابليس في نفسه من الكبروان لا يسجد (وثانيها) اني أعلم ما لا تعلمون من الامور الغائبة والامرار
الخفية التي يظن في الظاهر انه لا مصلحة فيها ولكنى لعلى بالاسرار الغيبية أعلم ان المصلحة في خلقها (وثالثها)
انه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقا عجيبا فقالوا اليكن ماشاء فان يخلق ربنا خلقا لا كنا أكرم عليه منه
فهذا الذي كتبوا ويجوز ان يكون هذا القول من امرهم بينهم فابداه بعضهم لبعض وأمرهم عن غيرهم فكان
في هذا الفعل الواحد ابداء وكتبان (ورابعها) وهو قول الحكماء ان الاقسام خمسة لان الشيء اما ان يكون
خيرا محضاً او شرا محضاً او معتزلاً على تقدير الامتزاج فاما ان يعدل الامر ان يكون الخير غالباً او يكون
الشر غالباً اما الخير المحض فالحكمة تقتضى ايجاده وأما الذي يكون الخير فيه غالباً فالحكمة تقتضى ايجاده
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة الى
ما يحصل منهم من الخيرات فقوله اني أعلم غيب السموات والارض فأعرف ان خيرهم غالب على هذه الشرور
فأقتضت الحكمة ايجادهم وتكوينهم (المسئلة السادسة) اعلم ان في هذه الآية خوفاً عظيماً وفرحاً عظيماً
أما الخوف فلانه تعالى لا يخفى عليه شيء من احوال الضمائر فيجب أن يحتمد المرء في تصفية باطنه وان لا
يكون بحيث يترك المعصية لا اطلاع الخلاق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والاشبار مؤكدة لذلك
(أحدها) روى عدي بن حاتم انه عليه السلام قال يؤتى بناس يوم القيامة فيؤمرهم الى الجنة حتى اذا دنوا
منها ووجدوا رايتها انظروا الى قصورها والى ما اعد الله لاهلها فودوا ان اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها
فيعبرون عنها بحسرة ثم يرجع أحد بمثلها ويقولون يا ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان نرى ما اربنا من ثوابك
وما اعدت في الايام تلك كان اهون علينا فودوا ذلك اذرت لكم كنتم اذا خلوتهم بارزتموني بالعظام
واذا القيمت الناس اقيمتهم بالحسرة مخبئين تراون الناس بخلاف ما يظهرون عليه في قلوبكم هبتم الناس
ولم تهابوني اجلتم الناس ولم تجابوني تركتم المعاصي للناس ولم تفرسوها لاجل كنت اهون الناظرين
عليكم فاله يوم اذ يقمكم اليم عذابى مع ما حرمتكم من النعيم (وثانيها) قال سليمان بن علي الحميد الطويل
عظمي فقال ان كنت اذا عصيت الله طالبا ظننت انه يرالفك فاذ اجترأت على أمر عظيم وان فكنت ظننت
انه لا يرالفك فكفر (وثالثها) قال حاتم الاصم طهر نفسك في ثلاثة احوال اذا كنت عاملاً بالحوارح
فاذا كنت لله اليك واذا كنت فائلاً فاذا كرسع الله اليك واذا كنت ساكناً عاملاً بالضمير فاذا كرسع الله
بك اذ هو يقول اني معك اجمع وأرى (ورابعها) اعلم انه لا اطلاع لاحد على اسرار حكمة الله تعالى
فالملائكة وقع نظره على الفساد والقتل فاستحقوا والبشر وقع نظره على طاعة ابليس فاستعظفوا وما
علام الغيوب فانه كان عالماً بانهم وان ابواب الفساد والقتل ليكنهم سيئاتون بعده بقولهم ربنا ظلمنا أنفسنا
وان ابليس وان ائى بالطاعات لكنه سيأتى بعدها بقوله انا خير منه ومن شأن العاقل ان لا يعجب على ما يراه
وان يعجب على ما لا يرى والوجل فقوله سبحانه اني أعلم غيب السموات معناه انا الذي أعرف الظاهر
والباطن والواقع والمتوقع واعلم أن من تزونه عابد مطاع سيب كفو ويعد عن حضرتى ومن تزونه
فاستعاب عباد سيب قرب من خدمتى فالخلق لا يملكونهم أن يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم أن
يجزوا الستار العجز فانهم لا يحيطون بشيء من علمه ثم انه سبحانه حقق من علم الغيب وعجز الملائكة ان

أظهر من البشر كمال العبودية ومن أشد ما كفى السموات عبادة كمال الكفر لا يغتر أحد بعبادته وبقوته ووضوح معرفته الأشياء إلى حكمة الخالق ويزيل الاعتراض بالقلب واللسان عن مصدقته ومبدعائه * قوله تعالى (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين) اعلم أن هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو أنه سبحانه وتعالى جعل أبانا مسجود الملائكة وذلك لأنه تعالى ذكر تخصيص آدم بالخلافة أولاً ثم تخصيصه بالعالم الكبير ثانياً ثم بلوغه في العلم إلى أن صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم وذكر الآن كونه مسجوداً للملائكة وههنا مسائل (المسئلة الأولى) الأمر بالسجود حصل قبل أن يسرى الله تعالى خلقه آدم عليه السلام بدليل قوله أنى خالق البشر أم طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر هذه الآية يدل على أنه عليه السلام كما صار حياً صار مسجوداً للملائكة لأن النماء في قوله فقعوا للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الأسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد أن صار مسجوداً للملائكة (المسئلة الثانية) أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس بسجود عبادة لأن سجود العبادة لغير الله كفر والأمر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال (الأول) أن ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبلة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين (الأول) أنه لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت إلى القبلة فلو كان آدم عليه السلام قبله لكان ذلك السجود لوجب أن يقال اسجدوا إلى آدم فلما لم يرد الأمر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم علمنا أن آدم عليه السلام لم يكن قبله (الثاني) أن إبليس قال أرايت هذا الذي كزمت على أى أن كونه مسجوداً يدل على أنه أعظم حالاً من الساجدين ولو كان قبله لما حصلت هذه الدرجة بدليل أن محمد عليه الصلاة والسلام كان يصلى إلى القبلة ولم يلزم أن تكون الكعبة أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم والجواب عن الأول أنه كما يجوز أن يقال صليت إلى القبلة تجاز أن يقال صليت للقبلة والدليل عليه القرآن والشعر أما القرآن فقوله تعالى أقم الصلاة لذلولك الشمس والصلاة لله لا لذلولك فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال صليت للقبلة مع أن الصلاة تكون لله تعالى لا للقبلة وأما الشعر فنقول حسان

ما كنت أعرف أن الأمر منصرف * عن هاشم ثم منها عن أبي حسان

أليس أول من صلى لآدم عليه السلام * وأعرف الناس بالقرآن والسنة

فقوله صلى الله عليه وسلم نص على المقصود والجواب عن الثاني أن إبليس شكى تكريمه وذلك التكريم لأنسلم أنه حصل بمجرد تلك المسجودية بل لعله حصل بذلك مع أمور أخرى فهذا ما في القول الأول أما القول الثاني فهو أن السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيماً له وتخصيماً له كالسلام منهم عليه وقد كانت الأمم السالفة تفعل ذلك كما يحكي المسلمون بعضهم بعضاً بالسلام وقال قتادة في قوله وخزوا له سجداً كانت تحية الناس يومئذ بسجود بعضهم لبعض وعن صهيب أن معاذاً لما قدم من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا معاذ ما هذا قال إن اليهود تسجد لعظمتهم وأعلماءهم ورأيت النصارى تسجد لنفسهم وبطارقهم قلت ما هذا قالوا تحية الأنبياء فقال عليه السلام كذبوا على أنبيائهم وعن الثوري عن سمك بن هاني قال دخل الجاثليق على علي بن أبي طالب فأراد أن يسجد له فقال له علي لا تسجد لله ولا تسجد لي وقال عليه الصلاة والسلام لو أمرت أحداً أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها العظيم حقها عليها (القول الثالث) أن السجود في أصل اللغة هو الانقياد والخضوع قال الشاعر * ترى الأكم فيها تسجد للخواقر * أى تلك الجبال الصغار كانت مذلة لخواقر الأنبل ومنه قوله تعالى والجم والشجر يسجدان واعلم أن القول الأول ضعيف لأن المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله وأما القول الثالث فضعيف أيضاً لأن السجود لا شك أنه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الأرض فوجب أن يكون في أصل اللغة كذلك لأن الأصل عدم التغيير فإن قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز

قلنا لانسلم انه عبادة يباه ان الفعل قد يصير بالواضحة مفيدا كالقول يبين ذلك ان قيام احدا بالعبادة يبعد
من الاعظام ما يفيد القول وماذا الى الالة عادة واذا ثبت ذلك لم يمنع أن يكون في بعض الاوقات سقوط
الانسان على الارض والصاحه الجبين بهامف يد اضربا من التعظيم وان لم يكن ذلك عبادة واذا كان كذلك
لم يمنع أن يعبد الله الملائكة بذلك اظهرا لرغته وكرامته (المسئلة الثالثة) اختلقوا في ان
ابليس هل كان من الملائكة قال بعض المتكلمين ولا سيما المعتزلة انه لم يكن منهم وقال كثير من
الفقهاء انه كان منهم واحج الاولون بوجوه (أحدها) انه كان من الجن فوجب أن لا يكون من الملائكة
وانما قلنا انه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن واعلم ان من الناس
من ظن انه لما ثبت انه كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لان الجن جنس مختلف للملك
وهذا ضعيف لان الجن مأخوذ من الاجتنان وهو الستر ولهذا سمي الجنس جنينا لاجتنانه ومنه الجنة
لكونها ساترة والجنة لكونها مسطرة بالاغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه ولما ثبت هذا والملائكة
مستورون عن العيون وجب إطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت ان هذا القدر لا يفيد
المقصود فنقول لما ثبت ان ابليس كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لقوله تعالى ويوم نحشرهم
جميعا ثم نقول للملائكة أهول اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا
يعبدون الجن وهذه الآية صريحة في الفرق بين الجن والملائكة فان قيل لانسلم انه كان من الجن أما قوله
تعالى كان من الجن فلم لا يجوز أن يكون المراد كان من الجنة على ما روى عن ابن مسعود انه قال كان من
الجن أي كان خازن الجنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون قوله من الجن أي صار من الجن كما كان قوله وكان
من الكافرين أي صار من الكافرين سلمنا ان ما ذكرنا يدل على انه من الجن فلم قلت ان كونه من الجن ينافي
كونه من الملائكة وما ذكرتم من الآية معارض بآية أخرى وهي قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا
وذلك لان قریشا قالت الملائكة بنات الله فهذه الآية تدل على ان الملائكة يسمى جنسا والجواب لا يجوز أن
يكون المراد من قوله كان من الجن انه كان خازن الجنة لان قوله الابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه
للسجود لكونه جنيا ولا يمكن تعليل تركه للسجود بكونه خازن الجنة فيبطل ذلك قوله كان من الجن أي صار
من الجن قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا عند الضرورة وأما قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة
نسبا قلنا يحمل ان بعض الكفار أثبت ذلك النسب في الجن كما أثبت في الملائكة وأيضا فقد بينا ان الملائكة يسمى
جنسا بحسب أصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما كان لفظ الذابة وان كان بحسب اللغة
الاصلية يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فتحمل هذه الآية على اللغة الاصلية
والآية التي ذكرناها على العرف الحادث (وثانيها) ان ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لهم انما قلنا ان
ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفة أفتخذه ذرية أولياءه من دونه وهذا صريح في اثبات الذرية له وانما
قلنا ان الملائكة لا ذرية لهم لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة لا أنثى فيهم لقوله تعالى وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن أنا أناسهم واخلاقهم سمكتب شهداءهم أنكروا على من حكم عليهم بالانوثه فاذا
انقضت الانوثه اتبى انهم لا محالة فانتفت الذرية (وثالثها) ان الملائكة معصومون على ما تقدم
ببانه وابليس لم يكن كذلك فوجب أن لا يكون من الملائكة (ورابعها) ان ابليس مخلوق من النار
والملائكة ليسوا كذلك انما قلنا ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وأيضا
قلنا كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى والجن خلقناه من قبل
من نار السعير وقال خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجن من مارج من نار وأما ان الملائكة
ليسوا مخلوقين من النار بل من النور فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من مارج من نار ولان من المشهور الذي لا يدفع أن
الملائكة روحانيون وقيل انما سموا بذلك لانهم خلقوا من الريح أو الروح (وخامسها) ان الملائكة رسل

اقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسل الله معصومون لقوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالته فالله يعلم
 ابليس كذلك وجب أن لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بأمرين (الاول) ان الله
 تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يقتضي اخراج ما لولاه لدخل أو اوضح دخوله وذلك بوجوب كونه
 من الملائكة لا يقال الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب قال واذا قال ابراهيم لا يبيته وقومه اني براء
 بما تعبدون الا الذي فطرنى وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلا سلا وما قال لا تأكلوا
 أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض وقال وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ وأيضا
 فلانه كان جنبا واحدا بين الاولف من الملائكة فغلبوا عليه في قوله فسيجدوا ثم استثنى هو منهم استثناء
 واحد منهم لا نأقول كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الاصل فذلك انما يصار اليه عند الضرورة
 والدلائل التي ذكرتها في نفي كونه من الملائكة ليس فيها الا الاعتماد على العمومات فلو جعلنا من الملائكة
 ائمة تخصهم ما عوانهم عليه من العمومات ولو قلنا انه ليس من الملائكة لمناجل الاستثناء على الاستثناء
 المنقطع ومعلوم ان تخصيص العمومات أكثر في كتاب الله تعالى من حل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان
 قولنا أولى وأيضا فالاستثناء مشتق من الشيء والصرف ومعنى الصرف انما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل
 والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه وأما قوله انه جنى واحد بين الملائكة فنقول
 انما يجوز اجراء احكم الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقطا للعبارة غير ملققة اليه أما اذا كان معظم
 الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجوز اجراء حكم غيره عليه (الحجة الثانية) قالوا لو لم يكن ابليس من
 الملائكة لما كان قوله واذا قلنا للملائكة اسجدوا لا آدم متناولا له ولولم يكن متناولا له لاستحال أن يكون
 تركه للسجود اباة واستكبارا ومعصية ولما استحق الذم والعقاب وحيث حصلت هذه الامور علمنا ان ذلك
 الخطاب يتناول ولا يتناول ذلك الخطاب الا اذا كان من الملائكة لا يقال انه وان لم يكن من الملائكة الا انه نشأ
 معهم وطالت مخالطتهم بهم والتصق بهم فلا جرم يتناول ذلك الخطاب وأيضا فلم لا يجوز أن يقال انه وان
 لم يدخل في هذا الامر ولكن الله تعالى امره بالسجود بله نظر ما حكمه في القرآن بدليل قوله ما منعك أن لا
 تسجد اذا أمرتك لا نأقول أما الاول بخوابه ان المخالطة لا توجب ما ذكرناه واهذا قلنا في اصول الفقه
 ان خطاب الذكر لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين وأيضا فشدت المخالطة بين الملائكة
 وبين ابليس لما لم تنفع اقتضارا للعن على ابليس فكيف تنفع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة وأما الثاني
 بخوابه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فلماذا ذكر قوله أبي واسم كبير عقيب قوله واذا قلنا للملائكة
 اسجدوا لا آدم أشهر هذا التعقيب بأن هذا الابهاء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة أمر
 آخر فهذا ما عندى في الجانبين والله أعلم بحقائق الامور (المسئلة الرابعة) اعلم ان جماعة من اصحابنا يحتجون
 بأمر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على ان آدم أفضل من الملائكة فرأيانا ان ذكر ههنا هذه
 المسئلة فنقول قال أكثر أهل السنة الانبياء أفضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة أفضل من
 الانبياء وهو قول جمهور الشيعة وهذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وأبي
 عبد الله الحلبي من فقهاء ثناوين نذكره من محصل الكلام من الجانبين أما القائلون بأن الملائكة أفضل من
 البشر فقد احتجوا بأمر (أحدها) قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الى قوله يسجدون
 الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الآية من وجهين (الاول) انه ليس المراد من هذه العندية
 عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الآية
 واردة في صفات الملائكة علمنا ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولما سأل أن يقول انه
 تعالى أثبت هذه العندية في الآخرة لا اتحاد المؤمنين وهو قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر وأما في الدنيا
 فقال عليه الصلاة والسلام ما يكافئه سبحانه أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلى وهذا أكثر اشعارا بالعظيم لان
 هذا الحديث يدل على انه سبحانه عند هؤلاء المنكسرة قلوبهم وما احتجوا به من الآية يدل على ان الملائكة

عند الله تعالى ولا شك ان كون الله تعالى عند العبد أدخل في العظمة من كون العبد عند الله تعالى (الوجه الثاني) في الاستدلال بالآية ان الله تعالى احتج بهم استكبارهم على ان غيرهم وجب أن لا يستكبروا ولو كان البشر أفضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا أراد أن يقر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول المولى لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين حتى يتزددوا عن طاعتي وبالجملة فنعلم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالقوى على الاضعف ولقاتل أن يقول لانزاع في ان الملائكة أشد قوة وقدرة من البشر ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت فانه تعالى يقول ان الملائكة مع شدة قوتهم واستعدادهم على اجرام السموات والارض وأمنهم من الهرم والمرض وطول أعمارهم لا يتركون العبودية لحظة واحدة والبشر مع نهاية ضعفهم وتوهمهم في أمر ع الاحوال في المرض والهرم وأنواع الآفات أولى أن لا يتزددوا فهذا القدر من التفاوت كاف في صحة هذا الاستدلال ولانزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى انما النزاع في الافضية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم ان هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملك أكثر ثوابا من البشر ولا بد فيه من دليل مع ان المتبادر الى الفهم هو الذي ذكرناه (وثانيها) انهم قالوا عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر فتكون أكثر ثوابا من عبادات البشر وانما قلنا انها أشق لوجوه (أحدها) ان ميلهم الى التزدد اشد فتكون طاعتهم أشق انما قلنا ان ميلهم الى التزدد أشد لان العبد السليم من الآفات المستغنى عن طلب الحاجات يكون أميل الى النعم والامتثال من المفسد وفي الحاجات فانه يكون كالمضطر في الرجوع الى عبادة مولاه والالتجاء اليه ولهذا قال تعالى فاذا ركبو الفلك ادعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذ اهرم بشرهم كونهم ومعلوم ان الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواقع التنزه والراحة وهم آمنون من المرض والفقر ثم انهم مع استحسان أسباب النعم لهم أبدام خلقوا مشغولون بالعبادة خاشعون ورجلون مشفقون كأنهم مسجونون لا يلة فتنون الى ذم الجنان والمذات بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفرع العظيم وكأنه لا يقدر أحد من بني آدم أن يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المطولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام فانه أطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله وكلامها رغدا حيث شئتم ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وذلك يدل على ان طاعتهم أشق من طاعات البشر (وثانيها) ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع آخر كالانتقال من بستان الى بستان أما الإقامة على نوع واحد فانما تورث المشقة والملافة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاحزاب والاعشار والانجاس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال سبحانه يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال وانما نحن الصافون وامان نحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عباداتهم في نهاية المشقة اذا ثبت ذلك وجب أن تكون عباداتهم أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل الاعمال أحجزها أي أشقها وقوله لعائشة رضي الله عنها انما أجرك على قدر نصبك والقياس أيضا يقتضي ذلك فان العبد كلما كان محمله المشاق لاجل رضاه مولاه أكثر كان أحق بالعظمة والتقديم ولقاتل أن يقول على الوجهين هب ان مشقتهم أكثر فلم قلتم يجب أن يكون ثوابهم أكثر وذلك لاننا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يتحمل بعض ذلك ثم اننا نقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم أفضل منه ومن أمثاله بل يحكي عن عباد الهند وزهادهم ورهبانهم انهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله عن أحد من الانبياء والاولياء مع اننا نقطع بكفرهم فعلمنا ان كثرة المشقة في العبادة لا تقتضي زيادة الثواب وتحقيقه هو ان كثرة الثواب لا تحصل الا ببناء على الدوام والقعود فاعمل الفاعل الواحد يدأى به مكافئ على السواء فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق أحدهم ما به ثوابا عظيما لا آخر لا يستحق به الاثوابا قليلة الا لما ان اخلاص أحدهما أشد وأكثر من اخلاص الثاني فاذا كانت كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضي التفاوت في الفضل

ثم نقول لانهم ان عبادات الملائكة أشق أما قوله في الوجه الأول السموات كالبساتين التزهة قلنا مسلم ولكن
 لم قلنا بأن الايمان بالعبادة في المواضع الطيبة أشق من الايمان بها في المواضع الرديئة أكثر ما في الباب
 أن يقال انه قد يباله أسباب النعم فامتناعه عنهم مع تبهؤ حاله أشق وأكثمه معارضه عما أن أسباب البلاء
 مجمعة على البذر ثم انهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا تغيرهم تلك المحن والآفات عن الخضوع له
 والمواظبة على عبوديته وذلك أدخل في العبودية وذلك ان الخدم والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال
 ما يجدون من النعم والرفاهية ولا يصبر أحد منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان في نهاية الاخلاص كما
 ذكره بالعكس أولى أما قوله والمواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة قلنا هذا معارض بوجه آخر
 وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين على الشيء الذي لا يتقرون على خلافه
 على ما قبل العادة طبيعة خامسة فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ولذلك فان النبي صلى الله عليه
 وسلم نهى عن الوصال في الصوم وقال أفضل الصوم صوم داود عليه السلام وهو أن يصوم يوما ويفطر
 يوما (ومثلهما) قالوا عبادات الملائكة أدوم فكانت أفضل بيان انها أدوم قوله سبحانه وتعالى يسبحون
 الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا لو كانت أعمالهم مساوية لأعمال البشر لكانت طاعتهم أدوم وأكثر
 فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الآية
 سؤال روى في شعب الايمان عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال قالت لكم بآيت قول الله تعالى
 يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم قال جاعل الملائكة رسلا أولا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح
 وأيضا قال أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين فكيف يكونون مشغولين باللعن حال اشتغالهم
 بالتسبيح اجاب كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالنفس لا يمنعنا من الكلام
 فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الاعمال واقول لقائل أن يقول الاشتغال بالنفس اغلام
 يمنع من الكلام لان آلة النفس غير آلة الكلام أما اللعن والتسبيح فهما من جنس الكلام فاجتماعهما في الآلة
 الواحدة محال (والجواب الأول) أي استدعادي أن يحتق الله تعالى لهم ألسنة كثيرة يسبحون الله تعالى
 ببعضها ويلعنون أعداء الله تعالى بالعض الآخر (والجواب الثاني) اللعن هو الطرد والتباعد والتسبيح
 هو الخوض في شئ الله تعالى ولا شك أن شئ الله يستلزم تبعية من اعتقه في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللعن
 من لوازمه (والجواب الثالث) قوله لا يفترون معناه انهم لا يفترون عن العزم على ادائه في أوقاته الا لثقة به
 كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات لا يفتر عنها الا يراد به انه أبدا مشغول بها بل يراد به أنه مواظب على
 العزم أبدا على أدائها في أوقاتها واذ ثبت أن عباداتهم أدوم وجب أن تكون أفضل (أما أولا) فلان
 الادوم أشق فيكون أفضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية (وأما ثانيا) فلقوله عليه السلام أفضل
 العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم أطول العباد أعمارا وحسنهم أعمالا
 فوجب أن يكونوا أفضل العباد ولأنه عليه السلام قال الشيخ في قومه كالنبي في أمته وهذا يقتضي
 أن يكونوا في البشر كالنبي في الأمة وذلك يوجب فضلهم على البشر ولقائل أن يقول ان نوحا عليه السلام
 وكذلك القديمان وكذا الخضر كانوا أطول عمرا من محمد صلى الله عليه وسلم فوجب أن يكونوا أفضل
 من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد نجد في الأمة من هو أطول عمرا واشتد
 اجتهادا من النبي صلى الله عليه وسلم وهو منه أبعد في الدرجة من العرش الى ما تحت الثرى والتقصيق
 فيه ما يبين ان كثرة الثواب انما يتحصل لا من يرجع الى الدواعي والقصود فيجوز أن تكون الطاعة القليلة
 تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا
 (ورابعها) انهم اسبق السابقين في كل العبادات لاختلافهم من خصال الدين الاوهم أئمة مقتدون فيها
 بل هم المنشئون للعامة وطرق الدين والسبق في العبادة جهة تفضيل وتغليب (أما أولا) فبالاجماع
 (وأما ثانيا) فلقوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون (وأما ثالثا) فلقوله عليه السلام

من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة فهذا يقتضي أن يكون قد حصل للملائكة
من الثواب كل ما حصل للأنبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بأفعالهم التي أنوأيها قبل خلق البشر
ولقائل أن يقول فهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم لأنه أول من
سن عبادة الله تعالى من البشر وأول من سن دعوة الكفار إلى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا لا يجتمع
باطل ما ذكره والتحقيق فيه ما قدمناه أن كثرة الثواب تكون بأمر يرجع إلى النية فيجوز أن تكون نية المتأخر
أصنى فيستحق من الثواب أكثر ما يستحقه المتقدم (وخامسها) أن الملائكة رسل إلى الأنبياء والرسل أفضل
من الأمة فالملائكة أفضل من الأنبياء * أما أن الملائكة رسل إلى الأنبياء فلقوله تعالى علمه شديد القوى
وقوله تنزل به الروح الأمين على قلبك * وأما أن الرسول أفضل من الأمة فبما أقبلنا على أن الأنبياء من البشر
أفضل من أمهم فكذلك همنا فإن قيل العرف أن السلطان إذا أرسل واحد إلى جمع عظيم ليكون نائبهم
ومتوليا لأمرهم فذلك الرسول يكون أشرف من ذلك الجمع أما إذا أرسل واحد إلى واحد فقد لا يكون
الرسول أشرف من المرسل إليه كما إذا أرسل واحد من عبده إلى وزيره في مهم فانه لا يلزم أن يكون ذلك
العبد أشرف من الوزير قلنا لكن جبريل عليه السلام مبعوث إلى كافة الأنبياء والرسل من البشر فلزم على
هذا القائلون الذي ذكره السائل أن يكون جبريل عليه السلام أفضل منهم وأعلم أن هذه الجحفة يمكن
تقريرها على وجه آخر وهو أن الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ثم لا يخلو الحال من أحد
أمرين أما أن يكون الملك رسولا إلى ملك آخر أو إلى واحد من الأنبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين
فالملك رسول وأمرته رسل وأما الرسول البشري فهو رسول لكن أمرته ليسوا برسل والرسول الذي كل أمرته
رسل أفضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة ولأن إبراهيم عليه
السلام كان رسولا إلى لوط عليه السلام فكان أفضل منه وموسى عليه السلام كان رسولا إلى الأنبياء الذين
كانوا في عسكره وكان أفضل منهم فكذلك همنا ولقائل أن يقول الملك إذا أرسل رسولا إلى بعض النواحي
قد يكون ذلك لانه جعل ذلك الرسول حاكما عليهم ومتوليا لأمرهم ومتصرفا في أحوالهم وقد لا يكون
لانه يبعثه إليهم ليخبرهم عن بعض الأمور مع انه لا يجهلها حاكما عليهم ومتوليا لأمرهم فالرسول في القسم
الأول يجب أن يكون أفضل من المرسل إليه أما في القسم الثاني فظاهر انه لا يجب أن يكون أفضل
من المرسل إليه قالوا لانياء المبعوثون إلى أمهم من القسم الأول فلا جرم كانوا أفضل من الأم فلم قلتم
أن بعض الملائكة إلى الأنبياء من القسم الأول حتى يلزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء (وسادسها)
أن الملائكة أتت من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر أما أنهم أتت فلازم مبعوثون عن الزلات
وعن الميل إليها لان خوفهم دائم واشتياقهم دائم لقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهم
من خشيتهم مشفقون والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية وأما الأنبياء عليهم السلام فهم
مع انهم أفضل البشر ما خلا كل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلام ما من أحد
الاعصى أو هم بمعصية غير يحيى بن زكريا عليه السلام فثبت أن تقوى الملائكة أشد فوجب أن يكونوا أفضل
من البشر لقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم فان قيل ان قوله ان أكرمكم عند الله أتقاكم خطاب
مع آدميين فلا يتناول الملائكة وأيضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة فيستحيل
تحقق التقوى في حقهم (والجواب) عن الأول أن ترتيب الكرامة على التقوى يدل على أن الكرامة معاملة
بالتقوى بحيث كانت التقوى أكثر كانت الكرامة أكثر (ومع الثاني) لأن عدم الشهوة في حقهم لكن
لأنهم لهم إلى الكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل أهم شهوة التقدم
والترفع وهذا قالوا لا يتحمل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالى
ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم ولقائل أن يقول الحديث الذي ذكرتم يدل على أن يحيى عليه
السلام كان أتقى من سائر الأنبياء فوجب أن يكون أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل

بالاجماع فلعلمنا انه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل (وتحقيقه) ما قد مذان من المحتمل أن يكون انسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وانسان آخر صدرت عنه معصية ثم أتى بطاعة استحق بها ألف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العذاب فيبقى له تسعة مائة جزء من الثواب فهذا الانسان مع صدور المعصية منه يكون أفضل من الانسان الذي لم تصدر عنه المعصية قط وأيضاً فلا نسلم ان تقوى الملائكة أشد وذلك لأن التقوى مشتق من الوقاية والمقتضى للمعصية في حق بني آدم أكثر فكان تقوى المتقين منهم أكثر قوله ان الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا لا يصيرنا وذلك لان هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضاً وقد حصلت لهم أنواع أخر من الشهوات وهي شهوة البطن والفرج وإذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات أكثر في بني آدم فوجب أن تكون تقوى المتقين منهم أشد (وسايرها) قوله تعالى ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون وجه الاستدلال ان قوله تعالى ولا الملائكة المقربون خرج مخرج التأكيـد لا الأول ومثل هذا التأكيـد انما يكون بذكر الأفضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا البواب ولقائل أن يقول هذه الآية ان ذات فاعلمنا تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح لكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو أفضل من المسيح وهو محمد وموسى وإبراهيم عليهم الصلاة والسلام وبالجمله فلو ثبت لهم ان المسيح أفضل من كل الانبياء كان مقصودهم حاصل فاما اذا لم يثبت الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لاسيما وقد أجمع المسلمون على ان محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح عليه السلام وما رأينا أحداً من المسلمين قطع بفضل المسيح على موسى وإبراهيم عليهم السلام ثم نقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه الاو او العطف والواو للجمع المطلق فيبدل على ان المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فاما أن يدل على ان الملائكة أفضل من المسيح فلا وأما الامثلة التي ذكرناها فنقول المثال لا يكفي في اثبات الدعوى الكليـة ثم ان ذلك المثال معارض بأمثلة أخرى وهو قوله ما أعاني على هذا الامر زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو أفضل من زيد وكذا قوله تعالى ولا الهـدي ولا القلائد ولا آتين البيت الحرام وما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها في التحقيق انه اذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فمن فعل بعبق ونسب ان العشرة أقوى من الواحد فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذكر الثاني المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لامن مجرد اللفظ فهنا في الآية انما عرفت أن نعرف ان المراد من قوله ولا الملائكة المقربون بيان المبالغة لوعرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين أفضل من المسيح وحينئذ نتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وانه باطل سلماً انه يفيد التفاوت لكنه لا يفيد التفاوت في كل الدرجات بل في بعض دون أخرى بانه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف عن خدمته القاضي ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان أكمل من القاضي في بعض الامور وهو القدرة والقوة والاستيلاء والسلطان ولا يدل على كونه أفضل من القاضي في العلم والزهد والخضوع لله تعالى اذا ثبت هذا فنقول بوجبه وذلك لان الملك أفضل من البشر في القدرة والبطش فان جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط والبشر لا يقدر على شيء من ذلك فلم قلنا ان الملك أفضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتتمام التحقيق فيه ان الفضل يختلف فيه في هذه المسئلة هو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا تحصل الا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهابة التواضع والخضوع وكون العبد موصوفاً بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن عبودية الله ولا بليها البتة بل يناقضها وينافيها وإذا كان هذا الكلام ظاهراً جلياً كان حمل كلام الله تعالى عليه مخزياً له عن الفائدة أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للمقدور ترك العبودية فالتصاري لما

شاهد وأمن المسيح عليه السلام أحياء الموتى وإبراء الأكمه والابرص أخرجه عن العبودية بسبب هذا القدر
 من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبودية قتل ولا الملائكة
 المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات والارضين وعلى هذا
 الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على ان الملك أفضل من البشر في الشدة والبطش لكنهم لا يدل البتة على انه أفضل
 من البشر في كثرة الثواب ويقال انهم اغادوا الهيمته لانه حصل من غير أب فقيل لهم الملك ما حصل من
 أب ولا من أم فكأنوا أعجب من عيسى في ذلك مع انهم لا يستنكفون عن العبودية فان قيل في الآية ما يدل
 على ان المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لافي القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم
 بكونهم مقرين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم ههنا بكونهم
 مقربين علمنا ان المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لافي الشدة والبطش قلنا ان كان
 مقصودك من هذا السؤال انه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب أن لا يكون المسيح كذلك فهذا
 باطل لان تخصيص الشيء بالذکر لا يدل على نفسه عما عداه وان كان مقصودك انه تعالى لما وصفهم بكونهم
 مقربين وجب أن يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا باطل أيضا لاحتمال أن يكون المسيح والمقربون مع
 اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة يتباينون بأمر آخر فيكون المراد بيان التفاوت في تلك الامور
 (سؤال آخر) وهو اننا نقول بوجوب الآية فنسلم ان عيسى عليه السلام دون مجموع الملائكة في الفضل فلم
 قلتم انه دون كل واحد من الملائكة في الفضل (سؤال آخر) له له تعالى اغادوا كره هذا الخطاب مع أقوام
 اعتقدوا ان الملك أفضل من البشر فأورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله وهو أهون عليه
 (وثانها) قوله تعالى حكايته عن ابليس ما فيها كما وبكا عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من
 الجن الذين ولولم يكن مقتررا عند آدم وحواء عليهم ما السلام ان الملك أفضل من البشر لم يقدر ابليس
 على أن يغترهم ما بذلك ولا كان آدم وحواء عليهم ما السلام يغترون بذلك ولقائل أن يقول هذا قول ابليس
 فلا يكون حجة ولا يقبل ان آدم اعتمد صحة ذلك والما اغتروا اعتقاد آدم حجة لانا نقول لعزل آدم عليه
 السلام أخطأ في ذلك اما لان الرتبة جائزة على الانبياء اولاً لانه ما كان نبيا في ذلك الوقت وأيضا هب انه حجة لكن
 آدم عليه السلام لم يكن قبل الرتبة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملك عليه حال ما
 صار نبيا وأيضا هب ان الآية تدل على ان الملك أفضل من البشر في بعض الامور المرغوبة فلم قلت انها تدل
 على فضل الملك على البشر في باب الثواب وذلك لانه لا نزاع ان الملك أفضل من البشر في باب القدرة والقوة
 وفي باب الحسن والجمال وفي باب الصفاء والنقاء عن العكس دورات الحاصل بسبب التركيبات فان
 الملائكة خلقوا من الانوار وادم مخلوق من التراب فعزل آدم عليه السلام وان كان أفضل منهم في كثرة
 الثواب الا انه رغب في أن يكون مساويا لهم في تلك الامور التي عدناها فكان التغرير حاصل من هذا
 الوجه وأيضا فقله الا أن تكونا ملكين يحتمل أن يكون المراد الا أن تنقلبا ملكين فحينئذ يصح استدلالكم
 ويحتمل أن يكون المراد ان المنهى مختص بالملائكة والجن الذين دونكم وهذا كما يقول أحدنا لغيره ما نهيت
 أنت عن كذا الا أن تكون قدنا ويكون المعنى ان المنهى هو فلان دونك ولم يرد الا أن ينقلب فيه سير فلانا
 ولما كان غرض ابليس ايقاع الشبهة بهم ما في أوكد الشبهة ايها امهم ما لم ينهيا وانما المنهى غيرهما وأيضا
 فهب ان الآية تدل على ان الملك أفضل من آدم فلم قلت انها تدل على ان الملك أفضل من محمد وذلك لان
 المسلمين أجعوا على ان محمد أفضل من آدم عليهم ما السلام ولا يلزم من كون الملك أفضل من المفضول كونه
 أفضل من الافضل (وتاسعها) قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول
 لكم اني ملك ولقائل أن يقول يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم اني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي
 يدل على صحة هذا الاحتمال وجوده (الاول) وهو ان الكفار طالبوا بالامور العظيمة فحوصروا السماء
 ونفل الجبال واحضار الاموال العظيمة وهذه الامور لا يمكن تحصيلها الا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة

(الثاني) ان قوله قل لا أقول لكم عندى خزائن الله هذا يدل على اعترافه بأنه غير قادر على كل المقدورات وقوله ولا أعلم الغيب يدل على اعترافه بأنه غير عالم بكل المعلومات ثم قوله ولا أقول لكم انى ملائكة معناه والله أعلم وكلا لا ادعى القدرة على كل المقدورات والله أعلم بكل المعلومات فكذلك لا ادعى قدرة مثل قدرة الملك ولا على مثل علومهم (الثالث) قوله ولا أقول لكم انى ملائكة لم يرد به نفي الصورة لانه لا يفيد الغرض وانما نفي أن يكون له مثل ماله من الصفات وهذا يكتفى في صدقه أن لا يكون له مثل ماله ولا تكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فان عدم الاستواء في الكل غير وحصول الاختلاف في الكل غير (وعاشرها) قوله تعالى ما هذا بشر ان هذا الاملاك كرم فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال قلنا الاولى أن يكون هذا التشبيه واقعا في السيرة لا في الصورة لانه قال ان هذا الاملاك كرم فشهد بالملك الكريم والملك انما يكون كرميا بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فنثبت ان المراد تشبيه بالملك في نفي دواحي البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى واثبات ضد ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر وقبح النفس عن الميل الى المحرمات فدللت هذه الآية على اجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر ولقائل أن يقول ان قول المرأة فذلكم الذي لمتني فيه كالصرح في ان مراد النساء بقولهن ان هذا الاملاك كرم تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة لان ظهور عذرها في شدة عشقه انما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه فان ذلك لا يناسب شدة عشقه له سلما ان المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في الأعراض عن المشتهيات فلم قلت يجب أن يكون يوسف أقل ثوابا من الملائكة وذلك لانه لا نزاع في ان عدم التفات البشر الى المطاعم والمناكح أقل من عدم التفات الملائكة الى هذه الاشياء ~~لكن~~ لم قلت ان ذلك يوجب ان يزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب فان تمسكوا بأن كل من كان أقل معصية وجب أن يكون أفضل فقد سبق الكلام عليه (الحجة الحادية عشر) قوله تعالى وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المسكفون أو من عداهم ولا شك ان المكافئين أفضل من غيرهم أما المكفون فهم أربعة أنواع الملائكة والانس والجن والشياطين ولا شك ان الانس أفضل من الجن والشياطين فلو كان أفضل من الملك أيضا لزم حينئذ أن يكون البشر أفضل من كل المخلوقات وحينئذ لا يبقى لقوله وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلا فائدة بل كان ينبغي أن يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا ولما لم يقل ذلك علمنا ان الملك أفضل من البشر ولقائل أن يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب لان التصريح بأنه أفضل من كثير من المخلوقات لا يدل على انه ليس أفضل من الباقي الا بواسطة دليل الخطاب وأيضا فهم ان جنس الملائكة أفضل من جنس بنى آدم ~~لكن~~ لا يلزم من كون أحد المجموعتين أفضل من المجموع الثاني أن يكون كل واحد من أفراد المجموعة الاولى أفضل من أفراد المجموعة الثانية فانما اذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوي مائة دينار وعشرة أخرى حصل فيهم عبد يساوي مائتي دينار والتسعة الباقية يسوى كل واحد منهم دينار فالجموع الاولى أفضل من المجموعة الثانية الا انه حصل في المجموعة الثانية واحد هو أفضل من كل واحد من أفراد المجموعة الاولى فكذلك ههنا وأيضا فقوله وفضلناهم يجوز أن يكون المراد وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في أول الآية وهي قوله ولقد كرمنا بنى آدم ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة واذا كان كذلك فحينئذ نسلم ان الملك أزيد من البشر في هذه الامور ولكن لم قلتم ان الملك أكثر ثوابا من البشر وأيضا فقوله خلق السموات بغير عمد وبنها لا يقتضى أن يكون هناك عمد غير مرئى وكذلك قوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به يقتضى أن يكون هناك اله آخر له برهان فكذلك ههنا (الحجة الثانية عشر) الانبياء عليهم السلام ما استغفروا لاحد الا بدوا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغبرهم من المؤمنين قال آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وقال نوح عليه السلام رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا

وقال ابراهيم عليه السلام رب اغفر لي ولوالدي وقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال الله تعالى لمجد لي الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال اغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر أما الملائكة فأنهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال وبستغفرون للذين آمنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدؤا في ذلك بأنفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير وقال عليه الصلاة والسلام ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وهذا يدل على ان الملاك أفضل من البشر واقابل أن يقول هذا الوجه لا يدل على ان الملائكة لم يصدر عنهم الزلة البتة وان البشر قد صدرت الزلات عنهم الكثيرة فيما تقدم ان التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كالمذرعة طعنوا فيه ثم بقولهم ثم اجعل فيها من يفسد فيها (الحجة الثامنة عشر) قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني آدم فدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كونهم أفضل من البشر لوجهين (الاول) أنه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم والحفاظ له كلف من المعصية لا بد وان يكون أبعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ وذلك يقتضي كونهم أبعد عن المعاصي وأقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل (والثاني) انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعابهم في المعاصي وذلك يقتضي أن يعصى قولهم أولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر أعظم حالهم لكان الامر بالعكس ولعاقبل أن يقول أما قوله الحفاظ يجب أن يكون أكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان الملاك قد يوكل بعض عبده على ولده ولا يلزم أن يكون الحفاظ أشرف من المحفوظ هناك أما قوله جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف لان الشاهد قد يكون ادون حالا من المشهود وعليه (الحجة الرابعة عشر) قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من ذكر أحوالهم المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان في الملق طائفة أخرى قيامهم وتضرعهم أقوى في الانبياء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم أولى في هذا المقام ثم كما انه سبحانه بين عظمة ذاته في الاسخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته في الانبياء بذكر الملائكة وهو قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمدهم ولعاقبل أن يقول كل ذلك يدل على انهم أزيد حالا من البشر في بعض الامور فلم لا يجوز أن تكون تلك الحالة هي قوتهم وشدتهم وبطشهم وهذا كما يقال ان السلطان لما جلس وقف حول سريره مالوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم ان هذا لا يدل على انهم أكرم عند السلطان من ولده فكذا ههنا (الحجة الخامسة عشر) قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فين تعالي أنه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء ثم بدأ بنفسه وثني بالملائكة وثالث بالكتب ورابع بالرسول وكذا في قوله شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الدرجة ويدل عليه أن تقديم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب أن يكون قبيحا شرعا ما انه قبيح عرفا فلان الشاعر قال

عميرة ودع ان تجهزت غاديا • كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

قال عمر بن الخطاب لو قدمت الاسلام لاجرتك ولانهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي ومعاوية وهذا يدل على ان التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب أن يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فثبت أن تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقديمهم في الفضل واقابل أن يقول هذه الحجة ضعيفة لان الاعتماد ان كان على الواو قالوا ولا تفيد الترتيب وان كان على التقديم في الذكر فبعض التقديم سورة تبت على سورة قل هو الله أحد (الحجة

السادسة عشر) قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فجعل صلوات الملائكة كالتسليم على النبي
 صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملائكة أشرف من النبي صلى الله عليه وسلم وقائل أن يقول
 هذا ينقص بقوله يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه فاهم المؤمنين بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين أفضل
 من النبي عليه السلام فكذلك الملائكة (الجنة السابعة عشر) ان تكلم في جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم
 فنقول ان جبريل عليه السلام أفضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة
 عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست من
 صفات الكمال (أحدها) كونه رسولا لله (وثانيها) كونه كريما على الله تعالى (وثالثها)
 كونه ذا قوة عند الله وقوته عند الله لا تكون الا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره (ورابعها)
 كونه مكينا عند الله (خامسها) كونه مطاعا في عالم السموات (سادسها) كونه أمينا في كل الطاعات
 مبرا عن أنواع الخيانات ثم انه سبحانه وتعالى بعد ان وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العالية وصف
 محمد صلى الله عليه وسلم بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد مساويا لجبريل عليه السلام في صفات
 الفضل أو مقارنا له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات نقصا من منصب محمد صلى
 الله عليه وسلم وتحقيرا لشأنه وإبطالا لحقه وذلك غير جائز على الله فدللت هذه الآية على انه ليس لمحمد صلى
 الله عليه وسلم عند الله من الميزة الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا نسبة بين جبريل
 وبين محمد عليه السلام في الفضل والدرجة فان قيل لم لا يجوز أن يكون قوله انه لقول رسول كريم صفة
 لمحمد لا لجبريل عليه السلام قلنا لا قوله ولقد رآه بالافق المبين يظل ذلك وقائل أن يقول انا توافقنا
 جميعا على انه قد كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضائل أخرى سوى كونه ليس بمجنون وان الله تعالى ما ذكر شيئا
 من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذن عدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع
 واذا ثبت أن لمحمد عليه السلام فضائل سوى الامور المذكورة ههنا فلم لا يجوز أن يقال ان محمد عليه
 السلام بسبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة ههنا يكون أفضل من جبريل عليه السلام فانه سبحانه
 كما وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات الست وصف محمد صلى الله عليه وسلم أيضا بصفات ست
 وهي قوله يا أيها النبي انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه ومرا جئا منه بالحق والوصف الاول
 كونه نبيا والثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع كونه مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس
 كونه داعيا الى الله تعالى باذنه والسادس كونه مبشرا والثامن كونه منيرا وبالجملة فافراد أحد الشخصين
 بالوصف لا يدل البتة على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني (الجنة الثامنة عشرة) الملك اعلم من البشر
 والاعلم أفضل فالملك أفضل انما قلنا ان الملك اعلم من البشر لان جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد عليه
 السلام بدليل قوله علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المتعلم وأيضا فالعلوم قسمان (أحدهما)
 العلوم التي يتوصل اليها بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل عليه
 السلام ولا لمحمد صلى الله عليه وسلم لان التقصير في ذلك جهل وهو قاذح في معرفة الله تعالى وأما العلم بكيفية
 مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم باحوال العرش والكرسي والالواح والقلم والجنة والنار
 وطباق السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار فلا شك ان جبريل عليه
 السلام أعرف بها لانه عليه السلام أطول عمرا وأكثر مشاهدة لها فكان علمه بها أكثر واتم (وثانيها) للعلوم
 التي لا يتوصل اليها الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لساير الانبياء عليهم السلام الا من
 جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد عليه السلام فضيلة فيها على جبريل عليه السلام وأما جبريل
 عليه السلام فهو كان الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان عالما بكل الشرائع الماضية والحاضرة
 وهو أيضا عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه السلام ما كان عالما بذلك فثبت أن جبريل عليه السلام
 كان أكثر علما من محمد عليه السلام واذا ثبت هذا وجب أن يكون أفضل منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين

يعلمون والذين لا يعلمون واقبائل أن يقول لانهم لم يعلم من البشر والدليل عليه أنهم اعترفوا بان آدم عليه السلام أكثر علما منهم بدليل قوله يا آدم أتنبئهم باسمائهم ثم ان سألناهم يد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب فافانرى الرجل المبتدع محبوا بكثير من دقة ثمن العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا عن أن يكون ثوابه أكثر وسببه ما نهى امرار عليه ان كثرة الثواب انما تحصل بحسب الاخلاص في الافعال ولم نعلم ان اخلاص الملائكة أكثر (الحجة التاسعة عشر) قوله تعالى ومن يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم فهذه الآية تدل على أنهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى أنهم لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوا الابداء الالهية لاشئ آخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم ولقائل أن يقول لا نزاع في نهاية جلالهم أما قوله أنهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوا الا في ادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لان علوهم كثيرة وقواهم شديدة وهم مبررون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف أمر الله لم يخالف الا في هذا المعنى الذى ذكرته لك لم قلت ان ذلك يدل على أنهم أكثر ثوابا من البشر فان حصل الخلاف ليس الا ذلك (الحجة العشرون) قوله عليه السلام رواية عن الله تعالى واذا ذكرنى عبدي في ملائكتى ذكرته في ملائكتى من ملائكة وهذا يدل على ان الملائكة اعلى أشرف ولقائل أن يقول هذا خير واحد ويضافه هذا يدل على ان ملائكة الملائكة أفضل من ملائكة البشر وملائكة البشر عبارة عن العوام لاجل الانبياء فلا يلزم من كون الملائكة أفضل من عامة البشر كونهم أفضل من الانبياء هذا آخر الكلام في الدلائل العقلية واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان الارواح السماوية المسماة بالملائكة أفضل من الارواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها ان شاء الله تعالى (الحجة الاولى) قالوا الملائكة ذواتهم بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لان اسباب العدم للمركب أكثر منه للبسيط ولذلك فان فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه (الاعتراض عليه) لانهم ان البسيط أشرف من المركب وذلك لان جانب الروحاني أمر واحد وجانب الجسماني أمران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والانوار ومن حيث الجسم من عالم الاجساد فهو مركب مستجمع للروحاني والجسماني يجب أن يكون أفضل من الروحاني الصريف والجسماني الصريف وهذا هو البسرفي ان جعل البشر الاول مسجودا للملائكة ومن وجه آخر وهوان الارواح الملكية مجردات مفارقة عن العلائق الجسمانية فكان استغراقها في مقامات النورانية عاقبة عن تدبير هذا العالم الجسماني أما النفوس البشرية النبوية فانها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقىها في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا تلقاها الى مناظرة عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها واقية بتدبير العالمين بحسب ضبط الجنسين فوجب أن تكون أشرف وأعظم (الحجة الثانية) الجوهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ سفك الدماء والارواح البشرية مقرونة بها والخلالي عن منبع الشر أشرف من المبتلى به (الاعتراض لاشك) ان المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق ادل على الاخلاص من المواظبة عليهم من غير شئ من العوائق والموانع وذلك يدل على ان مقام البشر في المحبة أعلى وأكمل وأبضا فالروحانيات لما اطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة قهر الشياطين الذين هم أعداء الله أما الارواح البشرية لما اطاعت خالقها لم تكن طاعتها قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعتهم أكمل وأبضا في الظاهر ان درجات الروحانيات حين قالت لعل لنا الاما علمنا أكمل من درجاتهم حين قالت اتجعل فيها من يفسد فيها وماذا لا بسبب الانكسار الحاصل من الزلة وهذا في البشر أكمل ولهذا قال عليه السلام حكاية عن ربه تعالى لا نبين المذنبين احب الى من زجل المسبحين (الحجة الثالثة) الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكالا بحسب أنواعها التي في اشخاصها فخرج الى الفعل

والانبياء ليسوا كذلك ولهذا قال عليه السلام اني لاستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة قل لا ادرى
ما ينعل بي ولا بكم ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولا شك ان ما بالفعل التمام أشرف مما بالقوة
(الاعتراض) لانهم انما بالفعل التمام فلهما بالقوة في بعض الامور ولهذا قيل ان تحريككم الافلاك لاجل
استخراج العقول من القوة الى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة اليها كانت تحريكات العارضة للارواح
الحماة لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج العقول التي هي بالقوة الى الفعل (الحجة الرابعة)
الروحانيات ابدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك
(الاعتراض) المقدمتان ممنوعتان ليس ان الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها راجعة الوجود بمادتها فهي
محدثة سلمنا ذلك فلان سلم ان الارواح البشرية حادثة بل هي عند بعضهم ازيلية وهؤلاء قالوا هذه الارواح
كانت سرمدية موجودة كالازلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم الا ان المبدئ الاول امرها حتى نزلت
الى عالم الاجسام وسكنت المواد فلما تعلقت بهذه الاجسام عشقت واستحسنتكم الفها بها فبعث من تلك
الازلال اكملها وأشرفها الى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الارواح عن تلك السكبات وهذا هو المراد من
باب الحماة المطبوعة المذكورة في كتاب كلياته ودمته (الحجة الخامسة) الروحانيات نورانية علوية لطيفة
والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبداية العقول تشهد بان النور أشرف من الظلمة والعلوي خير من
السفلي واللطيف أكمل من الكثيف (الاعتراض) هذا كله اشارة الى المادة وعندنا بسبب الشرف الانقياد
لامر رب العالمين على ما قال قل الروح من امر ربي واذا دعا الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللعين
الاول وقد قيل له ما قيل (الحجة السادسة) الروحانيات السماوية فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل
أما العلم فلان اتفاق الحكماء على احاطة الروحانيات السماوية بالغيبات واطلاعها على مستقبل الامور
وايضاف علومهم فعلية نظرية كلية دائمة وعلوم البشر على الضد في كل ذلك وأما العمل فلانهم هم مواظبون
على الخدمة دائما يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحظهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان
طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتعجيد والتلذذ وتنفسهم بذكر الله وفرحهم بمجدة الله متجددون
من العلائق البدنية غير محجوبين بشئ من القوى الشهوانية والغضبية فإين أحد القسمين من الاسخر
(الاعتراض) لانه في كل ما ذكره الان ههنا دقة وهي ان المواظب على تناول الاغذية اللطيفة لا يلبث
بها كما يلبث المبتلى بالجوع اباما كثيرة فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من
اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون في أكثر الاوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه
المزية من اللذة مما يختص بها البشر واعمل هذا هو المراد من قوله تعالى انما عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال فابين أن يحملن او أشفقن منها وخلفها الانسان فان ادراك الملائكة بعد الامانة بالتماني
الذين ادراك الملائكة على سبيل الدوام ولذلك قالت الاطباء ان الحرارة في جوف الدق أشد منها في جوف الغب
لكن حرارة الجوف في الدق اذا دامت واستقرت بطلت الشعور بها فهذه الحماة لم تحصل للملائكة لان كمالها
دائمة ولم تحصل لساير الاجسام لانها كانت خالصة عن القوة المستعدة لادراك المجردات فلا يبقى شئ من
يقوى على تحمل هذه الامانة الا البشر (الحجة السابعة) الروحانيات لهم قوة على تصريف الاجسام
وتقليب الاجرام والقوة التي هي لهم ليست من جنس القوى المازجية حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك
تري الحماة اللطيفة من الزرع في بدء غروها تنفق الحرج وتنشق الصخر وماذا الا لقوة نباتية فاضت عليها من
جواهر القوى السماوية فها طنك تلك القوى السماوية والروحانيات هي التي تنصرف في الاجسام السفلية
تقليبا وتصريفها لا يستقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون تحريك الجبال فالرياح تهب بتحركها والسيحاب
تعرض وتزول بتصرفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها والشرائع ناطقة بذلك على ما قال
تعالى فالقسمات امرا والعقول ايضا اذ الله عليه والارواح السفلية ليست كذلك فإين أحد القسمين
من الاسخر والذي يقال من ان الشياطين التي هي الارواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع وبتقدير التسليم

فلا نزاع في ان قدرة الملائكة على ذلك أشد وأكمل ولان الارواح العالوية المملوكة تصرف قواها الى مناسطهم
 هذا العالم السفلى ومصالحها والارواح الخبيثة تصرف قواها الى الشرور فابن أحد هذه ما من الاشر
 (الاعتراض) لا يعد أن يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعينة على الاجرام العنصرية
 بالقلب والتصريف في الدليل على امتناع مثل هذه النفس (الطبعة الثامنة) الروحانيات لها اختيارات
 فائضة من أنوار جلال الله عز وجل متوجهة الى الخبرات مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة
 شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانهم مترددة بين جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير والشر
 وميلهم الى الخبرات انما يحصل باعانة الملائكة على ما ورد في الاخبار من ان لكل انسان ملكا يسدده ويهديه
 (الاعتراض) هذا يدل على ان الملائكة كالمجبرورين على طاعتهم والانبيا مترددون بين الطرفين والحقار
 أفضل من المجبور وهذا ضعيف لان التردد ما دام يبق استفعال صدور الفعل واذا حصل الترجيح الحق
 بالموجب فكان للانبيا خبرات بالقوة وبواسطة الملائكة تصير خبرات بالفعل أما الملائكة فهم خبرات بالفعل
 وأين هذا من ذلك (الطبعة التاسعة) الروحانيات مختصة بالهيما كل وهي السيارات السبعة وسائر
 الثوابت والافلاك كالابدان والكواكب كالملوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح
 كنسبة الابدان الى الابدان ثم اننا علم ان اختلافات احوال الافلاك مبادئ لحصول الاختلافات
 في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب انصالات مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع
 والمقابلة والمقارنة وكذا مناسط الافلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الرقن غيبته في طر
 عمارة العالم وأخرى ينفصل بعضها عن البعض فتنتقل العمارة من جانب من هذا العالم الى جانب آخر
 فاذا رأينا ان هياكل العالم العلوى مستولية على هياكل العالم السفلى فكذلك ارواح العالم العلوى يجب
 أن تكون مستولية على ارواح العالم السفلى لاسيما وقد دلت المباحث الحكيمة والعلوم الفلسفية على
 ان ارواح هذا العالم معلولات لارواح العالم العلوى وكالات هذه الارواح معلولات لايكالات تلك الارواح
 ونسبة هذه الارواح الى تلك الارواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكذلك القطرة الصغيرة
 بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه هي الاثار وهنالك المبدأ والمعاد فكيف يليق القول بادعاء المساواة
 فضلا عن الزيادة (الاعتراض) كل ما ذكرتم منازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لاننا
 أن الوصول الى اللذيق بعد الحرمان الزمن الوصول اليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصله الا للبشر
 (الطبعة العاشرة) قالوا الروحانيات الفلكية مبادئ لروحانيات هذا العالم ومعادها المبدأ أشهر
 من ذي المبدأ لان كل كمال يحصل لذى المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد أقل حالا من الواهب
 وكذلك المعاد يجب أن يكون أشهر فعالم الروحانيات عالم الكمال فالبدء منها والمعاد اليها والمصدر عنها
 والمرجع اليها وأيضاً فان الارواح انما تنزلت من عالمها حتى اتصلت بالابدان فتوسخت بأوضاع الاجسام
 ثم تطهرت عنها بالاخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انغمست عنها فصعدت الى عالمها الاول فالنزول
 هو النشأة الاولى والصعود هو النشأة الاخرى فعرف ان الروحانيات أشهر من الاشخاص البشرية
 (الاعتراض) هذه الكلمات بنية وهما على نفي المعاد ونفي حشر الاجساد ودونهم ما خطر القناد
 (الطبعة الحادية عشر) أليس ان الانبياء صلوات الله عليهم انعمت عليهم على انهم لا ينطقون بشئ من
 المعارف والعلوم الا بعد الوحي فهذا اعتراف بان علومهم مستفادة منهم أليس انهم اتفقوا على ان الملائكة
 هم الذين بعثونهم على أعدائهم كما في قلع مدائن قوم لوط وفي يوم بدر وهم الذين يهدونهم الى مصالحهم
 كما في قصة نوح في فجر السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن أين وقع انهم ان فضلهم على الملائكة
 مع تصير يحكمهم بافقرارهم اليهم في كل الامور (الطبعة الثانية عشر) النفسيم العقلي قد دل على أن الاحياء
 اما ان تكون خيرة محضة أو شريرة محضة أو تكون مختبرة من وجه شريرة من وجه فالحق ان المختص هو النوع
 الملكي والشرير المختص هو النوع الشيطاني والتوسط بين الاخرين هو النوع البشري وأيضاً فان الانسان

هو الناطق المائت وعلى جانيه تسيمان آخران (أحدهما) الناطق الذي لا يكون له عقل والآخر
 (والآخر) المائت الذي لا يكون ناطقا وهم الهاتم فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر
 في الدرجة المتوسطة من الكمال والمالك يكون في الطرف الأقصى من الكمال فالقول بان البشر أفضل قاب
 للقسمة العقلية ومنزلة في ترتيب الوجود (الاعتراض) ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم
 ان انك أكثرنا بان هذا يحصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق واحتج من قال بفضل
 الانبياء على الملائكة بأمور (أحدها) ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم ونبأ أن آدم لم يكن
 كالقوله بل كانت السجدة في الحقيقة له وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون آدم أفضل منهم لأن السجود لله أية
 التواضع وتكليف الانسحاب في التواضع للادون مستقيم في العقول فانه يقع أن يومر أبو خيفة بان
 يخدم أقل الناس بضاعة في الفقه فدل هذا على أن آدم عليه السلام كان أفضل من الملائكة (وثانيها)
 ان الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة
 في الارض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم ان أعلى الناس منصباً عند الملك من كان قائماً مقامه في الولاية
 والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على أن آدم عليه السلام كان أشرف الخلائق وهذا متأكد بقوله
 وسخر لكم ما في البر والبحر ثم أكد هذا التعميم بقوله خالق لكم ما في الارض جميعاً فبلغ آدم في منصب الخلافة
 الى أعلى الدرجات فالذي خلقت منه له شأنه والآخره مملوكة بطرائد وصارت الأشياء طيناً ملوثة بسبب
 التكبر عليه والجن رعيته والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته
 وبهتهم منزلة لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلته ثم انه سبحانه وتعالى يقول مع هذه المناصب العالية ولدينا
 مزيد فاذا ن لا غاية لهذا الكمال والجلال (وثالثها) أن آدم عليه السلام كان أعلم والاعلم أفضل أما أنه أعلم
 فلا بد تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمنا انك أنت العليم الحكيم فعند ذلك قال
 الله تعالى يا آدم انهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال ألم أقل لكم وذلك يدل على انه عليه السلام كان عالماً
 بما لم يكونوا عالمين به وأما ان الاعلم أفضل فلقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون
 (ورابعها) قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالم عبارة
 عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لان اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان عالماً على الله ودالا
 عليه فهو عالم ولا شك ان كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم فقل ان الله اصطفى آدم
 ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين معناه ان الله تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولا شك أن
 الملائكة من المخلوقات فهذه الآية تقتضي ان الله تعالى اصطفى هؤلاء الانبياء على الملائكة فان قيل يشك
 هذا بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم
 أن يكونوا أفضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك هنا قال الله تعالى في حق مريم عليها
 السلام ان الله اصطفانا وطهرنا واصطفاك على نساء العالمين ولم يلزم كونها أفضل من فاطمة عليها السلام
 فكذلك هنا قلنا الاشكال مدفوع لان قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين خطاب مع الانبياء الذين كانوا
 اسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجوداً في ذلك الزمان ولما لم يكن موجوداً لم يكن من
 العالمين لان المعدوم لا يكون من العالمين وإذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله تعالى اياهم على العالمين
 في ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وأما جبريل عليه السلام فانه كان موجوداً
 حين قال الله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين فلم يكن قد اصطفى
 الله تعالى هؤلاء على جبريل عليه السلام وأيضاً فثبت أن تلك الآية قد دخلها التخصيص بقيام الدلالة
 وهنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب اجراءه على ظاهره في العموم (وخامسها) قوله تعالى وما أرسلناك
 الا رحمة للعالمين والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجب أن يكون محمد أفضل
 منهم (وسادسها) أن عبادة البشر أشق فوجب أن يكون أفضل انما قلنا انها أشق لوجوه (الاول)

أن الآدمي له شهوة داعية إلى المعصية والمال ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوي أشد منه
 بدون المعارض فان قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم إلى المعصية وهي شهوة الرياسة قلنا هب ان الامر كذلك
 لكن البشر لهم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج والرياسة والمال ليس له من تلك الشهوات
 الشهوة واحدة وهي شهوة الرياسة والمبتلى بأنواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من
 المبتلى بشهوة واحدة (الثاني) أن الملائكة لا يعلمون إلا بالنص ا قوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا وقال
 لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى فاعلموا يا أولي الأبصار
 وقال معاذ اجتهدت برأي فتوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ومعلوم أن العمل بالاستنباط أشق
 من العمل بالنص (الثالث) ان الشبهات للبشر أكثر مما للملائكة لان من جملة الشبهات القوية
 كون الافلاك والانجم السيارة اسبابا لحوادث هذا العالم فالبحر احتاجوا الى دفع هذه الشبهة والملائكة
 لا يحتاجون اليها لانهم ساكنون في عالم السموات فيشاهدون كيفية افتقارها الى المدبر الصانع (الرابع)
 ان الشيطان لا سبيل له الى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر في الوسوسة وذلك تفاوت عظيم اذا ثبت
 ان طاعتهم أشق فوجب أن يكونوا بأبواب النص والقياس أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام
 أفضل العبادات أحجزها أي أشقها وأما القياس فلاننا علم ان الشيخ الذي لم يبق له ميل الى النساء اذا امتنع
 عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهم مع الميل الشديد والشبق العظيم فكذا همنا (وسابعها)
 ان الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق اليها شهوات بلا عقل وخلق الآدمي وجمع فيه بين
 الامرين فصار الآدمي بسبب العقل فوق البهية بدرجات لاحداها فوجب أن يصير بسبب الشهوة دون
 الملائكة ثم وجدنا الآدمي اذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل به وادون عقله فانه يصير دون البهية على
 ما قال تعالى أولئك كالانعام بل هم اضل ولذلك صار يصيرهم الى النار دون اليها ثم فيجب أن يقال اذا
 غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل به وى نفسه شيئا بل يعمل به وى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتبارا
 لاحد الطرفين بالآخر (وثامنها) ان الملائكة حافظة وبنو آدم محدثون والمحافظة أعز وأشرف من
 المحافظة فيجب أن يكون بنو آدم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة (وناسعها) ما روى ان جبريل
 عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى أركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على ان محمدا
 صلى الله عليه وسلم أفضل منه ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام الى بعض المقامات تخلف عنه جبريل
 عليه السلام وقال لودنوت أغلظ لا تحرق (وعاشرها) قوله عليه الصلاة والسلام اني ووزير
 في السماء ووزير في الارض أما اللذان في السماء جبريل وميكائيل وأما اللذان في الارض فأبو بكر
 وعمر فدل هذا الخبر على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالملائكة وجبريل وميكائيل كما قالوا لوزير له والملائكة
 أفضل من الوزير فلزم أن يكون محمد أفضل من الملائكة هذا تمام القول في دلائل من فضل البشر على الملائكة
 (أجاب السائلون بتفضيل الملائكة عن الجهة الاولى) فتالوا قد سبق بيان ان من الناس من قال المراد من
 السجود هو النواضع لا وضع الجبهة على الارض ومنهم من سلم انه عبارة عن وضع الجبهة على الارض لكنه
 قال السجود لله وآدم قبله السجود وعلى هذين القولين لا إشكال أما اذا سلمنا ان السجود كان لا دم عليه
 السلام فلم قلتم ان ذلك لا يجوز من الاشرف في حق الشريف وذلك لان الحكمة قد تقتضي ذلك كثيرا من
 حب الاشرف واظهار النهاية في الانقياد والطاعة فان السلطان أن يجاس أقل عبده في الصدد وأن يأمر
 الاكابر بخدمته ويكون غرضه من ذلك اظهار كونهم مطيعين له في كل الامور متقادين له في جميع الاحوال
 فلم لا يجوز أن يكون الامر ههنا كذلك وأيضا ليس من مذهبنا انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وان
 أفعاله غير معاله ولذلك قلنا انه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الانسان ثم في تعذيبه عليه أبد الأباد واذا
 كان كذلك فكيف يعترض عليه في ان يأمر الاعلى بالسجود للادون (وأما الجهة الثانية) فجوابه ان
 آدم عليه السلام انما جعل خليفة في الارض وهذا يستلزم أن يكون آدم عليه السلام كان أشرف من كل من

في الارض ولا يذل على كونه أشرف من ملائكة السماء فان قيل فلم يجعل واحدا من ملائكة السماء
 خليفة له في الارض قلنا لوجوه منها ان البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها ان الجنس الى الجنس أميل
 ومنها ان الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى ولوجه عتسائه ملكا لم يجعلناه رجلا
 (وأما الحجة الثالثة) فلان سلم ان آدم عليه السلام كان أعلم منهم أكثر ما في الباب ان آدم عليه السلام
 كان عالما بتلك اللغات وهم ما علموها لكن لمعلمهم كانوا عالمين بسرائر الاشياء مع ان آدم عليه السلام
 ما كان عالما بهما والذي يحقق هذا اننا وافقنا على ان محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من آدم عليه السلام مع
 ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان عالما بهذه اللغات بأسرها وأيضا فان ابليس كان عالما بأن قرب الشجرة
 مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يكن عالما بذلك ولم يلزم منه كون ابليس أفضل من آدم
 عليه السلام والهدد قال سليمان أحماط بما لم تحط به ولم يلزم ان يكون الهدد أفضل من سليمان سلسلانه
 كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز ان يقال ان طاعتهم أكثر اخلاصا من طاعة آدم فلا جرم كان ثوابهم أكثر (أما
 الحجة الرابعة) فهي أقوى الوجوه المذكورة (وأما الحجة الخامسة) وهي قوله تعالى وما أرسلناك الا رحمة
 للعالمين فلا يلزم من كون محمدا صلى الله عليه وسلم رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كافي قوله فانظر الى آثار رحمة
 الله كيف يحيي الارض بعد موتها ولا يمتنع أن يكون هو عليه الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون
 رحمة له من وجه آخر (وأما الحجة السادسة) وهي ان عبادة البشر أشق فهذا ينتقض بما اننا نرى الواحد من
 الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأنه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع اننا نعلم
 ان محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل وما ذلك الا ان كثرة الثواب مبنية على الاخلاص في التوبة ويجوز
 أن يكون الفعل أسهل الان اخلاص الاتي به أكثر فمكان الثواب عليه أكثر (وأما الحجة السابعة) فهي جمع
 بين الطرفين من غير جامع (وأما الحجة الثامنة) وهي ان المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على
 الاطلاق بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالمير كبير الموكل على المتهمين من الجند (وأما
 الوجهان الآخران) فهما من باب الاتحاد وهما معارضان بمار وبناء من شدة تواضع الرسول صلى الله
 عليه وسلم فهذا آخر المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة السادسة) اعلم ان الله تعالى لما استثنى ابليس من
 الساجدين فكان يجوز ان يظن انه كان معذورا في ترك السجود فبين تعالى انه لم يسجد مع القدرة وزوال
 العذر بقوله أفي لان الالباء هو الامتناع مع الاختيار ما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال له انه أفي ثم قد كان
 يجوز ان يكون كذلك ولا ينضم اليه الكبريين تعالى ان ذلك الالباء كان على وجه الاستسكان بقوله واستكبر
 ثم كان يجوز ان يوجد الالباء والاستكبار مع عدم الكفر فبين تعالى انه كفر بقوله وكان من الكافرين قال
 القاضي هذه الآية تدل على بطلان قول اهل الجبر من وجوه (أحدها) انهم يزعمون انه لما لم يسجد لم يقدر
 على السجود لان عندهم القدرة على الفعل منتفية ومن لا يقدر على الشيء لا يقال انه ألباء (وثانيها) ان من
 لا يقدر على الفعل لا يقال استكبرا بأن لم يفعل لانه اذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبرا عن الفعل وانما
 يوصف بالاستكبار اذا لم يفعل مع كونه لو أراد الفعل لا يمكنه (وثالثها) قال وكان من الكافرين ولا يجوز ان
 يكون كافرا بأن لا يفعل ما لا يقدر عليه (ورابعها) ان استكباره وامتناعه خلق من الله فيه فهو بأن
 يكون معذورا أولى من أن يكون مذموما قال ومن اعتمد مذمبا بقيم العذر لا بليس فهو خاسر الصفة
 والجواب عنه ان هذا القاضي لا يزال يطعن في كثير هذه الوجوه وحاصله يرجع الى الامر والنهي
 والثواب والعقاب فنقول له نحن ايضا صدور ذلك الفعل عن ابليس عن قصد وداع أولا عن قصد وداع
 فان كان عن قصد وداع فمن أين ذلك القصد أو وقع لاعتنا فاعل أو عن فاعل هو العبد أو عن فاعل هو الله فان
 وقع لاعتنا فاعل كيف يثبت الصانع وان وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه ان كان عن قصد آخر فيلزم
 التسلسل وان كان لاعتنا قصد فقد وقع الفعل لاعتنا قصد وسنبطله وان وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك
 كل ما أوردته علينا وأما ان قلت وقع ذلك الفعل عنه لاعتنا قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح

وهو يستدّ باب اثبات الصانع وأيضاً فإن كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقاً ولا يتفق في لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه، فبأيها القاضى ما الفائدة في التمسك بالأمر والنهى وتكثير الوجوه التى يرجع حاصلها الى حرف واحد مع ان مثل هذا البرهان القاطع يقلع خلفك ويستأصل عروق كلامك ولو أجمع الاقولون والآخرين على هذا البرهان لما تخلّصوا عنه الا بالترام ووقوع الممكن لاعن مرجح وحينئذ يستدّ باب اثبات الصانع أو بالتزام انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا (المسئلة السابعة) للعقلاء في قوله تعالى وكان من الكافرين قولان (أحدهما) ان ابليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقاً كافراً وفي تقرير هذا القول وجهان (أحدهما) حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه المسمى بالملل والنحل عن ماري شارح الاناجيل الاربعة وهى مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود قال ابليس للملائكة انى أسلم أنى الى الها هو خالقى وموجودى وهو خالق الخلق لكن لى على حكمه الله أسوة سبعة (الاول) ما الحكمة في اطلاق لاسمها كان عالماً بأن الكافر لا يستوجب عنده خلقه الا الآلام (الثاني) ثم ما الفائدة في التكليف مع انه لا يعود منه ضرر ولا نفع وكل ما يعود الى المكافين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف (الثالث) هو انه كافى بعرفته وطاعته فلماذا كافى السجود لآدم (الرابع) ثم لما عصيته فى ترك السجود لآدم فلم اغنى وأوجب عقابي مع انه لا فائدة له ولا تغيره فيه ولى فيه أعظم الضرر (الخامس) ثم لما فعل ذلك فلم مكنتى من الدخول الى الجنة ووسوت لآدم عليه السلام (السادس) ثم لما فعلت ذلك فلم سلطنى على أولاده ومكنتى من اغواهم واضلاهم (السابع) ثم لما سقته المدة الطويلة فى ذلك فلم أهلى ومعلوم أن العالم لو كان خالياً عن الشر لكان ذلك خيراً قال شارح الاناجيل فاحسب الله تعالى اليه من سرادقات الجلال والكبرياء يا ابليس انك ما عرفتنى ولو عرفتنى لعلمت انه لا اعتراض على شئ من أفعالى فانى أنا الله لا اله الا أنا لا أسأل عما أفعل واعلم انه لو أجمع الاقولون والآخرين من الخلائق وحكمه وانحسب من العقل وتقيمه لم يجدر عن هذه الشبهات مخلفاً وكان السكّل لازماً ما اذا أجبتنا بذلك الجواب الذى ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما أنه سبحانه واجب الوجود فى ذاته واجب الوجود فى صفاته فهو مستغن فى فاعليته عن المؤثرات المرجحات اذ لو اقر لكان فقيراً لا غنياً فهو سبحانه مقطوع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطالبات واذا كان كذلك لم تنطرق الالمية الى أفعاله ولم يتوجه الاعتراض على خالفته وما أحسن ما قال بعضهم جل جنب الجلال عن أن يوزن بيزان الاعتزال فهذا القائل أجرى قوله تعالى فكان من الكافرين على ظاهره وقال انه كان كافراً منافقاً منذ كان (الوجه الثانى) فى تقريره أنه كان كافراً أبداً قول أصحاب الموافاة وذلك لان الايمان يوجب استحقاق الثواب الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فاذا صدر الايمان من المكلف فى وقت ثم صدر عنه والعباد بآفة بعد ذلك كفر فاما أن يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على ما ينشأ أو يكون الطارى من يلا سابق وهو أيضاً محال لان القول بالاجباط باطل فلم يبق الا أن يقال ان هذا الفرض محال بشرط حصول الايمان أن لا يصدر الكفر عنه فى وقت قط فاذا كانت النكامة على الكفر علمنا أن الذى صدر عنه أولاً ما كان ايمانا اذ اثبت هذا فنقول لما كان ختم ابليس على الكفر علمنا أنه ما كان مؤمناً قط (القول الثانى) ان ابليس كان مؤمناً ثم كفر بعد ذلك وهو لا اختلافوا فى تفسير قوله وكان من الكافرين فمنهم من قال معناه وكان من الكافرين فى علم الله تعالى أى كان عالماً بالازل بأنه سيبكفر فصيغة كان متعلق بالعلم بالعلوم (والوجه الثانى) أنه لما كفر فى وقت معين بعد ان كان مؤمناً قبل ذلك فبعد مضى كفره صدق عليه فى ذلك الوقت أنه كان فى ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه انه كان من الكافرين لان قولنا كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين فى ذلك الوقت ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة (الوجه الثالث) المراد من كان

صار أى وصار من الكافرين وههنا اثبات (البحت الاول) اختلفوا فى أن قوله وكان من الكافرين هل يدل على أنه وجد قبله لاجتماع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين قال قوم انه يدل عليه لأن كلمة من لا تبعيض فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضى وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضا لهم والذي يؤكد ذلك ماروى عن ابى هريرة أنه قال ان الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم انى خالق بشر من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم نارا فأنار قهتهم وكان ابليس من أولئك الذين أبوا وقال آخرون هذه الآية لا تدل على ذلك ثم لهم فى تفسير الآية وجهان (أحدهما) معنى الآية أنه صار من الذين واقفوه فى الكفر بعد ذلك وهو قول الاصم وكفى مثاله قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض فاضاف بعضهم الى بعض بسبب الموافقة فى الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرا من أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين (وثانيها) أن هذا اضاف له فرد من افراد الماهية الى تلك الماهية وصحة هذه الاضافة لا تقتضى وجود تلك الماهية كما ان الحيوان الذى خلقه الله تعالى أولا يصح أن يقال انه فرد من أفراد الحيوان لاجتماعه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل معنى انه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة واعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن ابليس هل كان أول من كفر بالله والذي عليه الاكثر ان انه أول من كفر بالله (البحت الثانى) أن المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب الكفر أما عندنا فلا توجب الكفر مؤمن وأما عند المعتزلة فلا توجب الكفر عن الايمان فلم يدخل فى الكفر وأما عند الخوارج فكل معصية كفر وهم يمسكون بهذه الآية قالوا ان الله تعالى كفر ابليس بتلك المعصية فدل على ان المعصية كفر والجواب ان قلنا انه كان كافرا من أول الامر فهذا السؤال زائل وان قلنا انه كان مؤمنا فقول انه انما كفر لاستنكاره واعتقاده كونه محققا فى ذلك القدر واستدلالة على ذلك بقوله انا خير منه والله أعلم (المسئلة السابعة) قال الاكثر ان جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم واحتجوا عليه بوجهين (الاول) أن لفظ الملائكة صيغة الجمع وهى تفيد العموم لاسيما وقد وردت هذه اللفظة مقرونة بأكل وجوه التأكيد فى قوله فسجدوا للملائكة كلهم أجمعون (الثانى) وهو انه تعالى استثنى ابليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عد ذلك الشخص كان داخل فى ذلك الحكم ومن الناس من أنكر ذلك وقال المأمورون بهذا السجود هم ملائكة الارض واستعظموا أن يكون أكبر الملائكة مأمورين بذلك وأما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن تكون الارواح السماوية منقادة للنفوس الماطقة انما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة والكلام فى هذه المسئلة مذكور فى العقليات * قوله تعالى

(وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلامنا عندك حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين) اعلم أن ههنا مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى أن قوله اسكن أمر تكليف أو اباحة فالمرئى عن قتادة أنه قال ان الله تعالى ابتلى آدم باسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك لانه كافيه بان يكون فى الجنة يأكل منها حيث شاء ونهاه عن شجرة واحدة أن يأكل منها فزال به السلبا حتى وقع فيما نهى عنه فبدت سواه عند ذلك وأهبط من الجنة وأسكن موضعا يحصل فيه ما يكون مشتهى له مع ان منعه من تناوله من أشد التكليف وقال آخرون ان ذلك اباحة لان الاستقرار فى الموضع الطيبة التربة التى يتبع فيها لا يدخل تحت التبعيد كما ان أكل الطيبات لا يدخل تحت التبعيد ولا يكون قوله كما من طيبات ما رزقناكم أمرا وتكليفاً بل اباحة والاصح أن ذلك الاسكان مشتمل على ما هو اباحة وعلى ما هو تكليف أما الاباحة فهو انه عليه السلام كان مأذونا فى الاتفاح بجميع نعم الجنة وأما التكليف فهو ان المنهى عنه كان حاضرا وهو كان ممنوعا عن تناوله قال بعضهم لو قال رجل لغيره أسكنك دارى لاقصير الدار لمكاله فهو عالم يقل الله تعالى وهبت منك الجنة بل قال أسكنك الجنة وانما لم يقل ذلك لانه خلقه بخلافه الارض

فكان اسكان الجنة كالقدمة على ذلك (المسئلة الثانية) ان الله تعالى لما امر الكل بالسجود لآدم وأبى
ابليس السجود صيره الله ملعونا ثم أمر آدم بان يسكن مع زوجته واختلعا في الوقت الذي خلقت زوجته
فيه فذكر السدي عن ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة ان الله تعالى لما أخرج ابليس من الجنة
وأسكن آدم الجنة فبقى فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعا
من أضلاعه من شقه الايسر ووضع مكانه لجاء وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة فاعده
فسألها من أنت قالت امرأه قال ولم خلقت قالت لتسكنين الى فقالت الملائكة ما اسمها قال حواء قالوا
ولم سميت حواء قال لانها خلقت من نبي حتى وعن عمرو ابن عباس رضى الله عنهما قال بعث الله جنودا من
الملائكة فحموا آدم وحواء عليهما السلام على سبيل من ذهب كما تحمل الملوكة والباسمها الملوكة على كل واحد
منهما الكاسل من ذهب مكال بالياقوت واللؤلؤ وعلى آدم منطقة كلال بالدر والياقوت حتى ادخل الجنة
فهذا الخبر يدل على ان حواء خلقت قبل ادخال آدم الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت في الجنة والله
أعلم بالحقيقة (المسئلة الثالثة) اجمعوا على ان المراد بالزوجة حواء وان لم يتقدم ذكرها في هذه السورة
وفي سائر القرآن ما يدل على ذلك وانها مخلوقة منه كما قال تعالى في سورة النساء الذي خلقكم من نفس واحدة
وخلق منها زوجها وفي الاعراف وجعل منها زوجها يسكن اليها وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال ان المرأة خلقت من ضلع الرجل فان اردت ان تعيها كسرته وان تركته انتفعت بها واستقامت
(المسئلة الرابعة) اختلفوا في أن الجنة المذكورة في هذه الآية هل كانت في الارض او في السماء ويتقدير
انها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب أو جنة الخلد أو جنة أخرى فقال أبو القاسم
البلخي وأبو مسلم الاصفهاني هذه الجنة كانت في الارض وجلا الاهباط على الاتقال من بقعة الى بقعة كما
في قوله تعالى اهبطوا منها وما ميرا واحيجا عليه بوجوه (أحدها) أن هذه الجنة لو كانت هي دار الثواب لكانت
جنة الخلد ولو كان آدم في جنة الخلد لما طقه الغرور من ابليس بقوله هل ادلك على شجرة الخلد ومالك لا يلى
ولما صح قوله مانها كاربكم عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين (وثانيها) أن
من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين (وثالثها) أن ابليس لما امتنع من
السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله على أن يضل الى جنة الخلد (ورابعها) أن الجنة التي هي دار الثواب
لا يقضى نعيمها لقوله تعالى اكاه ادا ثم وظلها اول قوله تعالى وأما الذين سعدوا في الجنة خالدين فيها الى ان قال
عطاء غير مجد وذو أى غير متذوق فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم عليه السلام لما قيلت لكم انفى
لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وما يخرج منها آدم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطع تلك الراحات
(وخامسها) أنه لا يجوز في حكمته تعالى أن يبدى الخلق في جنة يخلدهم فيها ولا تكليف لانه تعالى لا يعطى
جزاء العاملين من ايسر يعامل ولانه لا يعمل عبادة بل لا بد من ترغيب وترهيب ووعد ووعد (وسادسها)
لانزع في ان الله تعالى خلق آدم عليه السلام في الارض ولم يذكر في هذه القصة أنه نقله الى السماء ولو كان تعالى
قد نقله الى السماء لكان ذلك أولى بالذكر لان نقله من الارض الى السماء من أعظم النعم فدل ذلك على انه لم يحصل
وذلك يوجب أن المراد من الجنة التي قال الله تعالى له اسكن أنت وزوجك الجنة جنة أخرى غير جنة الخلد
(القول الثاني) وهو قول الجبائي أن تلك الجنة كانت في السماء السابعة والدليل عليه قوله تعالى اهبطوا منها
ثم ان الاهباط الاول كان من السماء السابعة الى السماء الاولى والاهباط الثاني كان من السماء الى
الارض (القول الثالث) وهو قول جمهور أصحابنا أن هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه ان الالف
واللام في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لان سكوت جميع الجنان محال فلا بد من صرفها الى المعهود السابق
والجنة التي هي المعهودة المعلومه بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها (القول الرابع) أن
الكل ممكن والأدلة النقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع والله أعلم (المسئلة
الخامسة) قال صاحب الكشاف السكني من السكون لانها نوع من اللبث والاستقرار وأنت تأكد

له سكن في اسكن ليدفع العطف عليه ورغد اوصف للمصدر أى كلاً رغداً واسعاً رافهاً وحيث للمكان
 المهيمن أى أى مكان من الجنة شيئاً فالمراد من الآية اطلاق الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة بحيث
 لم يحفل عليهم ما بعض الاكل ولا بعض المواضع حتى لا يقيق لهم ما عذرى تناول من شجرة واحدة من بين
 أشجارها الكثيرة (المسئلة السادسة) لقائل أن يقول انه تعالى قال ههنا وكلاهما رغداً وقال في الاعراف
 فكلام من حيث شيئاً فاعطف كلا على قوله اسكن في سورة البقرة بالواو وفي سورة الاعراف بالقاء فالحكمة
 والجواب كل فعل عطف عليه شئ وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشئ بمنزلة الجزاء اعطف الثانى على الاول
 بالقاء دون الواو كقوله تعالى واذا قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم ورغد فاعطف كلا على
 ادخلوا بالقاء لما كان وجود الاكل منها متعلقاً بدخولها فكأنه قال ان دخلتموها اكلتم منها فادخلوا
 موصل الى الاكل والاكل متعلق بوجوده يبين ذلك قوله تعالى في مثل هذه الآية من سورة الاعراف
 واذا قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلاهما حيث شئتم فاعطف كلا على قوله اسكنوا بالواو ودون القاء لان
 اسكنوا من السكنى وهى المقام مع طول اللبث والاصكل لا يختص بوجوده بل بوجوده لان من دخل بستاناً
 قد ياكل منه وان كان مجتازاً فلم يمتنع على الثانى بالاول وتعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو
 دون القاء اذ ثبت هذا فنقول ان اسكن يقال لمن دخل مكاناً فمراد منه الزم المكان الذى دخلته ولا تنقل
 عنه ويقال أيضاً لمن لم يدخل اسكن هذا المكان يعنى ادخله واسكن فيه ففى سورة البقرة هذا الامر انما ورد
 بهذان كان آدم في الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا أن الاكل لا يتعلق به فلا يجرم ورد
 بلفظ الواو وفي سورة الاعراف هذا الامر انما ورد قبل ان يدخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة
 وقد بينا أن الاكل يتعلق به فلا يجرم ورد بلفظ القاء والله أعلم (المسئلة السابعة) قوله ولا تقربا هذه الشجرة
 لاشبهة في انه نهى ولكن فيه بحثان (الاول) أن هذا نهى تحريم أو نهى تنزيه فيه خلاف فقال قائلون هذه
 الصيغة نهى التنزيه وذلك لان هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه وأخرى في التحريم والاصل عدم الاشتراك
 فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وما ذلك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك
 على جانب الفعل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل أو على الاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان
 ثابتاً بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الإباحة فاذا ضمه من ادلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دلالة
 على التنزيه قالوا وهذا هو الاول بهذا المقام لان على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم عايبه السلام الى
 ترك الاول ومعهم أن كل مذهب كان افضى الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان أولى باقبول وقال
 آخرون بل هذا النهى نهى تحريم واحتجوا عليه بأمر (أحدها) أن قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
 كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هى أحسن فكأن هذا التحريم فكذا
 الاول (وثانيها) أنه قال فتكونان الظالمين معناه ان اكلهما منهما ظلمهما لنفسكما الا تراهما الماء كلا
 قال ربنا ظلمنا أنفسنا (وثالثها) أن هذا النهى لو كان نهى تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة
 وما وجبت التوبة عليه والجواب عن الاول نقول أن النهى وان كان في الاصل للتنزيه ولكنه قد يجعل على
 التحريم دلالة مفصلة وعن الثانى أن قوله فتكونان الظالمين أى فتظلمنا أنفسكما بفعل ما الاولى بكثرة
 لا نسلك اذا فعلنا ذلك أخرجهما من الجنة التى لا تطعمان فيها ولا تجوعان ولا تنصبيان ولا تعريان الى موضع
 ليس لكما فيه شئ من هذا وعن الثالث اننا نسلم أن الاخراج من الجنة كان لهذا السبب وسبباً ثانياً
 ان شاء الله تعالى (البحث الثانى) قال قائلون قوله ولا تقربا هذه الشجرة يفيد بقعوا النهى عن الاكل
 وهذا ضعيف لان النهى عن القرب لا يفيد النهى عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في ترك قربهما مع انه لو حمل
 اليه لم يزل أكله بل هذا الظاهر يتناول النهى عن القرب وأما النهى عن الاكل فاعلم عريف بدلائل أخر
 وهى قوله تعالى في غير هذا الموضع فلما اذا قال الشجرة بدت لهم مساوياً ثم لانه صدر الكلام في باب الإباحة
 بالاكل فقال وكلاهما رغداً حيث شيئاً فصار ذلك كالدلالة على انه تعالى نهى عن اكل ثمرة تلك الشجرة

لكن النبي عن ذلك بهذا القول بعمم الاكل وسائر الانتفاعات ولونص على الاكل ما كان بعمم كل ذلك فنفى
 مزيد فائدة (المسئلة الثامنة) اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضى
 الله عنهم ما اثم البر والسنبلة روى أن ابا بكر الصديق رضى الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
 الشجرة فقال هي الشجرة المباركة السنبلة وروى السدي عن ابن عباس وابن مسعود اثم الكرم وعن مجاهد
 وقتادة اثم التين وقال الربيع بن أنس كانت شجرة من أكل منها أحدث ولا ينبغي أن يكون في الجنة حدث
 واعلم أنه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة أيضا الى بيانه لانه ليس المقصود من هذا الكلام أن
 يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا في الكلام لا يجب على الحكمين ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا
 لان أحدنا لو أراد أن يقيم العذر اغبره في التأخر فقال شغل بضرب غلاني لاسا تمسم الادب لكان هذا
 القدر أحسن من أن يذكر عين ذلك الغلام ويذكر اسمه ومذمة فليس لاحسن أن يظن انه وقع ههنا تقصير
 في البيان ثم قال بعضهم الاقرب في لفظ الشجرة أن يتساول ماله ساق وأعصان وقيل لا حاجة الى ذلك لقوله
 تعالى وأنبئنا عليه شجرة من يقطين مع انها من كك الزرع والبطيخ فلم يخرجها ذهابه على وجه الارض من أن
 يكون شجرة قال المبرد وأحسب أن كل ما تفرعت له أعصان وعيدان فالعرب تسميه شجرة في وقت تشعبه
 وأصل هذا أنه كل ما شجر أى أخذت منسبة ويسر يقال رأيت فلانا قد شجرة الرماح وقال تعالى حتى
 يحكموك فيما شجر بينهم وتشاجر الرجلان في أمر كذا (المسئلة التاسعة) اتفقوا على ان المراد بقوله
 تعالى فتكونا من الظالمين هو ان كانا أكلنا فقد ظلمنا ما أنفسنا لان الاكل من الشجرة لا يقتضى ظلم الغير
 وقد يكون ظالمين بظلم نفسه وبأن يظلم غيره فظلم النفس أعم وأعظم ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثة
 أقوال (الاول) قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلما (الثاني) قول
 المعتزلة الذين قالوا انه اقدم على الصغيرة ثم لهؤلاء قولان (أحدهما) قول أبي علي الجبائي وهو انه ظلم
 نفسه بأن الزهامة ما يشق عليه من التوبة والتلافي (وثانيهما) قول أبي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث
 احبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصا فاما قد استحققه (الثالث) قول من يذكر صدور المعصية منهم
 مطلقا وحل هذا الظلم على انه فعل ما الاولى له أن لا يفعله ومثاله انسان طالب الوزارة ثم انه تركها واشتغل
 بالحياكة فانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك فان قيل هل يجوز وصف الانبياء عليهم السلام بانهم كانوا
 ظالمين أو بانهم كانوا ظالمين أنفسهم والجواب ان الاولى أنه لا يطلق ذلك لما فيه من ايهام الذم * قوله
 عز وجل (فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما عما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم
 في الارض مستقر ومتاع الى حين) قال صاحب الكشف فازلهما الشيطان عنها متعقبة فاصدر الشيطان
 زائمه ما عنها ولفظة عن في هذه الآية كمنى في قوله تعالى وما فعلته عن أمري قال الفقهاء رحمه الله هو من
 الزلل يكون الانسان ثابت القدم على الشيء فيزل عنه ويصير تحولا عن ذلك الموضع ومن قرأ فازلهما فهو
 من الزوال عن المكان وسكنى عن أبي معاذ أنه قال يقال أزلتلك عن كذا حتى زلت عنه وأزلتلك حتى زلت
 ومعناه ما واحد أى حوائك عنه وقال بعض العلماء أزلهما الشيطان أى استزلهما ما فهو من قولك زل
 في دينه اذا خطأ وأزله غيره اذا سببه ما يزل من أجله في دينه أو ديناه واعلم أن في الآية مسائل
 (المسئلة الاولى) اختلف الناس في عصمة الانبياء عليهم السلام وضبط القول فيه أن يقال الاختلاف
 في هذا الباب يرجع الى أقسام أربعة (أحدها) ما يقع في باب الاعتقاد (وثانيها) ما يقع في باب
 التبليغ (وثالثها) في باب الاحكام والفتيا (ورابعها) ما يقع في أفعالهم وسيرتهم أما اعتقادهم الكفر
 والضلال فان ذلك غير جائز عند أكثر الامة وقوات الفضيلة من الخوارج انهم قد وقعت منهم الذنوب والذنوب
 عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت الامامية عليهم السلام اظهار الكفر على سبيل التقيية
 (أما النوع الثاني) وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد أجمعت الامة على كونهم معصومين عن الكذب والتجريف
 فيما يتعلق بالتبليغ والالارفع الوثوق بالادعاء واتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عند الإيجوز

أبشاسه وأمن الناس من جور ذلك سهواً فإلوان الاحتراز عنه غير ممكن (وأما النوع الثالث) وهو ما يتعلق بالقبول فاجعوا على أنه لا يجوز خطاهم فيه على سبيل التعمد وأما على سبيل السهو فجوز به بعضهم وآباء آخرون (وأما النوع الرابع) وهو الذي يقع في أفعالهم فقد اختلفت الأمة فيه على خمسة أقوال (أحدها) قول من جوز عليهم الكبار على جهة العمد وهو قول الحشوية (والثاني) قول من لا يجوز عليهم الكبار لكنه يجوز عليهم الصغار على جهة العمد إلا ما ينفر كالكذب والتطقيف وهذا قول أكثر المعتزلة (القول الثالث) أنه لا يجوز أن يأثموا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي (القول الرابع) أنه لا يقع منهم الذنب الأعلى جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعاً عن أمثمتهم وذلك لأن معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر وإنهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم (القول الخامس) أنه لا يقع منهم الذنب إلا الكبيرة ولا الصغيرة إلا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ وهو مذهب الرافضة واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة أقوال (أحدها) قول من ذهب إلى أنهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة (وثانيها) قول من ذهب إلى أن وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة (وثالثها) قول من ذهب إلى أن ذلك لا يجوز وقت النبوة أما قبل النبوة فحائز وهو قول أكثر أصحابنا وقول أبي الهذيل وأبي علي من المعتزلة والخمسة عندنا أنه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه (أحدها) لو صدر الذنب عنهم كانوا أقل درجة من عصاة الأمة وذلك غير جائز ببيان الملازمة أن درجة الانبياء كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه الخس لا ترى إلى قوله تعالى يا نساء النبي من يأت منهن يفضا فإنه يفضا عنهن والعذاب لمنهن والمحصن برجم وغيره يحدو حد العبد نصف حد الحر وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالاً من الأمة فذلك بالإجماع (وثانيها) أن بتقدير إقامته على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا كان أقل حالاً من عدول الأمة وكيف لا نقول ذلك وأنه لا معنى للنبوة والرسالة إلا أنه يشهد على الله تعالى بأنه شرع هذا الحكم وذلك أيضاً فهو يوم القيامة شاهد على الكل لقوله لم تكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً (وثالثها) أن بتقدير إقامته على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن إذاؤه محرم ما لكنه محرم لقوله تعالى إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة (ورابعها) أن محمد صلى الله عليه وسلم لو أتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي إلى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال وإذا ثبت ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم ثبت أيضاً في سائر الأنبياء ضرورة أنه لا قائل باخلاق (خامسها) أنا نعلم ببديهة العقل أنه لا شيء أقبح من نفي رفع الله درجته وإثمنه على وجهه وجعله خليفة في عبادته وبلاده يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا فيقدم عليه ترجيحاً لذته وغير ملزمة إلى نهي ربه ولا منزجربوعبده هذا معلوم القبح بالضرورة (وسادسها) أنه لو صدرت المعصية من الأنبياء كانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها ولا مستحقاً للعن والعن لقوله لا لعنة الله على الظالمين وأجعت الأمة على أن أحد من الأنبياء لم يكن مستحقاً للعن ولا للعذاب فثبت أنه ما صدرت المعصية عنه (وسابعها) أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله فلم يطعوه ولم يخلوا تحت قوله أنا أمرت الناس بالبر وتنبون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون وقال وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه فإلى بلقي بواحد من وعاظ الأمة كيف يجوز أن ينسب إلى الأنبياء عليهم السلام (وثامنها) قوله تعالى أنهم كانوا يسارعون في الحسرات ولفظ الحسرات للعموم فيمتسأل الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي فثبت أن الأنبياء كانوا أهلياً لكل ما ينبغي فعله وتاركين كل ما ينبغي تركه وذلك ينافي صدور الذنب عنهم (وتاسعها) قوله تعالى وأنهم عندنا من المصطفين

الاخبار وهذا يتناول جميع الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلان من المصطفين الاخبار
 الا في القلة القليلة والاستثناء يخرج من الكلام ما لولا له دخل تحته فثبت انهم كانوا اخبارا في كل
 الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وقال الله يظني من الملائكة رسلا ومن الناس ان الله اصطفى آدم
 ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقال في ابراهيم ولقد اصطفينا في الدنيا وقال في موسى اني
 اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال واذكر عبادنا ابراهيم واسحاق ويعقوب اولي الايدي
 والابصار انا اخلاصناهم بخاصة ذكرى الدار وانهم عندنا من المصطفين الاخبار فكل هذه الايات دالة
 على كونهم موصوفين بالاصطفاء والنبوة وذلك ينافي صدور الذنب عنهم (وعاشرها) انه تعالى حكى عن
 ابيليس قوله فبعضت لك لاغوينهم اجمعين الاعباد لك منهم المخلصين فاستثنى من جملة من يغوينهم المخلصين
 وهم الانبياء عليهم السلام قال تعالى في صفة ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخلاصناهم بخاصة ذكرى الدار
 وقال في يوسف انه من عبادنا المخلصين واذا ثبت وجوب العصمة في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل
 لانه لا قائل بالفرق (الحادية عشر) قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابيليس طنبه فاتبعوه الا فر يقامن
 المؤمنين فاولئك الذين ما تبعوه ووجب ان يقال انه ما صدر الذنب عنهم ولا فقد كانوا متبعين له واذا ثبت
 في ذلك الفريق انهم ما اذنبوا فذلك الفريق اما الانبياء او غيرهم فان كانوا هم الانبياء فقد ثبت في النبي انه
 لا يذنب وان كانوا غير الانبياء فلو ثبت في الانبياء انهم اذنبوا لكانوا اقل درجة عند الله من ذلك الفريق
 فيكون غير النبي افضل من النبي وذلك باطل بالاتفاق فثبت ان الذنب ما صدر عنهم (الثانية عشر) انه
 تعالى قسم الخلق قسمين فقال اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الظالمون وقال في الصنف
 الاخر اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ولا شك ان حزب الشيطان هو الذي يفعل مايرضيه
 الشيطان والذي يرضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصى الله تعالى كان من حزب الشيطان فلو صدرت
 المعصية من الرسول لصدق عليه انه من حزب الشيطان ولصدق عليه انه من الظالمين ولصدق على زهاد
 الامة انهم من حزب الله انهم من المفلحين بخلاف ذلك الواحد من الامة افضل بكثير عند الله من
 ذلك الرسول وهذا لا يقوله مسلم (الثالث عشر) ان الرسول افضل من الملاك فوجب ان لا يصدر الذنب من
 الرسول وانما قلنا انه افضل لقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ووجه
 الاستدلال به قد تقدم في مسئلة فضل الملاك على البشر وانما قلنا انه لما كان كذلك وجب ان لا يصدر الذنب عن
 الرسول لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال لا يسبقونه بالقول وقال لا يصرون الله ما امرهم ويفعلون
 ما يؤمرون فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه افضل من الملاك لقوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا
 وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار (الرابع عشر) روى ان خزيمة بن ماثب شهد
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لي فقال يا رسول
 الله اني اصدقك على الوحي النازل عليك من فوق سبع سموات افلا اصدقك في هذا القدر فصدق رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وسماء بنى الشهادتين ولو كانت المعصية جائزة على الانبياء لما جازت تلك الشهادة (الخامس
 عشر) قال في حق ابراهيم عليه السلام اني جاءك للناس اماما والامام من يؤتم به فوجب على كل الناس
 ان ياتوا به فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم ان ياتوا به في ذلك الذنب وذلك يفضي الى التناقض
 (السادس عشر) قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين والمراد به هذا العهد اما عهد النبوة او عهد الامامة فان كان
 المراد عهد النبوة وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين وان كان المراد عهد الامامة وجب ان لا تثبت الامامة
 للظالمين واذا لم تثبت الامامة للظالمين وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم
 به ويقتدى به والا ينعى على جميع التقديرات تدل على ان النبي لا يكون مذنباً اما المخالف فقد عصى في كل
 واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها بايات ونصن تشير الى معاقدها ونحيل بالاستقصاء على ما سياتي
 في هذا النفس بران شاء الله تعالى اما الايات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد فتلاثة (اولها) تمسكوا

في الطعن في اعتقاد آدم عليه السلام بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها اليسكن
 اليه الى آخر الآية قالوا لا شك ان النفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حواء فهذه الكتابان
 بأمرها عائدة اليه ما فقوله جعله لشركا فبما آتاها ما فقهنا الى الله عما يشركون يقتضي صدور الشرك عنهم
 والجواب لان سلم ان النفس الواحدة هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول الخطاب لقريش وهم آل
 قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها فلما آتاها ما فقهنا ما طلبا من
 الولد الصالح سميا أولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والصغير في يشركون
 لهما ولا عقابهما فهذا الجواب هو المقصد (وثانيها) قالوا ان ابراهيم عليه السلام لم يكن عالما بالله
 ولا باليوم الآخر أما الاقول فلانه قال في الكواكب هذاري وأما الثاني فقوله أرني كيف يحيي الموتى
 قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطهثن علي والجواب أما قوله هذاري فهو واستفهام على سبيل الإنكار وأما
 قوله ولكن ليطهثن علي فلما أراد أنه ليس الخبير كما عاينة (وثالثها) تمسكوا بقوله تعالى فان كنت في شك مما
 أنزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من المعترين فذات
 الآية على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان في شك مما أوحى اليه والجواب ان القاب في دار الدنيا لا ينقل
 عن الأفكار المستعقبة للشبهات الا انه عليه الصلاة والسلام كان يزيلها بالدلائل أما الآيات التي تمسكوا
 بها في باب التبليغ فثلاثة (أحدها) قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل
 على وقوع النسيان في الوحي الجواب ليس النسيان عن النسيان الذي هو ضد الذكر لان ذلك غير داخل
 في الوسخ بل عن النسيان بمعنى الترك فحمله على ترك الاولى (وثانيها) قوله وما أرسلنا من قبلك من رسول
 ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في امنيته والكلام عليه مذكور في سورة الحج على الاستعصا
 (وثالثها) قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارضى من رسول فانه يسلك من بين
 يديه ومن خلفه رصدا يعلم ان قد أبلغوا رسالات ربهم قالوا فلا خوف من وقوع الخطأ في تبليغ الوحي
 من جهة الانبياء لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة والجواب لم لا يجوز أن تكون الفائدة
 أن يدفع ذلك الرصد الشياطين عن لقاء الوسوسة أما الآيات التي تمسكوا بها في الغيب فثلاثة (أحدها)
 قوله وداود وسليمان اذ يمحصان في المحرث وقد تكلمنا عليه في سورة الانبياء (وثانيها) قوله في أسارى بدر
 حين فاداهم النبي صلى الله عليه وسلم ما كان انبي أن تكون له أسرى حتى ينحن في الارض فلولا انه أخطأ
 في هذه الحكومة والامعاء وتب (وثالثها) قوله تعالى عفا الله عنك لم أذن لهم والجواب عن الكل
 انما نحمله على ترك الاولى أما الآيات التي تمسكوا بها في الافعال فكثيرة (أولها) قصة آدم عليه السلام
 تمسكوا بها من سبعة أوجه (الاول) انه كان عاصيا والعاصي لابد وأن يكون صاحب الكبيرة وانما قلنا
 انه كان عاصيا بقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وانما قلنا ان العاصي صاحب الكبيرة لوجهين (الاول)
 ان النص يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم فلامعنى اصحاب الكبيرة
 الا ذلك (الثاني) ان العاصي اسم ذم فوجب أن لا يتناول الاصحاب الكبيرة (الوجه الثاني)
 في التمسك بقصة آدم انه كان غاويا لقوله تعالى فغوى والغى ضد الرشد لقوله تعالى قد تبين الرشدين الغي
 بفعل الغي مقابلا للرشد (الوجه الثالث) انه تائب والتائب مذهب انما قلنا انه تائب لقوله تعالى فلقى آدم
 من ربه كلمات فتاب عليه وقال ثم اجتباه ربه فتاب عليه وانما قلنا التائب مذهب لان التائب هو التادم على
 فعل الذنب والتادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذهب بالكذب
 وان صدق فيه فهو الماطوب (الوجه الرابع) انه ارتكب المنهي عنه في قوله ألم أنهيكم عن تلك الشجرة
 ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه عين الذنب (الوجه الخامس) سماء ظالماني قوله فتكونان
 الظالمين وهو سمى نفسه ظالماني قوله ربنا ظلمنا أنفسنا وظالمنا لغيرنا فاعلمنا الله على الظالمين
 ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة (الوجه السادس) انه اعترف بأنه لولا مغفرة الله اياه والالكان

خامس في قوله وان لم تغفر لنا ورحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة
 (وسايعها) انه اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزاء على ما تقدم عليه من طاعة الشيطان
 وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا ب ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه قاعلا
 للكبيرة لكن مجموعها الاشك في كونه قاعلا في الدلالة عليه ويجوز ان يكون كل واحد من هذه الوجوه
 وان لم يدل على الشيء لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشيء والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا
 ان نقول كلامكم انما يتيم لو انتم بالدلالة على ان ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال ان
 آدم عليه السلام حال ما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيا ثم بعد ذلك صار نبيا ونحن قد بينا انه لا دليل على
 هذا المقام وأما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسيأتي ان شاء الله تعالى عند
 الكلام في نفسه سير كل واحد من هذه الآيات ولذا كررنا هنا كيفية تلك الزلة ليطهر مراد الله تعالى من قوله
 فأزاهما الشيطان فقول لنفرض انه صدر ذلك الفعل عن آدم عليه السلام بعد النبوة فاقدمه على ذلك
 الفعل اما ان يكون حال كونه ناسيا أو حال كونه ذا كرا (أما الاول) وهو انه فعله ناسيا فهو قول طائفة من
 المتكلمين واحتملوا عليه بقوله تعالى فأنسى ولم يجهله عروما ومثله بالصائم فيستغل بأمر يستغفره ويغلب
 عليه فيصير ساهيا عن الصوم وبأكل في أثناء ذلك السهو عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين (الاول) ان
 قوله تعالى ما نهاكم اكلمر يكلم عن هذه الشجرة الآن تكونا ملكين وقوله وقاسمهما اني لكان الناصحين يدل
 على انه ما نسي النهي حال الاقدام وروى عن ابن عباس ما يدل على ان آدم تعدد لانه قال لما آكلها
 فبذت لها مساواتهم اخرج آدم فتملق به شجرة من شجر الجنة فبسته فناداه الله تعالى أفرار مني فقال بل
 حياء منك فقال له أما كان فيما نخعتك من الجنة منذ وحة عما حرمت عليك قال بلى يا رب ولني وعزتك
 ما كنت أرى ان أحدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي لا هبطتك منها ثم لا تنال العيش الا كذا (الثاني)
 وهو انه لو كان ناسيا لما عتب على ذلك الفعل اما من حيث العقل فلان الناسي غير قادر على الفعل فلا
 يكون مكافاه لقوله لا يكاف الله نفسه الا وسعها واملأ من حيث النقل فلقوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم
 عن ثلاث فلما عتب عليه دل على ان ذلك لم يكن على سبيل النسيان لانا نقول (أما الجواب عن الاول) فهو
 اننا انسلم ان آدم وحواة قبلنا من ابليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لانهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في
 ذلك التصديق أعظم من أكل الشجرة لان ابليس لما قال لها ما نهاكم اكلمر يكلم عن هذه الشجرة الآن تكونا ملكين
 أو تكونان من الخالدين فقد ألقى اليهما سوء الظن بالله ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضا بحكمه والى أن
 يعتقد فيه كون ابليس ناصحا لهما وان الرب تعالى قد غشهما ولا شك ان هذه الاشياء أعظم من أكل الشجرة
 فوجب أن تكون المعاتبية في ذلك أشد وأيضاً كان آدم عليه السلام عالما بترك ابليس عن السجود وكونه
 بغضاله وحاسد له على ما أتاه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل أن يقبل قول عدو مع هذا القرائن
 وليس في الآية انهم ما أقدموا على ذلك الفعل عند ذلك الكلام أو بعده ويدل على ان آدم كان عالما بعد اوته قوله
 تعالى ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى وأما ما روى عن ابن عباس فهو أثر مروى
 بالاحاد فكيف يعارض القرآن (وأما الجواب عن الثاني) فهو ان العتاب اغنا حصل على ترك التصفق من
 أسباب النسيان وهذا الضرب من السهو وموضوع عن المسلمين وقد كان يجوز ان يؤاخذوا به وليس
 بموضوع عن الانبياء اعظم خطرتهم ومثله بقوله يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ثم قال من يأت منكن
 بفا حشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال عليه الصلاة والسلام أشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء
 ثم الامثل فالامثل وقال أيضا اني أوعك كياؤك الرجلان منكم فان قيل كيف يجوز ان يؤثر عظم حالهم
 وعلمو منزلاتهم في حصول شرف في تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا أما سمعت ان جسدات الابرار سيئات المقربين
 ولقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره فهذا في تقرير انه صدر
 ذلك عن آدم عليه السلام على جهة السهو والنسيان ورأيت في بعض التفاسير ان حواء سقته الخمر حتى سكر

ثم في أثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس به بعد لانه عليه الصلاة والسلام كان مأذونا له في تناول كل الاشياء
سوى تلك الشجرة فاذا جلت الشجرة على البركان مأذونا في تناول الخمر ولقائل أن يقول ان شجر الجنة لا يسكر
لقوله تعالى في صفة شجر الجنة لانه يقول (أما القول الثاني) وهو انه عليه السلام فعله عامدا فلهنا أربعة
أقوال (أحدها) ان ذلك النهي كان نهيا تنزيهيا لا نهيا تحريميا وقد تقدم الكلام في هذا القول وعلمته (الثاني)
انه كان ذلك عمدا من آدم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع ان آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت نبيا وقد
عرفت فساد هذا القول (الثالث) انه عليه السلام فعله عمدا لكن كان معه من الوجع والفرح والاشفاق
ما صير ذلك في حكم الصغيرة وهذا القول أيضا باطل بالدلائل المتقدمة لان المتقدم على ترك الواجب أو فعل
المنهي عمدا وان فعله مع الظروف الا انه يكون مع ذلك عاميا مستحقا للعن والذم والخلو في النار ولا يصح
وصف الانبياء عليهم السلام بذلك ولانه تعالى وصفه بالنسيان في قوله فنبسى ولم نجد له عزما وذلك ينافي
العمدية (القول الرابع) وهو اختيارنا كثيرا معتزلة انه عليه السلام أقدم على الاكل بسبب اجتهاد خاطيه
وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة يان الاجتهاد الخطأ انه لما قيل له ولا تقربا هذه الشجرة فلفظ هذه قد يشار به
الى الشخص وقد يشار به الى النوع وروى انه عليه السلام أخذ جريرا وذهبا بيده وقال هذان حل لانا
أمتي حرام على ذكورهم وأراد به نوعه ما وروى انه عليه السلام توضأ مرة ثمرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله
الصلاة الا به وأراد نوعه فلا يصح مع آدم عليه السلام قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة ظن ان النهي انما يناول تلك
الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطئا في ذلك الاجتهاد لان مراد
الله تعالى من كلمة هذه كان النوع لا الشخص والاجتهاد في القروع اذا كان خطأ لا يوجب استحقات العقاب
واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا فان قيل الكلام على هذا القول من وجوه (أحدها)
ان كلمة هذا في أصل اللغة للإشارة الى الشيء الحاضر والشيء الحاضر لا يكون الاشياء معينة فكلمة
هذا في أصل اللغة للإشارة الى الشيء المعين فاما أن يراد بها الإشارة الى النوع فذلك على خلاف الأصل
وأضاه لانه تعالى لا يجوز الإشارة عليه فوجب أن يكون قد أمر بعض الملائكة بالإشارة الى ذلك الشخص
فكان ما عدا ما خارجا عن النهي لاحتمال اذ اثبت هذا فقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فأدم
عليه السلام لما حمل لفظ هذا على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمل على النوع واعلم ان هذا
الكلام متايد بأمرين آخرين (أحدهما) ان قوله وكلامها رغدا حيث شئت ما أفاد الاذن في تناول كل
ما في الجنة الا ما خصه الدليل (والثاني) ان العقل يقتضي حل الاتقاع بجميع المنافع الا ما خصه
الدليل والدليل المخصص لم يدل الا على ذلك المعين فثبت ان آدم عليه السلام كان مأذونا له في الاتقاع
بساير الاشجار واذا ثبت هذا امتنع أن يستحق بسبب هذا عتابا وأن يحكم عليه بكونه مخطئا فثبت ان حمل
القصة على هذا الوجه يوجب أن يحكم عليه بأنه كان مخطئا لا مخطئا او اذا كان كذلك ثبت فساد هذا
التأويل (الوجه الثاني) في الاعتراض على هذا التأويل ان لفظ هذا متردد بين الشخص والنوع
واكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على ان المراد منه النوع دون الشخص أو ما فعل ذلك فان كان
الاول فاما أن يقال ان آدم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان فحينئذ يكون قد أتى بالذنب وان لم يقصر
في معرفته بل عرفه فقد عرف حينئذ ان المراد هو النوع فاقدامه على تناول من شجرة من ذلك النوع يكون
اقداما على الذنب قصدا (الوجه الثالث) ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاجتهاد اقدم
على العمل بالظن وذلك انما يجوز في حق من لا يتكسب العلم أما الانبياء فانهم قادرون على
تحصيل اليقين فوجب أن لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز
عقلا وشرعا واذا ثبت ذلك ثبت ان الاقدام على الاجتهاد معصية (الوجه الرابع) هذه المسئلة اما أن
تكون من المسائل القطعية أو الظنية فان كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا وحينئذ يعود الاشكال
وان كانت من الظنيات فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلا وان قلنا المصيب فيها واحد

والخطي فيها مذكور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سبباً لان زرع عن آدم عليه السلام لسانه
وأخرج من الجنة وأهبط الى الارض (والجواب عن الاول) ان لفظ هذا وان كان في الاصل للاشارة الى
الشخص لكنه قد يستعمل في الاشارة الى النوع كما تقدم بيانه وأنه سبحانه وتعالى كان قد قرن به مادل على ان
المراد هو النوع (والجواب عن الثاني) هو أن آدم عليه السلام لعلة قصر في معرفة ذلك الدليل لانه ظن أنه
لا يلزمه ذلك في الحال أو يقال انه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهى الله تعالى عن عين الشجرة فلما طالت
المدة غفل عنه لان في الخبر أن آدم عليه السلام بقي في الجنة الدهر الطويل ثم أخرج (والجواب عن الثالث)
انه لا حاجة لهم الى اثبات أن الانبياء عليهم السلام تمسكوا بالاجتهاد فانما بينا أنه عليه السلام قصر في معرفة
تلك الدلالة وأنه كان قد عرفها لكنه قد نسيتها وهو المراد من قوله تعالى فسي و لم تجد له عزيمة (والجواب
عن الرابع) يمكن أن يقال كانت الدلالة قطعية الا انه عليه السلام لما نهى ما صار للسيان عذراً في أن لا يصير
الذنب كبيراً أو يقال كانت ظنية الا انه ترتب عليها من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لان ذلك
يجوز أن يختلف باختلاف الاختصاص وكما أن الرسول عليه السلام مخصوص بامور كثيرة في باب التشديدات
والتعصبات بما لم يثبت في حق لاته فكذلك ههنا واعلم أنه يمكن أن يقال في المسألة وجه آخر وهو أنه تعالى
لما قال ولا تقربا هذه الشجرة ونهاهم ما عاقلن آدم عليه السلام أنه يجوز لكل واحد منهم ما وحده أن يقرب
من الشجرة وأن يتناول منها لان قوله ولا تقربا ينهي لهم ما على الجمع ولا يلزم من حصول النهي في حال الاجتماع
حصوله حال الانفراد فاعل الخطأ في هذا الاجتهاد انما وقع من هذا الوجه فهذا ما يقال في هذا الباب
والله أعلم (المسئلة الثانية) اخلفوا في أنه كيف تمكن ابليس من وسوسة آدم عليه السلام مع ان ابليس كان
خارج الجنة و آدم كان في الجنة وذكروا فيه وجوهاً (احدها) قول القصاص وهو الذي روي
عن وهب بن منبه الباقى والسدى عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره أنه لما أراد ابليس أن يدخل الجنة
منعته المخرجة فأتى الحية وهي دابة لها أربع قوائم كلها الخفية وهي كاحسن الدواب بعدما عرض نفسه
على سائر الحيوانات فاقبل واحد منها فابتغته الحية وأدخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة
خرج ابليس من فها واشتغل بالوسوسة فلا حرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشي على بطنها
وجعل رزقها في التراب وعدو البني آدم واعلم أن هذا وامثاله مما يجب أن لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر
على الدخول في فم الحية فلم يقدر على أن يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة ولانه لما فعل ذلك بالحية فلم عوقبت
الحية مع انها ليست بعاقلة ولا مكافئة (وثانيها) أن ابليس دخل الجنة في صورة دابة وهذا القول أقل قسداً
من الاول (وثالثها) قال بعض أهل الاصول ان آدم وحواء عليهما السلام لعلهما انما كانا يخرجان الى باب الجنة
وابليس كان يقرب من الباب ويوسوس اليهما (ورابعها) وهو قول الحسن ان ابليس كان في الارض وأوصل
الوسوسة اليهما في الجنة قال بعضهم هذا بعيد لان الوسوسة كلام خفي والكلام الخفي لا يمكنه ايضاً
من الارض الى السماء واختلفوا من وجه آخر وهو أن ابليس هل يأمُر خطايبهم ما ويقال انه أوصل الوسوسة
اليهم ما على لسان بعض اتباعه (حجة القول الاول) قوله تعالى وقامه ما الى مكان الناحيتين وذلك يقتضي
المشافهة وكذا قوله فدلاهم بغرور (وحجة القول الثاني) أن آدم وحواء عليهما السلام كانا يعرفانه
ويعرفان ما عنده من الحسد والعداوة فيستحيل في العادة أن يقبل قوله وان يلتفتا اليه فلا بد وان يكون
المباشر للوسوسة من بعض اتباع ابليس بقي ههنا سوالان (السؤال الاول) ان الله تعالى قد أضاف
هذا الازلال الى ابليس فلم عاتبهما على ذلك الفعل قلنا معنى قوله فازلهما انهما عند وسوسته أتيا بذلك الفعل
فاضيف ذلك الى ابليس كما في قوله تعالى فلم يزداهم دعاءي الا فراراً فقال تعالى حاكياً عن ابليس وما كان لي
عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي هذا ما قاله المعتزلة والتحقيق في هذه الاضافة ما قررناه من ارا
ان الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوي يستحيل أن يصير مصدر الاحد هذين الامرين الا
عند انضمام الداعي اليه والداعي عبارة في حق العبد عن علم او ظن أو اعتقاد يكون الفعل مشتملاً على مصلحة

فاذا حصل ذلك العلم أو الظن بسبب شبهة عليه كان الفعل مضافا الى ذلك المنبه لما لا جله صار الفاعل
 بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى انضاف الفعل ههنا الى الوسوسة وما أحسن ما قال بعض العارفين ان زلة
 آدم عليه السلام هب انما كانت بسبب وسوسة ابليس فعصية ابليس حصلت بوسوسة من وهذا يبينك على انه
 ما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل وان الداعي وان ترتب بعضها على بعض فلا بد من اتهام الى ما يخلفه الله
 تعالى ابتداء وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله ان هي الاقتتلت فضلها من تشاء وتمدي من
 تشاء (السؤال الثاني) كيف كانت تلك الوسوسة (الجواب) انها هي التي حكى الله تعالى عنها في قوله
 ما منها كاريكم عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين أو تكونا من الخاديين فلم يقبل ذلك منه فلما ليس من
 ذلك عدل الى العين على ما قال وقاسمهما الى ليلتين فليست فاه أيضا والظاهر انه بعد ذلك عدل
 الى شيء آخر وهو انه شغلها باستيفاء الذات المباحة حتى صار امتعزقين فيه فحصل بسبب استعزاقهما فيه
 نسيان النسي فعند ذلك حصل ما حصل والله أعلم بحقا في الامور كيف كانت أما قوله تعالى وقتلنا اهبوطا فقيه
 مسائل (المسئلة الاولى) من قال ان جنة آدم كانت في السماء فسر الهبوط بانزول من العلو الى السفلى ومن
 قال انما كانت في الارض فسر به التحول من موضع الى غيره كقوله اهبوطا ومصر (المسئلة الثانية) اختلفوا
 في الخاطمين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على ان آدم وحواء عليهما السلام كانا مخاطبين به وذكر وافي وجوها
 (الاول) وهو قول الاكثرين ان ابليس داخل فيه أيضا قالوا لان ابليس قد جرى ذكره في قوله فأزلهما
 الشيطان عنها أي فأزلهما وقتلها هما اهبوطا وأما قوله تعالى بعضكم لبعض عدو فهذا تعريف لا آدم وحواء
 عليهما السلام ان ابليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الاكل من الشجرة فقال فقلنا يا آدم ان
 هذا عدوك ولزوجه فلا يخرج منكما من الجنة فتشقى فان قيل ان ابليس لما أخرج من السجود صار كافرا واخرج
 من الجنة وقبل له اخرج منها فيكون لك أن تتكبر فيها وقال أيضا اخرج منها فانك رجيم وانما اهبوطا منها
 لاجل تكبيره فزلة آدم عليه السلام انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم أمر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل
 هبوط ابليس قبل ذلك كيف يكون قوله اهبوطا امتنا ولا له قلنا ان الله تعالى لما اهبوطه الى الارض فلعله
 عاد الى السماء مرة اخرى لاجل أن يوسوس الى آدم وحواء فحين كان آدم وحواء في الجنة قال الله تعالى لهما
 اهبطا فلما اخرج من الجنة واجتمع ابليس معهم ما خارج الجنة أمر الكل فقال اهبوطوا ومن الناس من قال
 ليس معنى قوله اهبوطا انه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم على حدة في وقت (الوجه
 الثاني) أن المراد آدم وحواء والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع أن المكافين هم الملائكة والجن والانس
 واقتل أن يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم جمع من المكافين على ما قال تعالى
 كل قد علم صلاته وتسيجه وقال سليمان لله هد لا عذبه عذابا شديدا (الثالث) المراد آدم وحواء وذريتهما
 لانهم لما كانوا أصل الانس جعلوا كأنهم الانس كلهم والدليل عليه قوله اهبوطوا جميعا بعضكم لبعض عدو
 ويدل عليه أيضا قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك
 أصحاب النار هم فيها خالدون وهذا حكمهم بعم الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادي
 والبغاض وتضليل بعضهم لبعض واعلم أن هذا القول ضعيف لان الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت
 فكيف يتنسأوا لهم الخطاب اما من زعم ان أقل الجمع اثنان فالسؤال زائل على قوله (المسئلة الثالثة)
 اختلفوا في أن قوله اهبوطا أمر أو إباحة والاشبه انه أمر لان فيه مشقة شديدة لان مفارقة ما كانا فيه
 من الجنة الى موضع لا تحصل المعيشة فيه الا بالمشقة والسكد من أشق التكالييف واذا ثبت هذا بطل ما يظن
 ان ذلك عقوبة لان التشديد في التكليف سبب للثواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم فان
 قيل أليس تقولون في الحدود وكثير من الكفارات انها عقوبات وان كانت من باب التكالييف قلنا أما
 الحدود فهي واقعة بالحدود من فعل الغير فيجوز أن تكون عقابا اذا كان الرجل مصر أو أما الكفارات فانما
 يقال في بعضها انه يجري مجرى العقوبات لانه لا تثبت الا مع الماثم فاما أن تكون عقوبة مع كونها

تعرضت للثواب العظيم فلا (المسئلة الرابعة) ان قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو أمر بالهبوط وليس أمر بالعداوة لان عداوة ابليس لا دم وجوء عليهم ما السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود واختداعه اياهم ما حتى أخرجهما من الجنة وعداوة لذريتهم ما بالقضاء الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية ونشئ من ذلك لا يجوز أن يكون مأمورا به فأمّا عداوة آدم لابليس فانما مأمور به بالقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدو وقال تعالى يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبو بكر من الجنة اذا ثبت هذا ظهر ان المراد من الآية اهبطوا من السماء وأنتم بعضكم لبعض عدو (المسئلة الخامسة) المستقرة قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى الى ربك يومئذ المستقرة وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وقال تعالى فيه مستقروا ومستودع اذا عرفت هذا فتقول الاكثرون حملوا قوله تعالى ولكم في الارض مستقر على المكان والمعنى انها مستقرة كما حالي الحياة والموت وروى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال المستقرة هو القبر أي قبوركم تكونون فيها والاول أولى لانه تعالى قدر المتاع وذلك لا يليق الابطال الحياة ولانه تعالى خاطبهم بذلك عند الاهبطا وذلك يقتضي حال الحياة واعلم انه تعالى قال في سورة الاعراف في هذه القصة قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقرة ومتاع الى حين قال فيها يتحيون وفيها تموتون وفيها تخرجون فيجوز أن يكون قوله فيها يتحيون الى آخر الكلام بيان لقوله لكم في الارض مستقرة ومتاع الى حين ويجوز أن يكون زيادة على الاول (المسئلة السادسة) اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم على انه اسم للزمان والاولى أن يراد به الممتد من الزمان لان الرجل يقول صاحبه ما رأيتك منذ حين اذا بعدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة فلما كانت أعمار الناس طويلة وأجالهم عن أوائل حدودهم متباعدة جاز أن يقول ومتاع الى حين (المسئلة السابعة) اعلم ان في هذه الآيات تحذيرا عظيما عن كل المعاصي من وجوه (أحدها) ان من تصور ما جرى على آدم عليه السلام بسبب اقdamه على هذه الرلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال الشاعر

باناظر ابرو نو بعيني راقدا * ومشاهدا للامر غير مشاهد

تصل الذنوب الى الذنوب وترتجي * درك الجنان وينيل فوز العابد

أنسيت ان الله أخرج آدم * منها الى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلي انه قال كما قوم من أهل الجنة فسبنا ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الهمة والحزن حتى نرذ الى الدار التي أخرجنها منها (وثانيها) التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص عن فتادة في قوله تعالى أجي واستكبر قال حسد عدو الله ابليس آدم على ما أعطاه الله من الكرامة فقال أنا ناري وهذا طيني ثم ألقى الحرص في قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهي عنه ثم ألقى الحسد في قلب قاييل حتى قتل هابيل (وثالثها) انه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وابليس وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر * قوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم) فمما سائل (المسئلة الاولى) قال القفال أصل التلقى هو التعرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للنهي الجاء في موضع موضع القبول والاخذ قال الله تعالى وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم أي تلقته ويقال تلقينا الحاج أي استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان أي أخذتها منه واذا كان هذا أصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فتلقا الى كل واحد صاحبه فأضيف الاجتماع اليهم ما ماصح أن يشتركا في الوصف بذلك فيقال كل ما تلقيته فقد تلقاك بخازن يقال تلقى آدم كلمات أي أخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز أن يقال تلقى كلمات بالرفع على معنى جاءته عن الله كلمات ومثله قوله لا ينال عهدى الظالمين وفي قراءة ابن مسعود الظالمون (المسئلة الثانية) اعلم انه لا يجوز أن يكون المراد ان الله تعالى عرفه حقيقة التوبة لان المكلف لا بد أن يعرف ماهية التوبة فيتمكن بفعلها من تدارك الذنوب وعيها عن غيرها فافضل عن الانبياء عليهم السلام بل يجب حمله على أحد أمور (أحدها) التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار آدم عليه السلام

عند ذلك من التائبين المذنبين (وثانيها) انه تعالى عزفه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى ان
من اذنب ذنباً صغيراً او كبيراً ثم ندم على ما صنع وعزم على أن لا يعود فاني أتوب عليه قال الله تعالى فلتلق آدم
من ربه هذه الكلمات أى أخذها وقبلها وعمل بها (وثالثها) انه تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك
من الدواعي القوية الى التوبة (ورابعها) انه تعالى علمه كلاً ما لوحصت التوبة معه لكان ذلك سبباً لكمال
حال التوبة (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان تلك الكلمات ما هي فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس
ان آدم عليه السلام قال يا رب ألم تخافني يديك بلا واسطة قال بلى قال يا رب ألم تنفخ في من روحك قال بلى
قال ألم تدعني في جنتك قال بلى قال يا رب ألم تسبق رجلك غضبك قال بلى قال يا رب ان تبت وأصلحت
تردني الى الجنة قال بلى فهو قوله فلتلق آدم من ربه كلمات وزاد السدي فيه يا رب هل كنت كذبت على ذنبا قال
نعم (وثانيها) قال الضحى أئبت ابن عباس فقلت ما الكلمات التي تاتي آدم من ربه قال علم الله آدم وجواه
أمر الحج فجاوهي الكلمات التي تقال في الحج فلما فرغوا من الحج أوحى الله تعالى اليهم ما باني قبلت توبتك كما
(وثالثها) قال مجاهد وقتادة في احدي الروايتين عنهما هي قوله ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا
لنكونن من الخاسرين (ورابعها) قال سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم انها قوله لا اله الا انت
سبحانك وبحمدك عملت سوء وظلمت نفسي فاغفر لي انك انت خير الراحمين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوء وظلمت
نفسى فتاب على انك انت التواب الرحيم (وخامسها) قالت عائشة لما أراد الله تعالى أن يتوب على آدم طاف
بالبيت سبعة ايام وبيت يومه مذروبة حراء فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال اللهم انك تعلم سرى وعلايتي
فاقبل معذرتي وتعلم حاجتي فأعطني سؤلي وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنوبي اللهم اني أسألك ايماناً يا ناسر
قائى وبقيناً صادقا حتى أعلم انه ان يصيبني الا ما ~~يكتب~~ لي ورضيت بما قسمت لي فأوحى الله تعالى الى آدم
يا آدم قد غفرت لك ذنبك وان يأتيك أحد من ذريتك فيدعوك فبهذا الدعاء الذى دعوتني به لا تغفرت ذنبه
وكشفت همومه وغموه ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريد ها (المسئلة الرابعة) قال
الغزالي رحمه الله التوبة تحقق من ثلاثة أمور مرتبة علم وحال وعمل فالعلم أول والحال ثان والعمل
ثالث والاول موجب للثاني والثاني موجب للثالث ايجاباً اقتضاه سنة الله في الملك والمملك كون
اما العلم فهو معرفة ما في الذنب من الضرور ~~يكون~~ وجوباً بين العبد ورحمة الرب فاذا عرف ذلك معرفة
محققة حصل من هذه المعرفة تألم القلب بسبب قواات المحبوب فان القلب مهمما مشغور بقواات المحبوب تألم فاذا
كان قوااته يفعل من جهته تأسف بسبب قواات المحبوب على الفعل الذى كان سبباً لذلك القواات فسمي ذلك
التأسف ندماً ثم ان ذلك التألم اذا تأكد حصلت منه ارادة جازمة ولهاتعلق بالحال وبالمستقبل وبالماضى
اماتعلقها بالحال فترك الذنب الذى كان ملائماً له واما بالمستقبل فاعزم على ترك ذلك الفعل الموقوف
للمحبيب الى آخر العلم واما بالماضى فبتلا في ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلاً للجبر فالعلم هو الاول وهو
مطلع هذه الخبرات وأعني به اليقين التام بأن هذه الذنوب مسمومة مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب
نار الندم فينألم به القلب حيث أبصر باشراف نور الايمان انه صار محجوباً عن محبوبه كمن بشرق عليه نور
الشمس وقد كان في ظلمة فيقطع النور عليه بانقشاع السحاب فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك فقتل
نيران الحب في قلبه فتنبعث من تلك النيران ارادته لالتهاض للنداء فاعلم والندم والقصد المتعلق بالترك
في الحال والاستقبال والتلافي للماضى ثلاثة معان مترتبة في الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها
وكثيراً ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم السابق كاقدمه والترك كالآخرة والتابع
المتأخر وهذا الاعتبار قال عليه السلام الندم توبة اذ لا ينفعك الندم عن علم أوجهه وعن عزم يتبعه فيكون
الندم محفوفاً بطريقه أعني مفزعه وثمرته فهذا هو الذى نلصقه الشيخ الغزالي في حقيقة التوبة وهو كلام حسن
وقال القفال لا بد في التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على أن لا يعود الى مثله

ومن الاشتقاق فيما بين ذلك كله أما الله لا بد من الترتل فلانه لو لم يترك المكان فاعلاله فلا يكون ثابتا وأما الندم
فلانه لو لم يندم لكان راضيه بكونه فاعلاله والراضى بالشئ قد يقبله والفاعل للشئ لا يكون ثابتا عنه وأما
العزم على أن لا يعود الى مثله فلان فعله معصية والعزم على المعصية معصية وأما الاشتقاق فلانه مأثور
بالتوبة ولا سبيل له الى القطع بأنه أتى بالتوبة كإلزامه فيكون حائفا ولهذا قال تعالى يحذر الآخرة ويرجو رحمة
ربه وقال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا واعلم ان كلام الغزالي رحمه الله آيين وأدخل
في التحقيق الا انه يتوجه عليه اشكال وهو ان العلم ~~بكون~~ الفعل الفلاني ضار رافع العلم بأن ذلك الفعل
صدر منه يوجب تالم القلب وذلك التألم يوجب ارادة الترتل في الحال والاستقبال واردة فلا في ما حصل
منه في الماضي واذا كان بعض هذه الاشياء مرتبطا على البعض ترتبا ضروريا لم يكن ذلك داخلا تحت قدرته
فاستحال أن يكون مأثورا به والحاصل ان الداخل في الوسخ ليس الانحصار العلم فأما معاده فليس
لاختيار اليه سبيل ~~لكن~~ لغايل أن يقول تخصيص العلم ليس أيضا في الوسخ لان تخصيص العلم ببعض
المجهولات لا يمكن الا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول فكل العلوم الحاضرة المتوصل بها الى
اكتساب ذلك المجهول اما أن تكون مستلزما للعلم بذلك المجهول أو لم تكن مستلزما فان كان الاول كان ترتب
المتوصل اليه على المتوصل به ضروريا فلا يكون ذلك داخلا في القدرة والاختيار وان كان الثاني لم يكن
استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لان المقدمات القرينية لا بد وأن تكون بحال يلزم
من تسليمها في الذهن تسليم المطلوب فاذا لم تكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة فان قيل
لم لا يجوز أن يقال تلك المقدمات وان كانت حاضرة في الذهن الا ان كيفية التوصل بها الى تلك النتيجة غير
حاضرة في الذهن فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة قلنا العلم بكيفية التوصل
بها الى تلك النتيجة مما أن يكون من البديهيات أو من الكسبيات فان كان من البديهيات لم يكن في وسعه
وان كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الاول فاما أن يقضى الى التسلسل وهو محال
أو يقضى الى أن يصير من لوازمه فيعود الى الخدور المذكور والله أعلم (المسئلة الخامسة) سأل القاضي
عبد الجبار نفسه فقال اذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف تلزم التوبة وأجاب بأن أبا علي قال انها تلزمه
لان المكافئ على علم الله قد عصى لم يحذف فيها بعد وهو مختار ولا مانع من أن يكون نادما أو مصرا ~~لكن~~
الاصرار قبيح فلا تتم مفارقتها لهذا القبيح الا بالتوبة فهي اذن لازمة سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة
وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل أو لم يتب أما أبو هاشم فانه يجوز أن يخالف العاصي من التوبة والاصرار
ويقول لا يصح أن تكون التوبة واجبة على الانبياء لهذا الوجه بل يجب أن تكون واجبة لاحدى خلال فاما
أن تجب لان بالاخيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة وأما لان التوبة نازلة منزلة الترتل فاذا كان
الترتل واجبا عند الامكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الامكان وربما قال تجب التوبة عليهم من جهة
السمع وهذا هو الاصح على قوله لان التوبة لا يجوز أن تجب لعود الثواب الذي هو المنافع فقط لان الفعل
لا يجوز أن يجب لاجل جلب المنافع كما لا تجب النوافل بل الانبياء عليهم السلام لما عصيهم الله تعالى صار
أحد أسباب عهتهم التشديد عليهم في التوبة حالا بعد حال وان كانت معاصيهم صغيرة (المسئلة السادسة) قال
القائل أصل التوبة الرجوع كالآوبة يقال توب كيا يقال أوب قال الله تعالى قابل التوب فقوله هم تاب يتوب
توبا وتوبة ومتابا فهو نائب وتواب كفواهم آب وبوب أو بأوبه فهو آيب وأزاب والتوبة لفظة يشترك فيها الرب
والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لان كل عاص فهو في معنى الهارب من ربه فاذا تاب فقد
رجع عن هربه الى ربه فيقال تاب الى ربه والرب في هذه الحالة كالعرض عن عبده واذا وصف بها الرب تعالى
فالمعنى انه رجع على عبده برحمته وفضله ولهذا السبب وقع الاختلاف في الصلة فقبيل في العبد تاب الى ربه
وفي الرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع الرئيس معرفته عنه ثم يرجع خدمته فيقال
فلان عاد الى الامير والامير عاد عليه باحسانه ومعروفه اذا عرفت هذا فنقول قبول التوبة يكون بوجهين

(أحدهما) ان يثيب عليهم الثواب العظيم كما ان قبول الطاعة براديه ذلك (والثاني) انه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة (المسئلة السابعة) المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين (الأول) ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر اليه فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجنابة والى الاعتذار مرة أخرى فانه لا يقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر اما الله سبحانه وتعالى فانه بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طمع أو حجب نفع أو دفع ضرر بل انما يقبلها المحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه الحالة العمر الطويل لسكان الله تعالى يغفر له ما قد ساف ويقبل توبته فصارت الى مستحقا للمبالغة في قبول التوبة فوصف بأنه تعالى تواب (الثاني) ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضى حصول الثواب وكان الثواب من جهة نعمة ورحمة ووصف نفسه مع كونه توابا بأنه رحيم (المسئلة الثامنة) في هذه الآية فوائد (احداها) انه لا بد وأن يكون العبد مشغلا بالتوبة في كل حين وأوان ماورد في ذلك من الاحداث والآثار أما الاحداث (أ) روى ان رجلا سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن الرجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال أمير المؤمنين يستغفر أبدا حتى يكون الشيطان هو الظاهر فيقول لا طاعة لي معه وقال على كلما قدرت أن تطرحه في ورطة وتخلص منها فافعل ب وروى أبو بكر الصديق رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصبر من استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة ج وعن ابن عمر قال عليه الصلاة والسلام توبوا الى ربكم فاني أتوب اليه في كل يوم مائة مرة د وأبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام حين أنزل عليه وانذر عشرتك الاقرين يا معشر قريش اشترؤا أنفسكم من الله لا أغنى عنكم من الله شيئا يا عباس بن عبد المطلب لا أغنى عنك من الله شيئا يا فضيلة بنت محمد سألني ما شئت لا أغنى عنك من الله شيئا أخرجه في الصحيح ه وقال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبي فاستغفر الله في اليوم مائة مرة واعلم ان الغنى شيء يغشى القلب فيعطيه بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الجوف فلا يحجب عين الشمس ولكن يمنع كل ضوء ثم ذكروا هذا الحديث تأويلات (أحدها) ان الله تعالى أطلع نبيه على ما يكون في آفته من بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان اذا ذكر ذلك وجد غشا في قلبه فاستغفر لآفته (وثانيها) انه عليه الصلاة والسلام كان ينتقل من حالة الى حالة أرفع من الاولى فكان الاستغفار لذلك (وثالثها) ان الغنى عبارة عن السكر الذي كان يلحقه في طريق المحبة حتى يصير فانيا عن نفسه بالكلمة فاذا عاد الى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تأويل أرباب الحقيقة (ورابعها) وهو تأويل أهل الظاهر ان القلب لا ينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وانواع الميل والارادات فكان يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الخواطر (و) وأبو هريرة قال قال عمر رضي الله عنه في قوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد أن يعمل به ولا يعود وقال ابن مسعود رضي الله عنه وهو ان يسجد الذنب ويعزم على أن لا يعود اليه أبدا (ز) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى يقول لا تكثره اذا هم عبدى بالحسنة فاكتبوا له حسنة فان عملها فاكتبوا بها عشر أمثالها واذا هم بالسيئة فحسمها فاكتبوا لها سيئة واحدة فان تركها فاكتبوا له حسنة رواه مسلم (ح) روى ان جبريل عليه السلام مع ابراهيم عليه السلام وهو يقول يا كريم العفو فقال جبريل اوتدري ما كريم العفو فقال لا يا جبريل قال ان يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة (ط) أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام من استفتح أول نماره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى لا تكثره لانه لا يكتبوا له سيئة وكتبوا له حسنة (ي) عن ابي سعيد الخدري قال قال عليه الصلاة والسلام كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فآل عن أهل الارض فدل على رغب فأنابه فقال انه قد قتل تسعة وتسعين نفسا فهل للقاتل من توبة فقال لا فقتل تسعة وتسعين نفسا ثم سأل عن أهل الارض فدل على رجل عالم فأنابه فقال انه قتل مائة

فوقعت عليهم أمتون فلذنبتين جميعا في كسائي فهن هي فقال عليه السلام ضعهن عنك فوضعهن فأبى
أمتين إلا زوهوهن فقال عليه السلام اتعجبون لرحمة أم الأفراخ فإرخاها فلو انتم يا رسول الله فقال والذي
نفسى بيده أو قال فوالذي بعثني بالحق نبيا لله عز وجل أرحم بعباده من أم الأفراخ فإرخاها الرجوع
بهن حتى تضعهن من حيث أخذتهن وأمتهن معهن فرجع بهن (ك) عن أبي مسلم الخولاني عن
أبي ذر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى قال
يا عبادي اني حرمت القاسم على نفسي وجعلته محرما بينكم فلا تقاموا يا عبادي انكم تخطئون بالليل
والنهار وأنا الذي أغفر الذنوب ولا أباي فاستغفروني اغفروا لكم يا عبادي كلكم جامع الامن اطعمتمه
فاستطعموني أطعمكم يا عبادي كلكم عار الامن كسوته فاستكسوني اكسكم يا عبادي لو أن أولكم
وأخركم وأنسكم وجنكم كانوا على قلب اتقي رجل منكم لم يزد ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو أن أولكم
وأخركم وأنسكم وجنكم كانوا على قلب اخبر رجل منكم لم ينقص ذلك في ملكي شيئا يا عبادي لو أن
أولكم وأخركم وأنسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسألوني فاعطيت كل انسان منكم مالا لم
لم ينقص ذلك من ملكي شيئا الا كجائده في البحر ان يغمر فيه الخيط غمسة واحدة يا عبادي انما هي أعمالكم
احفظوها عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه قال وكان أبو ادريس
اذا حدث بهذا الحديث جئا على ركبته اعظامه (وأما الآثار) فمسئل ذو النون عن التوبة فقال
انها اسم جامع لمعان ستة (أولهن) الندم على ماضي (الثاني) العزم على ترك الذنوب في المستقبل
(الثالث) اداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله تعالى (الرابع) اداء المظالم الى المخلوقين في أموالهم
واعراضهم (والخامس) اذابة كل لحم ودم نبت من الحرام (السادس) اذابة البدن الم الطاعات
كما ذاق حلاوة المعصية وكان أحد بن حارث يقول يا صاحب الذنوب الميان لك أن تتوب يا صاحب
الذنوب ان الذنب في الديوان مكتوب يا صاحب الذنوب أنت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب
أنت غدا بالذنوب مطلوب (الفائدة الثانية) من فوائد الآية ان آدم عليه السلام لما لم يستغن عن
التوبة مع عاوشة قالوا لاجد منها أولى بذلك (الفائدة الثالثة) ان ما ظهر من آدم عليه السلام من
البكاء على زلته تنبيه لنا أيضا لانا أحق بالبكاء من آدم عليه السلام روى عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم أنه قال لو جمع بكاء أهل الدنيا الى بكاء داود لكان بكاء داود أكثر ولو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء
داود الى بكاء نوح لكان بكاء نوح أكثر ولو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح علم ما السلام
الى بكاء آدم على خطيئته لكان بكاء آدم أكثر (المسئلة التاسعة) انما اكنفي الله تعالى بذكروية آدم
دون توبة حواء لانها كانت تبغاله كما طوى ذكر النساء في القرآن والسنة لذلك وقد ذكره في قوله قال ربنا

ظلمنا أنفسنا ۞ قوله تبارك وتعالى (قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينيكم مني هدى فمن تبع هداي
فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكرنا في فائدة تكرير الامر بالهبوط
وجهين (الاول) قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى سماء الدنيا والثاني من
سماء الدنيا الى الارض وهذا ضعيف من وجهين (أحدهما) أنه قال في الهبوط الاول ولكم
في الارض مستقر فلو كان الاستقرار في الارض انما حصل بالهبوط الثاني لكان ذلك قوله ولكم
في الارض مستقر ومتاع عقيب الهبوط الثاني أولى (وثانيهما) أنه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها
والصغير في منها عائد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة (الوجه الثاني) ان التكرير لاجل
التأكيد (وعندي فيه وجه ثالث) أقوى من هذين الوجهين وهو ان آدم وحواء لما اتيا بالزلة أمر بالهبوط
فتبأيا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلبهما أن الامر بالهبوط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب أن لا يبق
الامر بالهبوط فأعاد الله تعالى الامر بالهبوط مرة ثانية ليتعلم أن الامر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب
الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر به كان نتيجة للوعد المتقدم في قوله اني

نجعل في الارض خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جئني
 فان قدرت احسنت اليك (المسئلة الثانية) روي في الاخبار ان آدم عليه السلام اهبط بالهند وحواء
 بجدة وابليس موضع من البصرة على اميال والحية باممها (المسئلة الثالثة) في الهدى وجوه (أحدها)
 المراد منه كل دالة في بيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى
 على آدم وحواء فسكانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤذيكم مرة أخرى الى
 الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن لما اهبط آدم عليه السلام الى الارض أوحى الله تعالى اليه يا آدم
 اربع خصال فيها **كل** الامر لك ولولدك واحدة الى واحدة لك واحدة بيني وبينك واحدة بينك وبين
 الناس أما التي لي فتعبدني لانشر لك شيئا وأما التي لك فاذا علمت نلت اجرتك وأما التي بيني وبينك فعليك
 الدعاء وعلى الاجابة وأما التي بينك وبين الناس فان تصعبهم بما تحب أن يعصوبوك به (وثانيها) ما روي
 عن أبي العالية ان المراد من الهدى الانبياء وهذا انما يتم لو كان الخطاب بقوله فاما يا تينكم مني هدى
 غير آدم وهم ذرية وبالجمله فهذا التأويل يوجب تخصيص الخطابين بذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع
 معين وهو الانبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص (المسئلة الرابعة) انه تعالى بين أن من تبع
 هداية جده علماء وعلماء بالاقدام على ما يلزم والاحكام عما يحرم فانو يصير الى حال لا خوف فيها ولا حزن
 وهذه الجمله مع اختصارها تجمع شيئا كثيرا من المعاني لان قوله فاما يا تينكم مني هدى دخل فيه الانعام
 بجميع الادلة العقلية والشرعية وزیادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه التمكن وجمع
 قوله فمن تبع هداي تأمل الادلة بجمتها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها ويجمع ذلك كل
 التكليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما وعد الله تعالى لاوليائه لان زوال الخوف يتضمن
 السلامة من جميع الآفات وزوال الحزن يقتضي الوصول الى **كل** اللذات والمرادات وقدم عدم
 الخوف على عدم الحزن لان زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على ان المكاف الذي اطاع
 الله تعالى لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند
 نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال الله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي
 كنتم توعدون وقال قوم من المتكلمين ان احوال القيامة كما تصل الى الكفار والفاسق تصل ايضا الى
 المؤمنين لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وأيضا فاذا انكشفت تلك الاهوال وصاروا
 الى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كان لم يكن بل ربما **كان** زائدا في الاتذاب بما يجده من النعيم وهذا
 ضعيف لان قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر أخص من قوله يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت والخاص
 مقدم على العام وقال ابن زيد لا خوف عليهم امامهم فليس شيء أعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت
 فآمنهم الله تعالى منه ثم سلاهم عن الدنيا فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه وبعد وفاتهم في الدنيا فان قيل
 قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يقتضي ثلث الخوف والحزن مطلقا في الدنيا والآخرة
 وليس الامر كذلك لانهم ما حصلوا في الدنيا لاهلهم فآمنهم الله تعالى قال عليه السلام
 خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وأيضا فالأمو من لا يصح كنهه القطع بانه آقى بالعبادات
 كما ينبغي مخوف التخصيص حاصل وأيضا فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا قرائن الكلام تدل على ان المراد
 نفهم ما في الآخرة لا في الدنيا ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن
 ان ربنا اغفور شكور رأى اذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان نفوتنا كرامة الله تعالى
 التي نلناها الا **آن** (المسئلة الخامسة) قال القاضي قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم
 يحزنون يدل على أمور (أحدها) ان الهدى قد ثبتت ولا اعتداء فلذلك قال فمن تبع هداي (وثانيها)
 بطلان القول بان المعارف ضرورية (وثالثها) ان اتباع الهدى تستحق الجنة (ورابعها) ابطال التقليد
 لان التقليد لا يكون متبعا للهدى قوله تبارك وتعالى (والذين كفروا وكذبوا باياتنا أولئك أصحاب النار

هم فيها خائفون) لما وعد الله متبع الهدى بالامان من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعتدله العذاب الدائم
 قتال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا ساء ما كانوا من الانس او من الجن فهم اصحاب العذاب الدائم واما الكلام
 في ان العذاب هل يستحق أم لا وفي تقدير حسنه فقول يستحق دائما ثم لا فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله
 وعلى اباصارهم غشاة ولهم عذاب عظيم وهذا آخر الآيات الدالة على النعم التي انعم الله بها على جميع
 بني آدم وهي دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم أمور حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من
 حيث ان محمدا صلى الله عليه وسلم أخبر عنهم وافعالها كان موجودا في التوراة والانجيل من غير تعلم ولا تأمل
 لاحد وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشياء ابتداء قدر على خلقها اعادة وبالله التوفيق
 * (القول في النعم الخاصة ببني اسرائيل) * اعلم انه سبحانه وتعالى لما أقام دلائل التوحيد والنبوة
 والمعاد اولاهم عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على اسلاف اليهود
 كسر العناد لهم ولجأهم بذكر النعم السالفة واستماله لقلوبهم بسببها وتبنيها على ما يدل على نبوة محمد
 صلى الله عليه وسلم من حيث كونها اخبارا عن الغيب واعلم انه سبحانه ذكركم تلك النعم ثم اولا على سبيل
 الاجبال فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وفرغ على
 تذكيرها الامر بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال وآمنوا بما أنزلت مصداق ما معكم ثم عقبها بذكر
 الامور التي تمنعهم عن الايمان به ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجبال ثانيا بقوله مرة أخرى يا بني
 اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم تنبيهها على شدة غفلتهم ثم اورد في هذا التذكير بالترغيب السالغ
 بقوله وانى فضلتكم على العالمين مقرونا بالترهيب السالغ بقوله واتقوا يوا مالا تجزى نفس عن نفس شيئا الى
 آخر الآية ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تأمل وانصف علم أن هذا هو النهاية
 في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع واذ قد حققنا هذه المقدمة فليستكم
 الآن في التفسير بعون الله * قوله تعالى (يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وأوفوا بعهدي
 أوف بعهدكم ويا ايها الفارهيون) اعلم أن فيه مسائل (المسئلة الاولى) اتفق المفسرون على ان امرئيل
 هو يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ويقولون ان معنى امرئيل عبد الله لان اسرا في لغتهم هو العبد وايل هو الله
 وكذلك جبريل وهو عبد الله وميكائيل عبد الله قال القفال قيل ان اسرا بالعبرانية في معنى انسان فكانه
 قيل رجل الله فقوله يا بني اسرائيل خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولدي يعقوب عليه السلام
 في أيام محمد صلى الله عليه وسلم (المسئلة الثانية) حدد النعمة انها المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى
 الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زدها هذا لان النعمة
 يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق
 الشكر بالاخصان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فأى
 امتناع في اجتماعهما ألا ترى أن الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بعصيته فلم لا يجوز ههنا أن يكون
 الامر كذلك وان ترجع الى تفسير الحد فنقول أما قولنا المنفعة فلائ المضرّة المحضة لا يجوز أن تكون نعمة
 وقولنا المفعولة على جهة الاحسان فلانه لو كان نفعاً وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كن أحسن
 الى جاريته ابرح عايبها أو أراد استدراجها الى ضرر أو اختداعه كن أطعم خبيصا مسموما ليهلك لم يكن ذلك
 نعمة فاما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان الى الغير كانت نعمة اذا عرفت حد النعمة فلنفرع
 عليه فروعا (الفرع الاول) اعلم أن كل ما يصل اليه اناء الليل والنهار في الدنيا والآخرة من النفع
 ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة أوجه
 (أحدها) نعمة تفرد الله بها نحو أن خلق ورزق (وثانيها) نعمة وصلت اليه من جهة غيره بان خلقها
 وخلق المنعم ومكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووفقه عليه وهدايه اليه فهذه النعمة
 في الحقيقة أيضا من الله تعالى الا انه تعالى لما اجرها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور

في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولو الذي قد اُنعم به قال عليه السلام لا يشكر الله من لا يشكر الناس (وثالثها) نعمة وصلت اليها من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لو لا انه سبحانه وتعالى وفقنا على الطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعداء والامار وصلنا الى شئ منها يظهر بهذا التقرير ان جميع النعم من الله تعالى على ما قال سبحانه وتعالى وما بكم من نعمة فمن الله (الفرع الثاني) ان نعم الله تعالى على عبده مما لا يحصى عددها وحصرها على ما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما لا يمكن ذلك لان كل ما اودع فينا من المنافع والذات التي تنفع بها والجوارح والاعضاء التي نستعملها في جلب المنافع ودفع المضار وما خلق الله تعالى في العالم مما ياتذبه ويستدل به على وجود الصانع وما وجد في العالم مما يحصل الانذار برؤيته عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لان المنفعة هي اللذة او ما يكون وسيله الى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لان كل ما ياتذبه نعمة وكل ما ياتذبه وهو وسيله الى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جالبا للضرر الحاضر ولا دافعا للضرر الحاضر فهو صالح لان يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيله الى معرفته وطاعته وهما وسيلتان الى اللذات الابدية فثبت ان جميع محالوفاته سبحانه نعم على العبيد ولما كانت العقول قاصرة عن تعدد ما في اقل الاشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الا حاطة بكل ما في العالم من المنافع والحكم فصع هذا معنى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان قيل فاذا كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به في حق العبد فكيف امر بتذكرها في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم والجواب انها غير متناهية بحسب الانواع والاشخاص لانها متناهية بحسب الاجناس وذلك يكفي في التذكر الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم واعلم انه لما ثبت ان استحقاق الحمد والشاء والطاعة لا يتحقق الا على اصال النعمة ثبت انه سبحانه وتعالى هو المستحق للحمد الحمد من المؤمنين ولهذا قال في ذم الاصنام هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون وقال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وقال ائن يهديني الى الحق احق ان يتبع ائن لا يهديني الا ان يهدي (الفرع الثالث) ان اول ما انعم الله على عبده هو ان خلقهم احياء والادب عليه قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا الى آخر الآية وهذا صريح في ان اصل النعم الحياه لانه تعالى اول ما ذكر من النعم فاعلم ان كراهية ان الله تعالى ذكر عبيدها سائر النعم وانما ذكرها لانه تعالى اعلم ان المؤمن لا يبين ان المقصود من حياه الدنيا حياه الآخرة والثواب وبين ان جميع ما خلق الله من منافع ومنه هذا قول المعتزله وقال اهل السنة انه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لاحد عليه ولهذا سمى نفسه بالنافع المضار ولا يستعمل عايفه (الفرع الرابع) قالت المعتزله ان الله تعالى قد انعم على المكافئين بنعمه الدنيا ونعمه الدين وسوى بين الجميع في النعم الدينية والدينيه اما في النعم الدينية فلان كل ما كان في المقدر ومن الاطاف فقد فعل بهم والذي لم يفعل به فغير داخل في القدرة اذ لو قدر على اطف لم يفعل بالمكلف لبي عذر المكلف واما في الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة لان عندهم يجب رعاية الاصلح في الدنيا وعند البصريين لا يجب وقال اهل السنة ان الله تعالى خلق الكافر للنازول عذاب الآخرة ثم اختلفوا في انه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا فمنهم من قال هذه النعم القليله في الدنيا ما كانت مؤديا الى الضرر الدائم في الآخرة لم يكن ذلك نعمة على الكافر في الدنيا فان جعل الله في الحلوى لم يعد النفع الحاصل من اكل الحلوى نعمة لما كان ذلك سبيلا الى الضرر العظيم ولهذا قال تعالى ولا تحسبن الذين كفروا انما غنى لهم خير لا انفسهم انما غنى لهم ايزدادوا انما ومنهم من قال انه تعالى وان لم ينعمهم على الكافر بنعمة الدين فلقد انعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله وهذا القول اصبوب ويدل عليه وجوه (احدها) قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم اهلهم تقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فانه على انه يجب على الكل طاعته لما كان هذه النعم وهي نعمة الخلق

والرزق (وثانها) قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا إلى آخره وذكر ذلك في معرض الإمتحان وشرح
 النعم ولولم يصل إليهم من الله تعالى شيء من النعم المصح ذلك (وثالثها) قوله يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي
 أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين وهذا نص صريح في أن الله تعالى أنعم على الكفار إذا انحطاط
 بذلتهم أهل الكتاب وكانوا من الكفار وكذا قوله يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وقوله وأذ
 أنبأ موسى الكتاب والفرقان لعلكم تتقون وكل ذلك عدلنا نعم على العبيد (ورابعها) قوله ألم يروا أنهم أهلكتنا
 من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمسكهم من قبلهم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا (وخامسها) قوله قل من
 ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه إلى قوله ثم أنتم تشركون (وسادسها) قوله ولقد مكناكم في الأرض
 وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون وقال في قصة إبليس ولا تعبدوا كثرهم شاكرين ولولم يكن عليهم من
 الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة (وسابعها) قوله وأذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في
 الأرض الآية وقال حاكي عن شعيب وأذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم وقال حاكي عن موسى قال اغير الله أبيضكم
 الهوا هو فضلكم على العالمين (وثامنها) قوله ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم وهذا نص صريح
 (وتاسعها) قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب
 ما خلق الله ذلك إلا بالحق (وعاشرها) قوله تعالى وإذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم (الحادي
 عشر) قوله هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها إلى قوله فلما
 أجمعهم أذا هم بين يدي في الأرض بغير الحق (الثاني عشر) قوله وهو الذي جعل لكم الليل ليليا والنهار نهارا
 الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا (والثالث عشر) ألم تر إلى الذين بدلوا نعمت الله كفرا وأحلوا
 قومهم دار البوار جهنم يصلونها وبنس القرار (الرابع عشر) الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من
 السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره (الخامس عشر) قوله تعالى
 وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار وهذا نص صريح في إثبات النعمة في حق الكفار وأعلم أن
 الخلاف في هذه المسئلة راجع إلى العبادة وذلك لأنه لا نزاع في أن هذه الأشياء أعنى الحياة والعقل والسمع
 والبصر وأنواع الرزق والمنافع من الله تعالى إنما الخلاف في أن أمثال هذه المنافع إذا حصل عقبيها تلك
 المضار لا بدية هل يطلق في الإعراف عليها اسم النعمة أم لا ومعلوم أن ذلك نزاع في مجزء عبارة وأما الذي يدل
 على أن ما لا يلتذ به المكاف فهو تعالى إنما خلقه لينتفع به في الاستدلال على الصانع وعلى لطفه وإحسانه فأمور
 (أحدها) قوله تعالى في سورة أفي أمر الله ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده فينزل على من
 انما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولا جلي الدعوة إلى وحدانيته والإيمان بتوحيده وعدله ثم أنه تعالى قال
 خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون كون خلق الإنسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين فبين أن
 حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من أعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال إلى حال من
 كونه نطفة ثم علقته ثم مضغة إلى أن ينتهي من أخس أحواله وهو كونه نطفة إلى أشرف أحواله وهو كونه
 خصيما مبينا ثم ذكر بعد ذلك وجوده إمامه فقال والانعام خلقها لكم فيها ذوات ومنافع ومنها أن تكونوا
 قوله هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجرة فيه تسمى زبدى بذلك الرد على الدهرية وأصحاب
 الطبائع لأنه تعالى بين أن الماء واحد والأتربة واحدة ومع ذلك اختلاف الألوان والطعوم والروائح ثم قال
 وسخر لكم الليل والنهار بين به الرد على المنجمين وأصحاب الإفلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة
 على طريقة واحدة على حدوثها فثبت سبحانه وتعالى بهذه الآيات أن كل ما في العالم مخلوق لأجل المكافين
 لأن كل ما في العالم مما يغاير ذات المكاف ليس مخلوقا من أن يلتذ به المكاف ويستروح إليه فيحصل له به سرور
 أو يحصل منه كلفة أو يحصل له به اعتبار نحو الأجسام المؤذية كالحيات والعقارب فينتد كبالنظر إليها أنواع
 العقاب في الآخرة فينتد زمنها ويستدل بها على المنعم الأعظم فثبت أنه لا يخرج شيء من مخلوقاته عن هذه
 المنافع ثم أنه سبحانه وتعالى به على عظم انعامه بهذه الأشياء في آخر هذه الآيات فقال وإن تعدوا نعمة الله

لا تحسوها (وثانيها) قوله تعالى وضرب الله مثلا قريظة كانت آمنة معاملة ثمة بأيها رزقها رعدا من كل مكان فكثرت بأنهم الله فنبه بذلك على أن تكون النعمة واصلها إليهم يوجب أن يكون كفرانها سبيها للتبديل (وثالثها) قوله في قصة فاروق وأحسن كما أحسن الله اليك وقال ألم نرؤا أن الله يحذرنا لكم ما في السموات وما في الأرض وأسخ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال أفرأيتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون وقال فبأي آلاء يكذبون على سبيل التكرير وكل ما في هذه السورة فهو من النعم ما في الدين أو في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب (المسئلة الثالثة) في النعم المخصوصة بنى إسرائيل قال بعض العارفين عبید النعم كثيرة وعبید المنعم قليلون فالحق تعالى ذكر بنى إسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الأمر إلى أمة محمد صلى الله عليه وسلم ذكرهم بالنعم فقال فاذا كروني اذكركم فدل ذلك على فضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الأمم واعلم أن نعم الله تعالى على بنى إسرائيل كثيرة (أ) استنقذهم مما كانوا فيه من الإسلام من فرعون وقومه وأبداهم من ذلك تحكيمهم في الأرض وتخليصهم من العبودية كما قال وزيد أن نحن على الذين استضعفوا في الأرض وتجيدهم أمة وتجيدهم الوارثين وتعين لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهم ما منهم ما كانوا يحذرون (ب) جعلهم أنبياء وملوكا بعد أن كانوا عبدا للقبط فاهلك اغداهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم كما قال كذلك وأورثنا بنى إسرائيل (ج) أنزل عليهم الكتب العظيمة التي ما أنزلها على أمة سواهم كما قال واذا قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحد من العالمين (د) روى هشام عن ابن عباس أنه قال من نعمة تعالى على بنى إسرائيل أن نجياهم من آل فرعون وظلال عليهم في التيه الغمام وأنزل عليهم المان والسلاوى في التيه وأعطاهم البحر الذي كان رأس الرجل يقيم ماشا وأمن الماء حتى أرادوا فاذا استغفروا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم وأعطاهم عودا من النور يضيئ لهم بالليل وكان رؤسهم لا تشعث وثيابهم لا تبلى واعلم أنه سبحانه وتعالى انما ذكرهم بهذه النعم لوجوه (أحدها) أن في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد صلى الله عليه وسلم وهو التوراة والإنجيل والزبور (وثانيها) أن كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة ما دعوا إليه من الإيمان بعمد صلى الله عليه وسلم وبالأقرآن (وثالثها) أن تذكري النعم الكثيرة يوجب الحياء عن اظهار الخرافة (ورابعها) أن تذكري النعم الكثيرة يفيد أن المنعم ضمه من بين سائر الناس بها ومن ضمن أحد النعم كثيرة فالظاهر أنه لا يزيها عنهم لما قيل انما المعروف خير من ابتدائه فكان تذكري النعم السبالة يطمع في النعمة الآتية وذلك الطمع مانع من اظهار الخرافة والخصاصة فان قيل هذه النعم ما كانت على الخاسطين بل كانت على آباءهم فكيف تكون نعمة عليهم وسببا لعظم معصيتهم والجواب من وجوه (أحدها) لولا هذه النعم على آباءهم لما بقوا كما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الآباء كما نفعهم على الأبناء (وثانيها) أن الانتساب إلى الآباء وقد ضمه هم الله تعالى بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الأولاد (وثالثها) الأولاد متى سمعوا أن الله تعالى ضمه آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم عن الكفر والجور ورجب الولد في هذه الطريقة لأن الولد محبوب على التشبه بالآب في أفعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا إلى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور أما قوله تعالى وأوفوا بهدي أوف بهديكم فاعلم أن الهدى يضاف إلى المأهدين والمأهدين جميعا وذكرنا في هذا العهد قولين (الأول) أن المراد منه جميع ما أمر الله به من غير تخصيص ببعض التكليف دون بعض ثم فيه روايات (أحدها) أنه تعالى جعل تعريفه إياهم نعمه عهد الله عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق وقوله أوف بهديكم أراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شيئا بالعهد من حيث اشتراك في أنه لا يجوز الإخلال به (ثانيها) قال الحسن المراد منه العهد الذي أخذته الله تعالى على بنى إسرائيل في قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله إني معكم لئن أقمتم الصلوة وآتيتم الزكاة إلى قوله ولاد خلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار وفي الله بعد

وقى الله به هذه (ومآلهما) وهو قول جمهور المفسرين ان المراد أوفوا بما أمرتكم به من الطاعات ونهيكم
 عنه من المعاصي أوف بهمكم أى أرض عنكم وأنتم لكم الجنة وهو الذى حكاه الفصالح عن ابن عباس
 وتحقيقه ما جاء فى قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة الى قوله ومن أوفى
 بعهدهم من الله فاستبشر وابتيعكم الذى يابىتم به (القول الثانى) ان المراد من هذا العهد ما أثبتته فى الكتب
 المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وأنه سيبعثه على ما صرح بذلك فى سورة المائدة بقوله وأما قد أخذ
 الله ميثاق بنى اسرائيل الى قوله لا تكفرن عنكم سيئاتكم ولا دخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وقال
 فى سورة الاعراف ورحمتى وسعت كل شئ فبدأ بكتبها الذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون
 الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يحدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والانجيل وأما عهد الله معهم
 فهو أن ينجز لهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والاعلال التى كانت فى أعناقهم وقال واذ
 أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحدهم ثم جاءكم رسول مصدق لآية وقال واذ قال عيسى
 ابن مريم يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدق لما بين يدي من التوراة ومبشر ابرسول يأتى من بعدى
 اسمه أحمد وقال ابن عباس ان الله تعالى كان عهداً الى بنى اسرائيل فى التوراة انى باعث من بنى اسمعيل
 نبياً آمناً يتبعه ومصدق بالنور الذى يأتى به أى بالقرآن غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجر بنى
 إسرائيل اتباع ما جاء به موسى وجاءت به سائر أنبياء بنى اسرائيل وأجر اتباع ما جاء به محمد النبى الامى من ولد
 اسمعيل وتصدق هذا فى القرآن فى قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون الى قوله وأولئك
 يؤنون أجرهم مرتين بما صبروا وكان على بن عيسى يقول تصديق ذلك فى قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته وتصديقه أيضاً فيما روى أبو موسى الاشعري عن النبى
 صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاثة يؤنون أجرهم مرتين رجل من أهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بـ محمد صلى
 الله عليه وسلم فله أجران ورجل أذب أمة فآحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها وتزوجها
 فله أجران ورجل أطاع الله وأطاع سيده فله أجران بقی ههنا سؤالان (السؤال الاول) لو كان
 الامر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جرده والجواب من وجهين (الاول) ان هذا العلم كان حاصله عند
 العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمانهم (الثانى) ان ذلك النص كان نصاً خفياً لا جلياً
 لجاز وقوع الشك والاشبهات فيه (السؤال الثانى) الشخص المبشر به فى هذه الكتب اما أن يكون
 قد ذكر فى هذه الكتب وقت خروجه وكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك أو لم يذكر شئ من ذلك
 فان كان الاول كان ذلك النص نصاً جلياً وارداً فى كتب منقولة الى أهل العلم بالتواتر فكان يتبع قدرتهم
 على الكتمان وكان يلزم أن يكون ذلك معلوماً بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين وان كان الثانى لم يدل
 ذلك النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا حتمال أن يقولوا ان ذلك المبشر به سيجى بعد ذلك على ما هو
 قول جمهور اليهود والجواب ان الذين خالفوا قوله تعالى وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم على الامر بالتأمل
 فى الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحنه فى القول الاول انما اختاروه لقوة هذا السؤال
 فأما من أراد أن ينهر القول الثانى فانه يجيب عنه بأن تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوفاً عليه نصاً جلياً
 يعرفه كل أحد بل كان منصوفاً عليه نصاً خفياً فلا جرم لم يلزم أن يعلم ذلك بالضرورة من دين الانبياء
 المتقدمين عليهم السلام ولذا ذكر الآن بعض ما جاء فى كتب الانبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى
 الله عليه وسلم فالاول جاء فى الفصل التاسع من السفر الاول من التوراة ان هاجر لما غضبت عليه اسارة
 ترائى لها ملك الله فقال لها يا هاجر أين تريد من أين آتيت قالت اهرب من سيدى سارة فقال لها الرجعى
 الى سيدتك واخفضى لها فان الله سيكون زرعك وذريتك وستحبلين وتلدن ابناً وتسميه اسمعيل من أجل ان
 الله سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناصر وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه
 بالخضوع وهو يشكر على رغم جميع اخوته واعلم ان الاستدلال بهذا الكلام ان هذا الكلام خرج مخرج

البشارة وليس يجوز أن يبشر الملك من قبل الله بالظلم والجور بأمر لا يتم إلا بالكذب على الله تعالى ومعلوم
 أن اسمعيل وولده لم يكونوا متصرفة في الكل ^{الشيء} في معظم الدنيا ومعظم الامم ولا كانوا مخاطبين للكل
 على سبيل الاستيلاء إلا بالاسلام لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين في البادية لا يتجاسرون على الدخول
 في أوائل العراق وأوائل الشام الأعلى أتم خوف فلما جاء الاسلام استولوا على الشرق والغرب بالاسلام
 ومازجوا الامم ووطئوا بلادهم ومازجهم الامم وحجوا بينهم ودخلوا بلادهم بسبب مجاورة الكعبة فلولم يكن
 النبي صلى الله عليه وسلم صادقا لكانت هذه المخالطة منهم للامم ومن الامم لهم معصية الله تعالى وخروجهم عن
 طاعته الى طاعة الشيطان والله تعالى عن أن يبشر بها هذا سبيله (والثاني) جاء في الفصل الحادي
 عشر من السفر الخامس ان الرب الهكم يقيم لكم نبيا مثلي من بينكم ومن اخوانكم وفي هذا الفصل ان الرب
 تعالى قال اومسي اني مقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوانهم وايعاز رجل لم يسمع كلامي التي يؤذيها عن ذلك الرجل
 باسمي انا أنتقم منه وهذا الكلام يدل على ان النبي الذي يقيمه الله تعالى ليس من بني اسرائيل كما كان من
 قال لبني هاشم انه سيكون من اخوانكم امام عقل منه أنه لا يكون من بني هاشم ثم ان يعقوب عليه السلام
 هو اسرائيل ولم يكن له أخ الا العيص ولم يكن للعيص ولد من الانبياء سوى أيوب والله كان قبل موسى
 عليه السلام فلا يجوز أن يكون موسى عليه السلام مبشرا به وأما اسمعيل فانه كان أخا لاسحق والديه يعقوب
 ثم ان كل نبي بعث بعده موسى كان من بني اسرائيل فالنبي عليه السلام ما كان منهم لكنه كان من اخوانهم لانه
 من ولد اسمعيل الذي هو أخو اسحق عليهم السلام فان قيل قوله من بينكم يمنع من أن يكون المراد محمد صلى
 الله عليه وسلم لانه لم يقم من بين بني اسرائيل قلنا بل قد قام من بينهم لانه عليه السلام ظهر بالجناب فبعث بركة
 وهاجر الى المدينة وبها تكامل أمره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخبر وبني قينقاع والتضير وغيرهم
 وأيضا فان الجناب يقارب الشام وجهه ورايهود كانوا اذ ذاك بالشام فاذا قام محمد بالجناب فقد قام من
 بينهم وأيضا فانه اذا كان من اخوانهم فقد قام من بينهم فانه ليس يبعد عنهم (والثالث) قال في الفصل
 العشرين من هذا السفر ان الرب تعالى جاء في طور سيناء وطلع لسان من ساعير وظهر من جبل فاران
 وضف عن يمينه عنوان القديسين فقصهم الغز وحببهم الى الشعوب ودعا الجميع قديسين به بالبركة وجه
 الاستدلال ان جبل فاران وهو بالجناب لان في التوراة ان اسمعيل تعلم الرمي في بركة فاران ومعلوم انه انما سكن
 بركة اذا ثبت هذا فنتقول ان قوله قصهم الغز ولا يجوز أن يكون المراد اسمعيل عليه السلام لانه لم يحصل
 بعقب سكتي اسمعيل عليه السلام هنالك عزولا اجتمع هنالك ربوات القديسين فوجب حمله على محمد عليه
 السلام قالت اليهود المراد ان النار لما ظهرت من طور سيناء ظهرت من ساعير نار أيضا ومن جبل فاران
 أيضا فانتشرت في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى لو خلق نارا في موضع فانه لا يقال جاء الله
 من ذلك الموضع الا اذا تبع تلك الواقعة وحى نزل في ذلك الموضع أو عقوبة وما اشبه ذلك وعندكم انه لم يتبع
 ظهور النار وحى ولا كلام الامن طور سيناء كما ينبغي الا ان يقال جاء الله من طور سيناء فأما أن يقال
 ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز زورده كما لا يقال جاء الله من الغمام اذا ظهر في الغمام احتراق
 ونيران كما يتفق ذلك في ايام الربيع وأيضا في كتاب حقيق بيان ما قلناه وهو جاء الله من طور سيناء والقدس من
 جبل فاران لو انكشفت السماء من بها عجمد وامتلأت الارض من حده يكون شعاع منظره مثل النور
 يحفظ بلده بعزمه تسير المناسيا امامه ويحب سباع الطير اجسادهم قام خسخ الارض وتأمل الامم وبحث
 عنها فضعفت الجبال القديمة واتضعت الروابي الذهبية وترعزت ستورا أهل مدين ركبت الخيول وعلمت
 من اصكب الانقياد والغوث وسمنتزعت في قسمة غراقا ونزعوا وتروى السهام بأمرك يا محمد ارنوا
 وتخور الارض بالانهار ولقد رأتك الجبال فارناعت وانحرفت عنك شويوب النيل ونفرت الهامري تقيرا
 ورعبا ورفعت أيديها وجلالها وفردا تو قفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العسا كرفي ربي سهامك
 ولما نياك تدوخ الارض عضبا وتد ومن الامم زجر الانك ظهرت بخلاص أمتك وانقاذ تراب آباءك

هـ كذا نقل عن ابن رزق الطبري أما النصاري فقال أبو الحسين رحمه الله في كتاب الغرر قد رأيت في
 نقولهم يظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وتوحي السهام بامر كالمحمود
 لأنك ظهرت بجلاص أمتك وانقاد مسيحتك فظهر بما ذكرنا أن قوله تعالى في التوراة ظهر الرب من جبال
 فاران ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وما ذاك إلا رسولنا محمد
 صلى الله عليه وسلم فإن قالوا المراد مجي الله تعالى ولهذا قال في آخر الكلام وانقاد مسيحتك قلنا لا يجوز
 وصف الله تعالى بأنه رب **ك** كالبول وبأن شعاع منظره مثل النور وبأنه جاز المشاعر القديمة وأما قوله
 وانقاد مسيحتك فإن محمد عليه السلام انقاد المسيح من كذب اليهود والنصارى (والرابع) ما جاء في كتاب
 اشعيا في الفصل الثاني والعشرين منه قومي فازهري مصباحك يريدمكة فقد دنا وقتك وكرامة الله تعالى
 طالعة عليك فقد تجال الارض الظلام وغطى على الامم الضباب والرب يشرق عليك انبساطا ويظهر كرامته
 عليك تسيرا لام الى نورك والمولك الى ضوء ملوك وارفعي بصرك الى ما حولك وتأمل في فاتهم مستنجمون
 عندك ويحجرونك ويأتونك ولدك من بلد بعيد لانك أم القرى فأولاد سائر البلاد كانوا أولاد مكة وتزين ثيابك
 على الارائك والبرزخين ترين ذلك تسرين وتبهجين من أجل انه يميل اليك ذخائر البحر ويحج اليك عساكر
 الامم ويساق اليك بكاش مدين ويأتونك أهل سببا ويحدثون بنعم الله ويعجده وبه وتسير اليك أغنيام فاران
 ويرفع الى مذبحي ما يرزني وأحدث حينئذ ليت محمد في جد افوجه الاستدلال ان هذه الصفات كلها
 موجودة لمكة فانه قد جح اليها عساكر الامم ومال اليها ذخائر البحر وقوله وأحدث ليت محمد في جد امعناه
 ان العرب كانت تلبى قبل الاسلام فتقول لبيك لاشريك لك لاشريك هولك فذلك وما ملك ثم صار في الاسلام
 لبيك اللهم لبيك لاشريك لك لبيك فلهذا هو الحمد الذي جندده الله ليت محمد فانه قبل المراد بذلك بيت
 المقدس وسيكون ذلك فيما بعد قلنا لا يجوز ان يقول الحكيم قد دنا وقتك مع انه ما دنا بل الذي دنا امر
 لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحذر منه وأيضا فان كتاب اشعيا مملوء من ذكر البادية وصفها وذلك بيطل
 قواهم (الخامس) روى السمان في تفسيره في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى أوحى الى ابراهيم
 عليه السلام قال قد أحببت دعائك في اسمي عيل وباركت عليه فكمبره وعظمته جدا جدا وسيلد
 اثني عشر عظيما واجعله لامة عظيمة والاستدلال به انه لم يكن في ولد اسمعيل من كان لامة عظيمة غير نبينا
 محمد صلى الله عليه وسلم فأما دعاء ابراهيم عليه السلام واسم عيل فكان لرسولنا عليه الصلاة والسلام لما
 فرغ من بناء الكعبة وهو قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة
 ويركهم انك أنت العزيز الحكيم ولهذا كان يقول عليه الصلاة والسلام أنا دعوة ابي ابراهيم وبشارة
 عيسى وهو قوله ومبشر ابرسول يأتي من بعدى اسمه أحمد فانه مشتق من الحمد والاسم المشتق من الحمد
 ليس إلا نبينا فان اسمه محمد وأحمد ومحمود قبل ان صفته في التوراة ان مولده بمكة ومسيحه بطيبة
 وماله بالشام وأقمتهم الجادون (والسادس) قال المسيح للحواريين أنا ذهاب وسأأتيكم
 الفارق ليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه انما يقول كما يقال له وتصديق ذلك ان أتبع الاما
 يوحى الى وقوله قل ما يكون لي ان ابتله من تلقا نفسي ان أتبع الاما يوحى الى أما الفارق ليط في
 تفسيره وجهان (أحدهما) انه الشافع المشفع وهذا أيضا صفته عليه الصلاة والسلام (الثاني) قال
 بعض النصاري الفارق ليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الاصل فاروق كما يقال فاروق للذي
 يفرقه وأما الباطل فهو التحقيق في الامن كما يقال شيب اشيب وشيب وهذا ايضا صفة شرعنا لانه هو
 الذي يفرق بين الحق والباطل (والسابع) قال دانيال لبحث نصر حين سأله عن الرؤيا التي كان رآها من
 غير ان قصها عليه رأيت أم الملك منظرها ثلاثا رأسه من الذهب الابرز وساعده من الفضة وبطنه وخذه
 من نحاس وساقاه من حديد وبعض رجله من حديد وبعضها من خرف ورأيت حجرا يقطع من غير قاطع
 وصل رجل ذلك الصنم ودقه اذ قاطع حديد الصنم كاه حديد ونحاسه فضته وذخبه وصارت رفا نا

وعصفت بها الرياح فلم يوجسدها أثر وصار ذلك الحجر الذي صك ذلك الرجل من ذلك الصخر جبلا عاليا
امتلأت به الارض فهذا رؤياك أيها الملك وأما تفسيرها فأتت الرأس الذي رأيته من الذهب ويقوم بعرك
مملكة أخرى دونك والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس تنبسط على الارض كلها والمملكة الرابعة تكون
قوتها مثل الحديد وأما الرجل التي كان بعضها من حديد وبعضها من خرف فأتت بعض المملكة يكون عزيزا
وبعضها يكون ذابلا وتكون كلمة الملك متفرقة ويقع الله السماء في تلك الايام مملكة أبدية لا تتغير ولا تزول وانها
تزيل جميع الممالك وسلاطينها يطل جميع السلاطين وتقوم هي الى الدهر الدهر فهذا تفسير الحجر الذي رأيت
انه يقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخرف والله أعلم بما يكون في آخر الزمان نهذه هي
البشارات الواردة في الكتب المتقدمة ببعث رسوله محمد صلى الله عليه وسلم أما قوله تعالى أوف بعهدكم فقالت
المعتزلة ذلك العهد هو ما دل العقل عليه من ان الله تعالى يجب عليه ايفال الثواب الى المطيع وصح وصف
ذلك الوجوب بالعهد لانه بحيث يجب الوفاء به فكان ذلك أو كد من العهد بالايجاب بالذم واليمين وقال
أصحابنا انه لا يجب للعبد على الله شيء وفي هذه الآية ما يدل على ذلك لانه تعالى لما قدم ذكر انهم ثم رتب عليه
الامر بالوفاء بالعهد دل على ان تلك النعم الساقطة توجب عهد العبودية واذا كان كذلك كان أداء
العبادات أداء لما وجب بسبب النعم الساقطة وأداء الواجب لا يكون سببا للواجب آخر فثبت ان أداء
التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين (الاول) انه تعالى لما وعد
بالثواب وكل ما وعده استحالة أن لا يوجد لانه لو لم يوجد لانتقض خبره الصدق كذب والكذب عليه محال
والمقتضى الى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك أكد مما ثبت باليمين والنذر (الثاني)
أن يقال العهد هو الامر والعبد يجوز أن يكون مأمورا الا ان الله تعالى لا يجوز أن يكون مأمورا لكنه
سبحانه وتعالى جرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله
وأما قوله وإياي فارهبون فاعلم ان الرهبة هي الخوف قال المتكلمون الخوف منه تعالى هو الخوف من
عقابه وقد يقال في المكافاة خائف على وجهين أحدهما مع العلم والاعتراع الطلق أما العلم فاذا
كان على يقين من انه أتى بكل ما أمر به واحترز عن كل ما نهى عنه فان خوفه انما يكون عن المستقبل وعلى
هذه النصف الملائكة والانبياء عليهم السلام بالخوف والرهبة قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وأما الطلق
فاذا لم يقطع بأنه فعل المأمورات واحترز عن المنهيات فحينئذ يخاف أن لا يكون من أهل الثواب واعلم ان
كل من كان خوفه في الدنيا أشد كان أمنه يوم القيامة أكثر وبالعكس روى انه يتأذى مناد يوم القيامة
وعزني وجعلني في لا أجمع على عبيد خوفين ولا آمنين من أمتي في الدنيا خوفته يوم القيامة ومن خافني
في الدنيا أمنته يوم القيامة وقال العارفون الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال والاول نصيب
أهل الظاهر والثاني نصيب أهل القلب والاول يزول والثاني لا يزول واعلم ان في الآية دلالة على ان
كثرة النعم تعظم المعصية ودلالة على ان تقدم العهد يعظم الغشامة ودلالة على ان الرسول كما كان مبعوثا الى
العرب كان مبعوثا الى بني اسرائيل وقوله وإياي فارهبون يدل على ان المرء يجب أن لا يخاف أحدا الا
الله تعالى وكما يجب ذلك في الخوف فكذلك في الرجاء والامل وذلك يدل على ان الكل بقضاء الله وقدره اذ لو كان
العبد مستقلا بالفعل لوجب أن يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذي دل عليه
قوله تعالى وإياي فارهبون بل كان يجب أن لا يهرب الانسان نفسه لان مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا يد الله
تعالى فوجب أن لا يخاف الانسان نفسه وأن لا يخاف الله البتة وفيها دلالة على انه يجب على المكلف أن يأتي
بالطاعات والخوف والرجاء وان ذلك لا يتم في محضهما والله أعلم • قوله تعالى (وآمنوا بما أنزلت مصدقا
لما كنتم ولا تكفوا) اول كافرينه ولا تشروا بما يأتي منا فليلا وإياي فاتقون اعلم ان الخطابين بقوله
وآمنوا هم بنو اسرائيل ويدل عليه وجهان (الاول) انه معطوف على قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت
عليكم كانه قيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأمرهم بذكر نعمتي التي أنعمت عليكم (والثاني) أن

قوله تعالى مصداقاً لما معكم يدل على ذلك أمّا قوله بما أنزلت ففيه قولان الأقوى انه القرآن وعليه دليلان
 (أحدهما) انه وصفه بكونه منزلاً وذلك هو القرآن لانه تعالى قال نزل عليك الكتاب بالحق مصداقاً لما بين
 يديه وأنزل التوراة والإنجيل (والثاني) وصفه بكونه مصداقاً لما معكم من الكتب وذلك هو القرآن وقال
 قتادة المراد آمنوا بما أنزلت من كتاب ورسول فجاءت التوراة والإنجيل أمّا قوله مصداقاً لما معكم
 ففيه تفسيران (أحدهما) ان في القرآن ان موسى وعيسى حق وان التوراة والإنجيل حق وان التوراة
 أنزلت على موسى والإنجيل على عيسى عليه السلام فكان الايمان بالقرآن مؤكداً للايمان بالتوراة
 والإنجيل فكما قيل لهم ان كنتم تريدون المصالحة في الايمان بالتوراة والإنجيل فآمنوا بالقرآن فان
 الايمان به يؤكد الايمان بالتوراة والإنجيل (والثاني) انه حصلت البشارة بعمد وبالقراءة في التوراة
 والإنجيل فكان الايمان بعمد وبالقراءة في التوراة والإنجيل وتكذيب محمد والقرآن تكذيباً للتوراة
 والإنجيل وهذا التفسير أولى لان على التفسير الاول لا يلزم الايمان بعمد عليه السلام لانه يجوز ذكره
 مخبراً عن كون التوراة والإنجيل حقاً لا يجب الايمان بنبوته أمّا على التفسير الثاني يلزم الايمان به ان
 التوراة والإنجيل اذا اشتقلا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادراً فافا الايمان بالتوراة والإنجيل يوجب
 الايمان بكون محمد صادراً فالاحتمال ومعلوم ان الله تعالى اعلم ان هذا التفسير الثاني يدل على نبوة محمد
 صلى الله عليه وسلم من وجهين (الاول) ان شهادة كتب الانبياء عليهم السلام لا تكون الا حقاً (والثاني)
 انه عليه السلام أخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك الا من قبل الوحي امّا قوله ولا تكونوا اول كافرين فاعناه
 اول من كفر به او اول فريق او فوج كفر به او ولا يمكن كل واحد منكم اول كافر به ثم فيه سؤالان (الاول)
 كف جهلوا اول من كفر به وقد سبقهم الى الكفر به مشركو العرب والحواريين من وجوه (أحدها)
 ان هذا تعريض بأنه كان يجب أن يكونوا اول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفته ولأنهم كانوا هم المبشرون بزمان
 محمد صلى الله عليه وسلم والمستفتون على الذين كفروا به فلما بعث كان أمرهم على العكس لقوله تعالى
 فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به (وثانيها) يجوز أن يراد ولا تكونوا اول كافرين بمعنى من أشرك من
 أهل مكة أي ولا تكونوا وانتم تعرفونه مذكوراً في التوراة والإنجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له
 (وثالثها) ولا تكونوا اول كافرين من أهل الكتاب لان هؤلاء كانوا اول من كفر بالقرآن من بني اسرائيل
 وان كانت قريش كفروا به قبل ذلك (ورابعها) ولا تكونوا اول كافرين بمعنى بكتابتكم يقول ذلك لعلمائهم
 أي ولا تكونوا اول أحد من أممكم كذب كتبكم لان تكذيبكم بعمد صلى الله عليه وسلم يوجب تكذيبكم
 بكتبكم (خامسها) أن المراد منه بيان تغليب كفرهم وذلك لانهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه
 عرفوا البشارات الواردة في التوراة والإنجيل بقدومه فكان كفرهم أشد من كفر من لم يعرف الانوعا
 واحداً من الدليل والسابق الى الكفر يكون أعظم ذنباً من بعد مقلوه عليه السلام من سن سنة سبعة فعليه
 وزرها ووزر من عمل بها فلما كان كفرهم عظيماً وكفر من كان سابقاً في الكفر عظيماً فقد اشتراك من هذا الوجه
 فصح إطلاق اسم أحدهما على الآخر على سبيل الاستعارة (وسادسها) المعنى ولا تكونوا اول من جحد
 مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل لامع المعرفة (وسابعها) اول كافر به من اليهود لان النبي صلى الله
 عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل اول من
 كفر به من أهل الكتاب وهو كقوله وأنى فضلكم على العالمين أي على عالمي زمانهم (وثامنها) ولا تكونوا
 اول كافرين عند سماعتكم بذكره بل تنبؤوا فيه وراجعوا عقولكم فيه (وتاسعها) ان أفظ أول صلة
 والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا ضعيف (السؤال الثاني) انه كان يجوز لأهل الكفر ان لم يكونوا اولاً
 والحواريين من وجوه (أحدها) أنه ليس في ذلك شيء دلالة على ان ما عداهم بخلافه (وثانيها) أن في قوله
 وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم دلالة على ان كفرهم أولاً وآخره محظور (وثالثها) أن قوله رفع السموات

بغير عمد ترونها لا يدل على وجود عمد لا روثها وقوله وقتلهم الانبياء بغير حق لا يدل على وقوع قتل الانبياء
 بحق وقوله عقيب هذه الآية ولا تشيروا باياتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة ذلك بالثمن الكثير فكذلك هذه
 بل المتصور من هذه السياقة استعظام وقوع الجحد والانتكار من قرأ في الكتاب نعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وصفته (ورابعها) قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم خاطبوا به قبل غيرهم فقبل لهم لانكفروا
 بعمد فانه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا انتم اول الكفار لان هذه الاولية موجبة لازيد الاثم وذلك
 لانهم اذا سبقوا الى الكفر فاما ان يعتدي بهم غيرهم في ذلك الكفر او لا يكون كذلك فان اقتدى بهم غيرهم في
 ذلك الكفر كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر الى يوم القيامة وان لم يقتدى بهم غيرهم اجتمع عليهم امران
 (أحدهما) السبق الى الكفر (والثاني) التفرد به ولا شك في أنه منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا اول كافريه
 اشارة الى هذا المعنى اما قوله ولا تشيروا باياتي ثمنا قليلا فقد بينا في قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة
 بالهدى أن الاشتراء يوضع موضع الاستبدال فكذلك الثمن يوضع موضع البذل عن الشيء والعوض
 عنه فاذا اشترى على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمنا عند فاعله قال ابن عباس رضي
 الله عنهما أن رؤساء اليهود مثل كعب بن الاشرف وحبي بن احطب وأمثالهما كانوا يأخذون من فقهراء
 اليهود الهدايا وعلموا انهم لو اتبعوا محمد الانقطع عنهم تلك الهدايا فأصروا على الكفر لئلا
 ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر وذلك لان الدنيا كلها بالنسبة الى الدين قليلة بعدد انفسهم بالية نسبة
 المتناهى الى غير المتناهى ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة الى الدنيا فالقليل جدا من القليل جدا
 أي نسبة له الى الكثير الذي لا يتناهى واعلم أن هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك أو لم يكن
 بل لو ثبت أن علماءهم كانوا يأخذون الرشى على كتمان أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف
 ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام ابيز وأما قوله وإياي فأتقون فيقرب معناه مما تقدم من قوله وإياي
 فارهبون والفرق أن الرهبة عبارة عن الخوف وأما الاتقاء فغايته احتياج اليه عند الجزم بحصول ما يتق
 منه فيكافئه الى أمرهم بالرغبة لاجل أن جواز العقاب قائم ثم أمرهم بالتقوى لان تعيين العقاب قائم
 * قوله تعالى (ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون) اعلم أن قوله سبحانه وآمنوا بما نزلت
 أمر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تلبسوا والحق بالباطل أمر بترك الاغواء والاضلال واعلم أن اضلال الغير
 لا يحصل الا بطريقين وذلك لان ذلك الغير ان كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله لا يمكن الا بتشويش
 تلك الدلائل عليه وان كان ماسمها فاضلاله انما يمكن باخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله
 ولا تلبسوا الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله وتكتموا الحق اشارة
 الى القسم الثاني وهو منعه من الوصول الى الدلائل واعلم أن الاغواء في الباطل التي في قوله بالباطل انما هي
 الاستعانة كالتي في قولك كتبت بالتم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين
 وذلك لان النصوص الواردة في التوراة والانجيل في أمر محمد عليكم كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها
 الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلائل على المتأملين فيها بسبب القاء الشبهات فهذا
 هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل فهو المدكور في قوله وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق اما قوله وأنتم
 تعلمون أي تعلمون ما في اضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيامة وذلك لان ذلك التلبس صار
 صارفا للخلق عن قبول الحق الى يوم القيامة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيامة ولا شك
 في ان موقعه عظيم وهذا الخطاب وان ورد فيهم فهو تنبيه لساننا الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وان كان
 خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى ثم ههنا جحنان (البحث الاول) قوله وتكتموا الحق جزم داخل تحت حكم
 النهي بمعنى ولا تكتموا ومنصوب باضمار أن (البحث الثاني) ان النهي عن اللبس والكتمان وان تقييد بالعلم
 فلا يدل على جوازه ما حال عدم العلم بذلك لانه اذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم أن ذلك اللبس والكتمان حق
 أو باطل وما لا يعرف كونه حقا أو باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنهي ولا بالاثبات بل يجب التوقف فيه

وسبب ذلك التقيد ان الاقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا أغش من الاقدام عليه عند الجهل
 بكونه ضارا فلما كانوا عاقلين بما في التلبس من المفاسد كان أقدامهم عليه أقيع والآية دالة على أن العالم
 بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمان الله أعلم * قوله تعالى (وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة واركعوا
 مع الراكعين) أعلم أن الله سبحانه وتعالى لما أمرهم بالإيمان أولا ثم نهىهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان
 دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لهم من الشرائع وذكر من حلة الشرائع ما كان كالمقدم والاصل فيها
 وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية وهما مسائل (المسئلة
 الاولى) القائلون بأنه لا يجوز تأخير بيان المحمل عن وقت الخطاب قالوا انما جاء الخطاب في قوله وأقيموا
 الصلاة بعد ان كان النبي صلى الله عليه وسلم وصف لهم أركان الصلاة وشرائطها فكانه تعالى قال وأقيموا
 الصلاة التي عرفتموها والقائلون يجوز التأخير قالوا يجوز ان يراد الامر بالصلاة وان كانوا لا يعرفون
 أن الصلاة ما هي ويكون المقصود أن يوطن السامع نفسه على الامتناع وان كان لا يعلم ان المأمور به
 ما هو كما انه لا نزاع في أن يحسن من السبيل أن يقول لعبده اني أمرت غدا بشئ فلا بد وان تفعله ويكون
 غرضه منه بأن يعزم العبد في الحال على أدائه في الوقت الثاني (المسئلة الثانية) قالت المعتزلة الصلاة
 من الاسماء الشرعية قالوا لانها أمر حدث في الشرع فاسمها أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصل
 قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم أصلها في اللغة الدعاء قال الاغني

عليك مثل الذي صليت فاعتصمى * عينا فان لم يخطب المزمع مطلقا

(وقال آخر)

وقابلها الربح في دنها * وصلى على دنها وارثهم

وقال بعضهم الاصل فيها القزوم قال الشاعر

لم أكن من جناتهم أعلم الله * وانى يحسرها اليوم صالى

أى ملازم وقال آخرون بل هي مأخوذة من المصلى وهو الفرس الذي يتبع غيره والا قرب انهما مأخوذة من
 الدعاء اذ الصلاة الا ويقع فيها الدعاء أو ما يجرى مجراه وقد تكون صلاة ولا يحصل فيها متابعة الغير وإذا
 حصل في وجه التشبيه ما هم كل الصور كان أولى أن يجعل وجه التشبيه شيئا يخص ببعض الصور وقال
 أصحابنا من الجاهلات المشهورة في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة
 على الدعاء لاجرم أطلق اسم الدعاء عليها على سبيل الجواز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا
 هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارتجى هذه اللفظة ابتداء لهذا المسمى فهو باطل والالما كانت
 هذه اللفظة عربية وذلك بما في قوله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا ما الزكاة نهى في اللغة عبارة عن التماء
 يقال زكا الزرع اذا نما وعن التطهير قال الله تعالى أقتلت نفسا زكية أى طاهرة وقال قد أفلح من
 تركى أى تطهر وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا وقال ومن تركى فاعلم ان تركى
 لنفسه أى تطهر بطاعة الله ولعل اخراج نصف دينار من عشرين دينارا سمى بالزكاة تشبيها بدينارين
 لان في اخراج ذلك القدر تنجيس للبقية من حيث البركة فان الله يرفع السلام عن ذلك المال بسبب تركية
 تلك العظمة فصار ذلك الاطعام نساء في المعنى وان كان نقصا في الصورة ولهذا حال صلى الله عليه وسلم عليكم
 بالصدقة فان فيها استخصال ثلاثة في الدنيا وثلاثة في الآخرة فأما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال
 وتعمر الديار وأما التي في الآخرة فتستر العورة وتصير خلافا فوق الرأس وتكون سترامن النار ويجوز أن
 تسمى الزكاة بالوجه الثاني من حيث أنه تطهر مخرج الزكاة عن كل الذنوب ولهذا حال تعالى لنبيه خذ من
 أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها (المسئلة الثالثة) قوله تعالى وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة خطاب
 مع اليهود وذلك يدل على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع أما قوله تعالى واركعوا مع الراكعين ففيه
 وجوه (أحدها) ان اليهود لا ركوع في صلاتهم فخص الله الركوع بالذين هم على الايمان

بصلوة المسلمين (وثانيها) ان المراد صلوات المصلين وعلى هذا يزول التمسك بالاول في الاقول امر تعالى
 باقامتها او اجزى في الثاني بفعلها في الجماعة (وثالثها) أن يكون المراد من الامر بالركوع هو الامر
 بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون خياض الاستسكان المذموم واما بالتدليل للمؤمنين
 كما قال فوفى باني الله يقوم يحيمهم ويحبونه اذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وكقوله تأديا لرسوله
 واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وكمد حمله بقوله فيسارحة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ
 القلب لانقضوا من حولك وهكذا في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يعقون الصلاة
 ويؤتون الزكاة وهم راكعون فكانت الصلاة والركعة امرهم بالصلاة والركعة امرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع
 وترك التردد وسكى الاصم عن بعضه ثم انه انما امر الله تعالى بنى اسرائيل بالركعة لانهم كانوا لا يؤتون
 الزكاة وهو المراد بقوله تعالى وأكلهم السحت وبقوله وأكلهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل
 أظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتوما ليحذروا أن يفتضحهم في سائر أمرهم ومعاصيهم فيصير
 هذا كالإخبار عن الغيب الذي هو أحد دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم * قوله تعالى (أنا أمرون
 الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) اعلم ان الهمة في أن الأمر والناس بالبر
 للتقريب مع التقرير والتعجب من حالهم وأما البر فهو واسم جامع لأعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهم
 ومنه عمل مبرور رأى قد رضي به الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال برى فيمينه أى صدق ولم يخش
 ويقال صدقت وبررت وقال تعالى والله كن البر من اتقى فأخبر أن البر جامع للتقوى واعلم انه سبحانه
 وتعالى لما أمر بالايان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم ورجعهم في ذلك بناء على ما أخذوا وهو أن
 التغافل عن أعمال البر مع حث الناس عليهم مستقبح في العتقول اذا المقصود من أمر الناس بذلك اما
 النصيحة او الشفقة وليس من العقل أن يشفق الانسان على غيره أو أن ينصح غيره ويهمل نفسه فحذرهم الله
 تعالى من ذلك بأن قرعهم بهم هذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه (أحدها)
 وهو قول الشنقي أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله وبنه ونهم عن معصية الله وهم كانوا يتركون
 الطاعة ويقدمون على المعصية (وثانيها) قول ابن جرير أنهم كانوا يأمرون الناس بالصلاة والزكاة
 وهم كانوا يتركونها (وثالثها) انه كان اذا جاءهم أسدى الخفية لاستعلام أمر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا
 هو صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لعلمهم في الهدايا والصلوات التي كانت تصل
 اليهم من اتباعهم (ورابعها) ان جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخبرون
 مشركي العرب ان رسولا سيظهر منكم ويدعو الى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه فلما بعث الله محمدا
 حسدوه وكفروا به فبكهم الله تعالى بسبب أنهم كانوا يأمرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه
 وأعرضوا عن دينه وهذا اختيار أبي مسلم (وخامسها) وهو قول الزجاج أنهم كانوا يأمرون الناس
 ببذل الصدقة وكانوا يشهدون بها لان الله تعالى وصفهم بقساوة القلوب وأكل الربا والسحت (سادسها)
 لعل المنافقين من اليهود كانوا يأمرون باتباع محمد صلى الله عليه وسلم في الظاهر ثم أنهم كانوا في قلوبهم
 منكربين له فوجبه الله تعالى عليه (وسابعها) ان اليهود كانوا يأمرون غيرهم باتباع التوراة ثم أنهم
 خالفوه لانهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم أنهم ما آمنوا به أما قوله وتنسون
 أنفسكم فالنسيان عبارة عن النسيان والامتناع بعد حصول العلم والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز
 أن يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله وتنسون أنفسكم انكم تغفلون عن حق أنفسكم وتعدلون
 عما لها فيه من النفع أما قوله وأنتم تتلون الكتاب فعناء تقرأون التوراة وتدرسونها وتعاون بها فيها من
 الحث على أعمال البر والاعراض عن أعمال الانم أما قوله أفلا تعقلون فهو تنجب للعقلاء من أفعالهم
 ونظيره قوله تعالى أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون وسبب التعجب وجوه (الاول) ان
 المتفرد من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل المصلحة وتجنبه عابوقته

في المفسدة والاحسان الى النفس أولى من الاحسان الى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل
فن وعظ ولم يهتد كما نه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال أفلا تعلقون (الثاني) ان من
وعظ الناس وأظهر علمه للخلاق ثم لم يتعظ صار ذلك الوعظ سبب لرغبة الناس في المعصية لان الناس
يقولون انه مع هذا العلم لولا انه مطلع على انه لا أصل لهذه التخويفات والامساك قدم على المعصية فيصير
هذا داعيا لهم الى التهاون بالدين والجراعة على المعصية فاذا كان غرض الواعظ الزجر عن المعصية
ثم أتى بفعل يوجب الجراعة على المعصية فكأنه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بأفعال العقلاء فلهذا قال
أفلا تعلقون (الثالث) ان من وعظ فلا بد وأن يحتمد في أن يصير وعظه نافذا في القلوب والاقدام
على المعصية عما يفر القلوب عن القبول فغن وعظ كان غرضه ان يصير وعظه مؤثرا في القلوب ومن
عسى كان غرضه أن لا يصير وعظه مؤثرا في القلوب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء
ولهذا قال علي رضي الله عنه قسم ظهري رجلان عالم متهتك وجاهل متمسك بقي ههنا مسائل (المسئلة
الاولى) قال بعضهم ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالآية والمعقول أما
الآية فتقوله أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم وقال أيضا
لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون وأما المعقول فهو انه لو جاز ذلك لجاز ان يزني
بامرأة أن ينكر عليها في أثناء الزنا على كشفها عن وجهها ومعلوم ان ذلك مسكت كره والجواب ان المكلف
مأمور بشيئين (أحدهما) ترك المعصية (والثاني) منع الغير عن فعل المعصية والاخلال بأحد
التكليفين لا يقتضي الاخلال بالآخر أما قوله أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم فهو مني من الجمع
بينهما والنهي عن الجمع بين الشيئين يصح جملة على وجهين (أحدهما) أن يكون المراد هو النهي عن
نسيان النفس مطلقا (والآخر) أن يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسيا للنفس
وعندنا المراد من الآية هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير يقطع قول هذا المذهب وأما المعقول الذي
ذكره فيلزمهم (المسئلة الثانية) احتجت المعتزلة بهذه الآية على ان فعل العبد غير مخلوق لله عز وجل
فقالوا قوله تعالى أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم انما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم فاما اذا
كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطرار فان ذلك لا يحسن اذ لا يجوز أن يقال للاسود لم لا تبيض لما كان السواد
مخلوقا فيه والجواب ان قدرته لما صلت للضدين فان حصل أحد الضدين دون الآخر لم يرجح كان ذلك
محض الاتفاق والامر بالاتفاق لا يمكن التوخي عليه وان حصل لم يرجح فان كان ذلك المرجح منه عاد البحث
فيه وان حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والآخر مرجوحا والمرجوح ممتنع
الوقوع لانه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية أولى بأن يكون ممتنع الوقوع واذا
امتنع أحد الضدين وجب الآخر وحينئذ يعود عليكم كل ما أوردتموه علينا ثم الجواب الحقيقي عن السكك
انه لا يستل عما يفعله (المسئلة الثالثة) أ عن أنس رضي الله عنه قال عليه الصلاة والسلام مررت
بأبيه أمري بي على قوم تقرر من شفا ههم بمقاريض من النار فقلت يا أخى يا جبريل من هؤلاء فقال هؤلاء
خطباء من أهل الدنيا كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم وقال عليه الصلاة والسلام
ان في النار رجل ينادي أهل النار برحمه فقيس من هو يا رسول الله قال عالم لا ينتفع بعلمه ج وقال
عليه الصلاة والسلام مثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضيء للناس ويحرق نفسه د وعن
الشعبي يطلع قوم من أهل الجنة الى قوم من أهل النار فيقولون لم دخلتم النار ونحن انما دخلنا الجنة
يفضل تعليمكم فقالوا انا كنا نأمر بالخير ولا نفعله كما قبل من وعظ بقوله ضاع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت
سماحه وقال الشاعر

أبدأ بنفسك فانها عن غيها * فاذا انتهت عنه فانت حكيم
فهنا لا يقبل ان وعظت وبقتدى * بالرأى منك وينفع التعليم

قيل عمل رجل في ألف رجل أبلغ من قول أفت رجل في رجل وأما من وعظ واتعظ فعمله عند الله عظيم
 روى أن يزيد بن هارون مات وكان واعظاً زاهداً فرؤى في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفرتي وأقول
 ما سألتني منكروني تكبير فقال لا من ربك فقلت أمانتني من شيخ دعا الناس إلى الله تعالى كذا وكذا سنة
 فتقولان له من ربك وقيل للشيخ بل عند التزع قل لا اله الا الله فقال

ان يتأنت ساء كنهه * غير محتاج الى السرج

قوله سبحانه وتعالى (واستمعوا بالصبر والصلوة وانهم الكعبة الا على الخاشعين الذين يظنون انهم
 ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلغوا في الخطابين بقوله سبحانه
 وتعالى واستمعوا بالصبر والصلوة فقال قومهم المؤمنون بالرسول قال لان من يتكر الصلاة أصلاً والصبر
 على دين محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يقال له استمع بالصبر والصلوة فلا جرم وجب صرفه الى من صدق
 بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يمنع أن يكون الخطاب أولاً في بني اسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابه بالامم وممن
 بمحمد صلى الله عليه وسلم والاقرب ان الخطابين هم بنو اسرائيل لان صرف الخطاب الى غيرهم يوجب
 تفكيك النظم فان قيل كيف يؤمر بالصبر والصلوة مع كونهم منكبين لهم ما قلنا لانهم لم يكونوا منكبين
 لهم ما وذلك لان كل احدى علم ان الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وان الصلاة التي هي نواضع للخالق
 والاشتهغال بذكر الله تعالى يسلي عن محن الدنيا وآفاتنا انما الاختلاف في الكيفية فان صلاة اليهود
 واقعة على كيفية أخرى وصلاة المسلمين على كيفية أخرى واذا كان متعلق الامر هو الماهية التي هي القدر
 المستتر زال الاشكال المذكور وعلى هذا نقول انه تعالى لما أمرهم بالايان وبترك الاضلال وبالتزام
 الشرائع وهي الصلاة والزكاة وكان ذلك شاقاً عليهم لما فيه من ترك الرياسات والاعراض عن المال والجاه
 لاجرم عاجل الله تعالى هذا المرض فقال واستمعوا بالصبر والصلوة (المسئلة الثانية) ذكرنا في الصبر
 والصلوة وجوهاً (أحدها) كانه قيل واستمعوا على ترك ما يحبون من الدنيا والدخول فيما تستثقله
 طبائعكم من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم بالصبر أي بحبس النفس عن اللذات فانكم اذا كافتم أنفسكم
 ذلك صرتم عليه وخف عليها ثم اذا ضمتم الصلاة الى ذلك تم الامر لان المشتغل بالصلاة لا بد وأن يكون
 مشتغلاً بذكر الله عز وجل وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فاذا تذكر رحمته صار ما تلا الى طاعته واذا تذكر
 عقابه ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية (وثانيها) المراد من الصبر ههنا هو الصوم
 لان الصائم صابر عن الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات
 حب الدنيا فاذا انضاف اليه الصلاة استنار القلب بأنوار معرفة الله تعالى وانما تقدم الصوم على الصلاة لان
 تأثير الصوم في ازالة ما لا ينبغي وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي والنفي مقدم على الاثبات ولانه عليه الصلاة
 والسلام قال الصوم يمنة من النار وقال الله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولان الصلاة تمنع
 عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل بسببها تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد
 والمواعظ والاداب الجميلة وذكر مصير الخلق الى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا
 فيكون على الانسان حينئذ ترك الرياسة ومطاعه عن الخلقين الى التوجه الى قبله خدمة الخالق وتطهير هذه
 الآية قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استمعوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين أما قوله تعالى وانها في هذا
 الصبر وجوه (أحدها) الصبر عائد الى الصلاة أي الصلاة ثقيلة الاعلى الخاشعين (وثانيها) الصبر عائد الى
 الاستعانة التي يدل عليها قوله واستمعوا (وثالثها) انه عائد الى جميع الامور التي أمرهم بنوا اسرائيل ونهوا
 عنهم من قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم الى قوله واستمعوا والعرب قد تفهموا الشيء اختصاراً أو تفهموا
 فيه على الايمان اذا وثقت بعلم الخطيب فيقول القائل ما عليها أفضل من فلان يعني الارض ويقولون ما بين
 لايتها أكرم من فلان يعنون المدينة وقال تعالى ولويؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليهم من دابة ولا ذكر
 للارض أما قوله الكبيرة أي لشاقة ثقيلة من قولك كبير هذا اعلى وقال تعالى كبر على المشركين ما تدعوهم اليه

فان قيل ان كانت ثقيله على هؤلاء سهل على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل وذلك
منكر من القول قلنا ليس المراد ان الذي يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون ذلك والخاشع
يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يقفل عن تدبر ما يأتي به من الذكر والتذلل والخشوع
واذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم وإذا ذكر الوعد فكذلك ذلك وإذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل
عليه بفعل الصلاة أعظم وانما المراد بقوله وانما انقمه على من لم يخشع انه من حيث لا يعتقد في فعلها ثوابا
ولا في تركها عقابا فيصعب عليه فعلها فالخاصة ان المحدث اذا لم يعتقد في فعلها بمنفعة نقل عليه فعلها لان
الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع أما الموحدة فلما اعتقد في فعلها أعظم المنافع وفي تركها أعظم
المضار لم يثقل ذلك عليه لما يعتقد في فعله من الثواب والفوز العظيم بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب
الاليم ألا ترى الى قوله الذين يظنون انهم ملائقوا ربهم أي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه مثله اذا
قيل للمريض كل هذا الشيء المرفان اعتقد ان له فيه شفا سهلا ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر
عليه وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام وجعلت قرّة عيني في الصلاة وصف الصلاة بذلك للوجوه التي
ذكرناها لالانها كانت لا تثقل عليه وكيف وكن كان عليه الصلاة والسلام يصلي حتى تورمت قدماء أما
الخشوع فهو والتذلل والخشوع أما قوله الذين يظنون انهم ملائقوا ربهم فلهما مفسرين فيه قولان (الاول)
ان الظن بمعنى العلم قالوا لان الظن وهو الاعتقاد الذي يقارنه تجويز النقيض يقتضي أن يكون صاحبه غير
جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب أن يكون
المراد من الظن ههنا العلم وسبب هذا الجواز ان العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا
الان العلم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشبهنا من هذا الوجه صح إطلاق
اسم أحدهما على الآخر قال أوس بن حجر

فارسه مستيقن الظن انه * مخالط ما بين الشر اسبق خائف

وقال تعالى اني ظننت اني ملائق حسابه وتعالى لا يظن اولئك انهم مبعوثون ذكر الله تعالى ذلك أنكارا عليهم
وبعثا على الظن ولا يجوز أن يعظمهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت أن المراد بالظن ههنا العلم (القول
الثاني) أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم ههنا وجوه (الاول) أن يجعل ملاقات الرب مجازا
عن الموت وذلك لان ملاقات الرب مسبب عن الموت فاطلاق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز مشهور
فانه يقال لمن مات أنه لقي ربه اذا ثبت هذا فقول المراد وانها الكبيرة الاعلى الخاشعين الذين يظنون الموت
في كل لحظة وذلك لأن كل من كان متوقفا للموت في كل لحظة فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يسادرون الى
التوبة لان خوف الموت مما يقوى دواعي التوبة ولانه مع خشوعه لا بد في كل حال من ان لا يامن تقصير اجري
منه فلزمه التلافي فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا له الى المبادرة الى التوبة (الثاني) ان تفسير ملاقات
الرب بملاقاته ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملائقا لثواب الله بل يظن
الان ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع (الثالث) المعنى الذين يظنون أنهم ملائقوا ربهم بذنوبهم فان
الإنسان الخاشع قد يسيئ ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه يلقى الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يسارع الى
التوبة وذلك من صفات المدح بقى ههنا مسئلتان (المسئلة الاولى) استدلل بعض الاجحاب بقوله ملاقوا
ربهم على جواز رؤية الله تعالى وقالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف
أما الآية فقوله تعالى فأعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقىونه والمنافق لا يرى ربه وقال ومن يفعل ذلك يلقى
أناما وقال تعالى في معرض التهديد واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه فهذا يتناول الكافر والمؤمن والرؤية
لا تثبت للكافر فعلمنا أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية وأما الخبر فقوله عليه السلام من حلف على عين ليقطع
بها مال اضري مسلم لقي الله وهو عليه غضبان وليس المراد رأى الله تعالى لان ذلك وصف أهل النار وأما
العرف فهو قول المسلمين في من مات لقي الله ولا يعنون أنه رأى الله عز وجل وأيضا فاللقاء يراد به القرب

من يلقاه على وجه يزول الحجاب بينهم ما ولد ذلك يقول الرجل اذا حجب عن الامير ما لقيه به بعد وان كان قد رآه
 واذا أذن له في الدخول عليه يقول لقيه وان كان ضربه راوية قال اني فلان جهده اشد يد او اقيت من فلان
 الداهية ولا في فلان حسامه وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه أيضا قوله تعالى
 فالتقى المام على امر قد قدروا هذا المص في حق الجسم ولا يصح على الله تعالى قال الاصحاب اللقاء في اصل
 اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين الى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال اني هذا اذا اذا ماسه واتصل به
 وما كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين سببا لحصول الادراك حيث يمنع اجراء اللفظ على المماسه وجب حمله
 على الادراك لان اطلاق اللفظ على المسبب على المسبب من أقوى وجوه المجازة ثبت أنه يجب حمل اللفظ على اللقاء على
 الادراك أكثر ما في الباب أنه ترك هذا المعنى في بعض الصور لئلا يلحقه فوجب اجراءه على الادراك
 في البواقي وعلى هذا التقرير زات السؤالات أما قوله فأعقبهم نفسا قافى قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق
 لا يرى ربه قلنا لاجل هذه الضرورة المراد الى يوم يلقون حسابه وحكمه الا أن هذا الاخبار على خلاف
 الدليل وانما يار اليه عند الضرورة في هذا الموضع لما اضطررنا اليه اعتبرناه وأما في قوله تعالى انهم
 ملاقوا ربهم لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في اضماره هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء
 بالله تعالى لا يحكم الله فان استغلوا بذلك الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ
 يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه (المسئلة الثانية) المراد من الرجوع الى الله تعالى الرجوع الى حيث
 لا يكون لهم مالك سواء وأن لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضررا غيره كما كانوا كذلك في أول الخلق بفعل مصيرهم
 الى مثل ما كانوا عليه أولا رجوعا الى الله من حيث كانوا في سائر أيام حياتهم قديك غيره الحكم عليهم ويملك
 أن يضرهم وينفعهم وان كان تعالى مالكهم في جميع أحوالهم وقد احتج بهم هذه الآية فيردان من المبطلين
 (الاول) الجسم فأنهم قالوا الرجوع الى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع الى الله وجب كونه الله
 جسما (والثاني) الشخصية فأنهم قالوا الرجوع الى الشيء مسبق بالكون عنده فدل هذه الآية على كون
 الارواح قديمة وانما كانت موجودة في عالم الرواحيات والجواب عنه ما قد حصل بناء على ما تقدم قوله
 تبارك وتعالى (يا بني اسر ائيل اذكر وانعمت على التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين) اعلم أنه سبحانه
 وتعالى انما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيد للمحبة عليهم وتحذير من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم
 ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوم ما كانه قال ان لم تطيعوني لاجل سواي نعمت عليكم فاطمئني من الخوف
 من عقابي في المستقبل أما قوله وأني فضلتكم على العالمين فقبه مؤال وهو أنه يلزم أن يكونوا أفضل من
 محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه (أحدها) قال قوم العالم عبارة
 عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالما من الناس والمراد منه الكثير لا الكل وهذا ضعيف لان لفظ
 العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله تعالى كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول
 المتكلمين العالم كل موجود سوى الله وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات (وثانيها)
 المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الان ليس بموجود
 لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا والشيء حال عدمه
 لا يكون موجودا فالشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وأن محمد عليه السلام ما كان موجودا في ذلك
 الوقت فما كان في ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بني اسر ائيل أفضل العالمين في ذلك الوقت كونهم
 أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت وهذا الجواب أيضا عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء
 وجهكم ملوكا وانا م لم يوت أحد من العالمين وقال واقد اخبرناهم على علم على العالمين وأراد به عالمي
 ذلك الزمان وانما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية (وثالثها) ان قوله
 وأني فضلتكم على العالمين عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فلا يـ
 تدل على ان بني اسر ائيل فضلو على العالمين في أمر ما وهذا لا يقتضي أن يكونوا أفضل من كل العالمين

في كل الامور بل اعلمهم وان كانوا افضل من غيرهم في امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك الامر
وعند هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين على ان الانبياء افضل من الملائكة بقي ههنا البجاث (البحث الاول) قال ابن زيد اريد به المؤمنين منهم
لان عصاتهم مسخروا قردة وخنزير على ما قال تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وقال ابن كثير
من بني اسرائيل (البحث الثاني) ان جميع ما خطب الله تعالى به بني اسرائيل تنبيه للعرب لان الفضيلة بالنبي
قد سلمتهم وجميع افعالهم الانبياء تنبيه وارشاد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فينبهون احسنه
وقال اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وذلك روى قتادة
قال ذكرنا ان عمر بن الخطاب كان يقول قدمضي والله بنو اسرائيل وما يغني ما يسمعون عن غيركم (البحث
الثالث) قال النفال النعمة بكسر النون المنه وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمنها على
واما النعمة بفتح النون فهو ما ينعم به في العيش قال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين (البحث الرابع) قوله
تعالى وانني فضلتكم على العالمين يدل على ان رعاية الاصلح لا تجب على الله تعالى لافي الدنيا ولا في الدين لان
قوله وانني فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين فذلك التفضيل اما ان يكون واجبا ولا يكون
واجبا فان كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لان من أدى واجبا فلا منة له على أحد وان كان غير واجب مع
انه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض فهو هذا يدل على ان رعاية الاصلح غير واجبة لافي الدنيا
ولافي الدين فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا فهذا يناسب ان يخصهم ايضا بالنعم العظيمة في الآخرة
كما قيل اتمام المعروف خير من ابتداءه فلم اردف ذلك بالتخويف الشديد في قوله واتقوا يوم ما والجواب لان
المعصية مع عظم النعمة تكون اقبح وأفسس فلهذا احذرهم عنها (البحث الخامس) في بيان ان أي فرق العالم
افضل يعني ان أيهم أكثر استجماعا لخصال الخير اعلم ان هذا ما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي
فكل طائفة تدعي انها افضل واكثر استجماعا لصفات الكمال ونحن نشير الى معاقبة الكلام في هذا الباب

بتوفيق الله تعالى وعونه * قوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون) اعلم ان اتقاء اليوم اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب
والشدائد لان نفس اليوم لا تبقى ولا بد من ان يرد أهل الجنة والنار جميعا لما راد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف
اليوم بأشد الصفات وأعظمها تم وبلا وذلك لان العرب اذا دفع أحد هم الى كربة وحاول اعوانه دفاع ذلك
عنه بذات ما في نفوسها الاية من مقتضى الخيبة فذبت عنه كما يذنب الوالد عن ولده بغاية قوته فان رأى من
لا طاقة له بمناقعة عا د بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالمالينة ما قصر عنه بالخاشعة فان لم تغن
عنه الحالتان من الخشونة والليسان لم يبق بعده الا فداء الشيء بماله او غيره وان لم تغن عنه هذه الثلاثة
تعال بما رجوه من نصر الاخلاء والايوان فاخبر الله سبحانه انه لا يغني شيء من هذه الامور عن الجرمين
في الآخرة بقي على هذا الترتيب سؤالان (السؤال الاول) الفائدة من قوله لا تجزي نفس عن نفس
شيئا هي الفائدة من قوله ولا هم ينصرون فما المقصود من هذا التكرار والجواب المراد من قوله لا تجزي
نفس عن نفس شيئا انه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء وأما النصرة فهي ان يحاول تخليصه عن حكم
المعاقب وسند كرفها آخر ان شاء الله تعالى (السؤال الثاني) ان الله تعالى قدم في هذه الآية قبول
الشفاعة على أخذ القدية وذكر هذه الآية في هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول القدية على
ذكر الشفاعة فمالا لكمة فيه الجواب أن من كان ميله الى حب المال أشد من ميله الى عاقبة النفس فانه
يقدم التمسك بالشافعين على اعطاء القدية ومن كان بالعكس يقدم القدية على الشفاعة ففائدة تغيير
الترتيب الاشارة الى هذين الصنفين ولما ذكرنا الان تفسير الانفاظ أما قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس
شيئا فقال النفال الاصل في جزي هذا عند أهل اللغة قضى ومنه الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لا يبردة بن يسار تجزيك ولا تجزي أحد بعدك هكذا يرويه أهل العربية تجزيك بفتح التاء غير مجهوز أي

تقضى عن اضحيته وتوب ومعنى الآية ان يوم القيامة لا تنوب نفس عن نفس شيئا ولا تحمل عنها شيئا عما
أصابها بل يفر المرء فيه من أخيه وأمه وأبيه ومعنى هذه النياية أن طاعة المطيع لا تقضى عن المعاصي ما كان
واجبا عليه وقد تقع هذه النياية في الدنيا كالرجل يقضى عن قريبه وصديقه دينه ويحمل عنه فأما يوم
القيامة فإن قضاء الحقوق انما يقع فيه من الحسنات روى أبو هريرة قال قال عليه السلام رحم الله عبدا كان
عنده لآخيه مظلمة في عرض أو مال أو جاه فاستحل قبل أن يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كانت له
حسنات أخذ من حسناته وان لم يكن له حسنات حل من سيئاته قال صاحب الكشاف وشيئا مفعول به
ويجوز أن يكون في موضع مصدر أى قليلا من الجزاء كقوله تعالى ولا يظلمون شيئا ومن قرأ لا يجزى من أجزاء
عنه اذا غنى عنه فلا يكون في قرأته الا بمعنى شيئا من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة للمحل صفة ليوما * فان
قبل فابن العائد منها الى الموصوف قلنا هو محذوف تقديره لا تجزى فيه ومعنى التكثير ان نفسا من الانفس
لا تجزى عن نفس غير هاشيئا من الاشياء وهو الاقنسط الكلى القطاع للمطامع أما قوله تعالى ولا يقبل منها
شفاعة فالشفاعة أن يستوهب أحد لا حد شيئا وبطلب له حاجة وأصلها من الشفع الذى هو ضد التزكان
صاحب الحاجة كان فردا فصارت الشفيع له شفعا أى صار ازوجا واعلم أن الضمير في قوله ولا يقبل منها راجع الى
النفس الثانية العاصية وهى التى لا يؤخذ منها عدل ومعنى لا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت بشفاعة شفيع
لا يقبل منها ويجوز أن يرجع الى النفس الاولى على انها الوشفعت لهما لم تقبل شفاعتها كما لا تجزى عنها شيئا أما
قوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل أى فدية وأصل الكلمة من معادلة الشيء نقول ما عدل بفلان أى لا
أرى له نظيرا قال تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الآية قوله تعالى ولوان للذين ظلموا منى
الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم وقال تعالى ان الذين كفروا وما نوا
وهم كفار فلن يقبل من أحدهم مل الارض ذهبوا لو اقتدى به وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها أما
قوله تعالى ولا هم ينصرون فاعلم أن التناصر انما يكون في الدنيا بالخصاطة والقراية وقد أخبر الله تعالى
انه ليس يومئذ دخل ولا شفاعة وانه لا انساب بينهم يومئذ وانما المرء يفر من أخيه وأمه وأبيه وقرابته قال
الفسال والنصر يراد به المعونة كقوله انصر أخاك ظالما أو مظلوما ومنه معنى الاغاثة نقول العرب ارض
منصورة أى مظلورة والغيث ينصر البلاد اذا أنبت ما فكانه اغاث أهلها وقيل في قوله تعالى من كان يظن أن
ان ينصره الله أى أن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد ويسمى الانتقام نصرة واتصارا قال تعالى ونصرناه من
القوم الذين كذبوا بآياتنا قالوا معناه فآتة مناله فقوله تعالى ولا هم ينصرون يحتمل هذه الوجوه فانهم يوم
القيامة لا يغاثون ويحتمل انهم اذا عبدوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله وفي الجملة كان النصر هو دفع
الشدة ثم فاجبر الله تعالى انه لا دافع هنالك من عذابه بقى في الآية مسألتان (المسئلة الاولى) ان في الآية
اعظم تحذير عن المعاصي وأقوى ترغيب في تلافى الانسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة لانه اذا تصور انه
ليس بعد الموت استدرال ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية علم انه لا خلاص له الا بالطاعة فاذا كان لا يأمن كل
ساعة من التقصير في العبادة ومن فوات التوبة من حيث انه لا يقين له في البقاء صار حذرا خائفا في كل حال
والآية وان كانت في بنى اسرائيل فهى في المعنى مخاطبة لكل لان الوصف الذى ذكر فيها وصف لليوم
وذلك يوم كل من ينصر في ذلك اليوم (المسئلة الثانية) اجعت الاية على ان الحمد صلى الله عليه
وسلم شفاعة في الآخرة وحل على ذلك قوله تعالى عسى أن يعينك ربك مقاما محمودا وقوله تعالى ولستوف
يعطيك ربك فترضى ثم اختلفوا بعد هذا في ان شفاعته عليه السلام ان تكون أو تكون للمؤمنين المستحقين
للثواب أم تكون لأهل الكبائر المستحقين للعقاب فذهب المعتزلة الى انهم المستحقين للثواب وتأثير
الشفاعة في ان تحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه وقال أصحابنا تأثيرها في اسقاط العذاب عن
المستحقين للعقاب اما بان يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار وان دخلوا النار فيشفع لهم حتى
يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا على انهم ليست للكفار واستمدات المعتزلة على انكار الشفاعة لأهل

الكبار يوبىء (أحدها) هذه الآية قالوا النبي امدل على نفي الشفاعة من ثلاثة أوجه (الاول) قوله تعالى لا يجزى نفس عن نفس شيئا ولو أثرت الشفاعة في اسقاط العتاب لكان قد اجرت نفس عن نفس شيئا (الثاني) قوله تعالى ولا يقبل منه شفاعة وحده نكرة في سياق النفي فتم جميع أنواع الشفاعة (الثالث) قوله تعالى ولا هم ينصرون ولو كان محمد شفيعا لآحد من العصاة لكان ناصرا له وذلك على خلاف الآية لا يقال الكلام على الآية من وجهين (الاول) ان اليهود كانوا يرجون ان آباءهم يشفعون لهم فآيسوا من ذلك فالآية نزلت فيهم (الثاني) ان ظاهر الآية بقاء نفي الشفاعة مطلقا الا اجمعنا على تطرق التخصيص اليه في حق زيادة الثواب لاهل الطاعة فنحن ايضا نخصه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالادلة التي تذكرها لانما يجب عن الاول بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني انه لا يجوز ان يكون المراد من الآية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعة وليس يحصل النكير اذا رجع في الشفاعة الى تحصيل زيادة النفع لان عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر بين ذلك انه تعالى لو قال اتقوا يوما لا تزيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة أحد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ولو قال اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان ذلك زجرا عن المعاصي فثبت ان المقصود من الآية نفي تأثير الشفاعة في اسقاط العقاب لان نفي تأثيرها في زيادة المنافع (وثانيها) قوله تعالى ما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع والظالم هو الاتي بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يتناول الله تعالى نفي ان يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعا يجاب ونحن نقول بوجوبه فانه لا يكون في الآخرة شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع وليس فوقه تعالى أحد بطبيعته الله تعالى لا ينافي قول لا يجوز رجل الآية على ما قلتم من وجهين (الاول) ان العلم بأنه ليس فوقه تعالى أحد بطبيعته متفق عليه بين المعتزلة وأما من أثبت سبحانه فقد اعترف انه لا يطيع أجدا وأما من نفاه فنفى القول بالنفي استحالة ان يعتقد فيه كونه مطيعا لغيره فاذا ثبت هذا كان حل الآية على ما ذكرتم جلالة على معنى لا يقيد (الثاني) انه تعالى نفي شفيعا يطاع والشفيع لا يكون الادون المشفوع اليه لان من فوقه يكون أمره وحكما عليه ومثله لا يسمى شفيعا فاذا قلنا قوله شفيع كونه دون الله تعالى فلم يكن حله قوله يطاع على من فوقه فوجب حله على ان المراد به انه لا يكون لهم شفيع يجاب (وثالثها) قوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعات باسمها (ورابعها) قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو كان الرسول يشفع للفساق من أمته لوصفوا بانهم منصورون لانه اذا تخلص بسبب شفاعة الرسول عن العذاب فقد بلغ الرسول النهاية في نصرته (وخامسها) قوله تعالى ولا تشعرون الا ان ارضى اخبر تعالى عن ملائكتهم انهم لا يشفعون لاحد الا ان يرتضيه الله عز وجل والفساق ليس يرتضى عنده الله تعالى واذا لم تشفع الملائكة فكذلك الانبياء عليهم السلام لانه لا قائل بالفرق (وسادسها) قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو أثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد تنفعهم وذلك ضد الآية (وسابعها) ان الامة مجمعة على انه ينبغي ان نرغب الى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام ويقولون في جملة ادعيتهم واجعلنا من أهل شفاعته فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرا على الكبر لكانوا قد رغبوا الى الله تعالى في ان يمنهم لهم مصيرين على الكبر لا يقال لم لا يجوز ان يقال انهم يرجعون الى الله تعالى في ان يجعلهم من أهل شفاعته اذا خرجوا مصيرين لأنهم يرجعون في ان يمنهم مصيرين كما انهم يقولون في دعائهم اجعلنا من التوابين وليسوا يرجعون في ان يذبوا عنهم يتوبوا وانما يرجعون في ان يوفقهم للتوبة اذا كانوا مذنبين وكنتم الرغبة مشروطة بشرط وهو تقدم الامرار وتقدم الذنب لا نأقول الجواب عنه من وجهين (الاول) ليس يجب اذا شرطنا شرطنا في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين ان نزيد شرطنا في قولنا اجعلنا من أهل الشفاعة (الثاني) ان الامة في كتابنا الرغبة الى الله تعالى يسألون منه تعالى أن يفعل بهم ما يوصلهم الى المرغوب فيه في قولهم اجعلنا من التوابين

يرغبون في أن يوفقه من التوبة من الذنوب وفي الثاني يرغبون في أن يفعل بهم ما يكونون عنده أهلاك الشفاعة
عليه السلام فلم تحصل أهلية الشفاعة إلا بالخروج من الدنيا مصر على الكبرائر كان سؤال أهلية الشفاعة
سؤال لاخراج من الدنيا حال الاصرار على الكبرائر وذلك غير جائز بالاجماع اماعلى قولنا ان أهلية
الشفاعة إنما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقا للشواب كان سؤال أهلية الشفاعة حسنا فظهر الفرق
(وثانها) ان قوله تعالى وان الفجار في جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان كل الفجار
يدخلون النار وانهم لا يغيبون عنها واذا ثبت انهم لا يغيبون عنها ثبت انهم لا يخرجون منها واذا كان كذلك
لم يكن للشفاعة أثر لا في العفو عن العقاب ولا في الاخراج من النار بعد الادخال فيها (وثانها) قوله
تعالى يذبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه فنفى الشفاعة عن من لم ياذن في شفاعته وكذلك قوله من
ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وكذا قوله تعالى لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا والله تعالى لم ياذن
في الشفاعة في حق أصحاب الكبرائر لان هذا الاذن لو عرف لعرف اما بالقتل أو بالنقل اما العقل فلا مجال
له فيه واما النقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاحاد لا مجال له فيه لان رواية الاحاد لا تفيد الاطلاق والمسألة
علمية والفلسفة في المطالب العلمية بالادلة الظنية غير جازية واما بالتواتر فباطل لانه لو حصل ذلك لعرفه
سجود المسلمين ولو كان كذلك لما انكروا هذه الشفاعة فثبت اطلاق اكثرهم على الانكار علمنا انه لم
يوجد هذا الاذن (وعاشرها) قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به
ويسبحون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولوكنت الشفاعة
حاصلة للفاسق لم يكن لتقيدها بالتوبة ومسايرة السبيل معنى (الحادي عشر) الاخبار الدالة على انه
لا توجد الشفاعة في حق أصحاب الكبرائر وهي أربعة (الاول) ما روى العلامة ابن عبد الرحمن عن أبيه
عن أبي هريرة انه عليه السلام دخل المقبرة فقال السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون
وددت اني قد رأيت اخواتنا قالوا يا رسول الله السمتنا اخوانك قال بل انتم أصحابي واخواننا الذين لم يأثروا
بعد قالوا يا رسول الله كيف تعرف من يأتي بعدك من أمتك قال رأيت ان كان لرجل خيل غر محجلة في خيل
دهم فهو لا يعرف خيله قالوا بل يا رسول الله قال فانهم يأثرون يوم القيامة غرا محجلين من الوضوء وانا فطرهم
على الخوض ألا فليذا دن رجال عن خوضي كما يذاذ البعير الفضال أناديهم الا هم الا هم فيقال انهم قد بدلوا
بعدك فاقول فسحقا فسحقا والاستدلال بهذا الخبر على نفى الشفاعة انه لو كان شفيعا لهم لم يكن
يقول فسحقا فسحقا لان الشفيع لا يقول ذلك وكيف يجوز أن يكون شفيعا لهم في الخلاص من العقاب
الدائم وهو ينعمهم ثمرة ماء (الثاني) روى عبد الرحمن بن سابط عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال يا كعب بن عجرة يا كعب اعدك الله من امة السفهاء انه سيكون امرا من دخل عليهم فاجابهم على
ظلمهم وصدقهم بكذبهم فليس مني ولسنت منه وان يرد على الخوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنههم على ظلمهم
ولم يصدقهم بكذبهم فهو مني وانا منه وسيرد على الخوض يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت والاستدلال
بهذا الحديث من ثلاثة أوجه (أحدها) انه اذا لم يكن من النبي ولا النبي منه فكيف يشفع له (وثانها) قوله
ولم يرد على الخوض دليل على نفى الشفاعة لانه اذا منع من الوصول الى الرسول حتى لا يرد عليه الخوض
فبان يمنع الرسول من خلاصه من العقاب أولى (وثانها) أن قوله لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت صريح
في انه لا أثر للشفاعة في حق صاحب الكبيرة (الثالث) عن أبي هريرة قال عليه السلام لا تقين أحدكم يوم
القيامة على رقبته شاة لها ثغاء يقول يا رسول الله اغثنى فاقول لا أم لك من الله شيئا قد بلغتك وهذا صريح
في المطلوب لانه اذا لم يملك له من الله شيئا فليس له في الشفاعة نصيب (الرابع) عن أبي هريرة قال قال عليه
السلام ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى بن غدر ورجل باع حرافا كل
ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوفه أجرته والاستدلال به أنه عليه السلام لما كان خصما هؤلاء

استحال أن يكون شفيعا لهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة في هذا الباب أما أصحابنا فقد تسكروا فيه بوجوه
(أحدها) قوله سبحانه وتعالى حكاية عن عيسى عليه السلام أن تعذبهم فأنهم عبادك وإن تغفر لهم فأنك أنت
العزيز الحكيم وجه الاستدلال أن هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام أما أن يقال إنما كانت في حق الكفار
أوفى حق المسلم المطيع أوفى حق المسلم صاحب الصغيرة أو المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة أو المسلم صاحب
الكبيرة قبل التوبة والقسم الأول باطل لأن قوله تعالى وإن تغفر لهم فأنك أنت العزيز الحكيم لا يليق بالكفار
والقسم الثاني والثالث والرابع باطل لأن المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز
بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم وإذا كان كذلك لم يكن قوله إن تعذبهم فأنهم عبادك لا تقايمهم وإذا بطل
ذلك لم يبق إلا أن يقال إن هذه الشفاعة إنما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة وإذا صح القول
بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلام صح القول به في حق محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه لا فائز
بالفرق (وثانيها) قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام في معنى فأنه مني ومن عصاني فأنك غفور رحيم
فقوله ومن عصاني فأنك غفور رحيم لا يجوز حمله على الكافر لأنه ليس أهلا لمغفرة بالاجماع ولا حمله على
صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن غفرانه لهم واجب عقلا عند الخصم فلا حاجة له إلى
الشفاعة فلم يبق إلا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة ومما يؤيد ذلك دلالة آيتين على ما قلناه ما رواه
البيهقي في كتاب شعب الإيمان أنه عليه الصلاة والسلام تلا قوله تعالى في إبراهيم ومن عصاني فأنك غفور
رحيم وقول عيسى عليه السلام إن تعذبهم فأنهم عبادك الآية ثم رفع يديه وقال اللهم أمتي أمتي وبكى فقال
الله تعالى يا جبريل اذهب إلى محمد وربك أعلم فسله ما يسئلك فأنا جبريل فسأله فأخبره رسول الله صلى الله
عليه وسلم بما قال فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد فقل له أنا سرضيك في أمتك ولأنسواءه مسلم
في الصحيح (وثالثها) قوله تعالى في سورة مريم يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين إلى جهنم
وردا لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الآية أن المقصود من الآية أن
المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم أو أنهم لا يملكون شفاعة غيرهم لهم لأن المصدر كما يجوز ويحسن إضافته إلى
الفاعل يجوز ويحسن إضافته إلى المفعول ألا أنا نقول حمل الآية على الوجه الثاني أولى لأن حملها على الوجه
الأول يجري مجرى إضاح الواضحات فإن كل أحد يعلم أن المجرمين الذين يساقون إلى جهنم وردا لا يملكون
الشفاعة لغيرهم فحين حملها على الوجه الثاني إذا ثبت هذا فنقول الآية تدل على حصول الشفاعة لأهل
البكائر لأنه قال عيسى الامن اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير أن المجرمين لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم
إلا إذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب
الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا وهو التوحيد والاسلام فوجب أن يكون داخل تحتها أقصى ما في الباب أن
يقال واليهودي اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الإيمان بالله فوجب دخوله تحتها أيضا فنقول ترك العمل به
في حقه لضرورة الإجماع فوجب أن يكون معمو لا به فيما وراءه (ورابعها) قوله تعالى في صفة الملائكة
ولا يشفعون إلا من ارتضى وجه الاستدلال به أن صاحب الكبيرة من رضى عند الله تعالى وكل من كان
مرضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة إنما قلنا أن صاحب الكبيرة من رضى عند الله تعالى
لأنه مرضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده وكل من صدق عليه أنه مرضى عند الله بحسب هذا الوصف
صدق عليه أنه مرضى عند الله تعالى لأن المرضي عند الله جزء من مفهوم قولنا مرضى عند الله بحسب
إيمانه ومتى صدق المالك صدق المفرد ثبت أن صاحب الكبيرة مرضى عند الله وإذا ثبت هذا وجب
أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون إلا من ارتضى نفي الشفاعة إلا من كان
مرضى والامتناع عن النفي إثبات فوجب أن يكون المرضي أهلا لشفاعتهم وإذا ثبت أن صاحب
الكبيرة داخل في شفاعتنا الملائكة وجب دخوله في شفاعتنا الأنبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة
أنه لا فائز بالفرق فإن قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين (الأول) أن الفاسق ليس بمرضى

فوجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة الملائكة وإذا لم يكن أهلاً لشفاعة الملائكة وجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة
محمد صلى الله عليه وسلم إنما قلنا أنه ليس برضى لأنه ليس برضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق عليه
أنه ليس برضى بحسب فسقه صدق عليه أنه ليس برضى بعين ما ذكرتم من الدليل وإذا ثبت أنه ليس برضى
وجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة الملائكة لأن قوله تعالى ولا يشفعون إلا من ارتضى يدل على نفي الشفاعة
عن الكل إلا في حق المرتضى فإذا كان صاحب الكبرية غير مرتضى وجب أن يكون داخلًا في النفي
(الوجه الثاني) أن الاستدلال بالآية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون إلا من ارتضى محمولاً على أن المراد منه
ولا يشفعون إلا من ارتضاه الله أما لو حملناه على أن المراد منه ولا يشفعون إلا من ارتضى الله منه شفاعة
لحينئذ لا تدل الآية إلا إذا ثبت أن الله تعالى ارتضى شفاعة صاحب الكبرية وهذا أول المسئلة والجواب عن
الأول أنه ثبت في العلوم المنطقية أن المهمتين لا يتناقضان نقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لا محتمل
أن يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام وإذا ثبت هذا فكذلك قولنا صاحب الكبرية مرتضى
صاحب الكبرية ليس برضى لا يتناقضان لا محتمل أن يقال أنه مرتضى بحسب دينه ليس برضى بحسب
فسقه وأيضاً فثبت أنه مرتضى بحسب إسلامه ثبت مسمى كونه مرتضى وإذا كان المستثنى هو مجرد
كونه مرتضى ومجرد كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب إيمانه وجب دخوله تحت الاستثناء
ومخرجه عن المستثنى منه متى كان كذلك ثبت أنه من أهل الشفاعة (وأما السؤال الثاني) فجوابه أن
حمل الآية على أن يكون معناها ولا يشفعون إلا من ارتضاه الله أولى من حملها على أن المراد ولا يشفعون
إلا من ارتضى الله شفاعته لأن على التقدير الأول تفيد الآية الترخيب والتعريض على طلب مرضاة
الله عز وجل والاحتراز عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا تفيد الآية ذلك ولا شك أن تفسير كلام الله
تعالى بما كان أكثر فائدة أولى (وخاصة) قوله تعالى في صفة الله كقوله تعالى لا يشفعون إلا من ارتضى
خاصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناءً على مسئلة دليل الخطاب (وسادسها) قوله تعالى
للمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت الآية على أن الله تعالى أمر محمد بأن
يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقوله ينافي تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب أن صاحب الكبرية
مؤمن وإذا كان كذلك ثبت أن محمد صلى الله عليه وسلم استغفرهم وإذا كان كذلك ثبت أن الله تعالى قد
غفر لهم والالسان الله تعالى قد أمره بالدعاء ليردد دعاء فيه صير ذلك محض التحقيق والأيذاء وهو غير لائق بالله
تعالى ولا بمحمد صلى الله عليه وسلم فدل على أن الله تعالى لما أمر محمد بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب
دعاه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة إلا هذا (وسابعها) قوله تعالى وإذا خشيتم بغيه
فأجسروا بها وأوردوها قال تعالى أمر الكل بأنهم إذا جاسروا أحد بغيه أن يقابلوا تلك البغيه بأحسن منها
أوبأن يردوها ثم أمر بالبغيه محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً
والصلوة من الله رجة ولا شك أن هذا البغيه فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد عليه الصلاة والسلام وجب بحقه
قوله فاجسروا بأحسن منها وأوردوها أن يفعل محمد مثله وهو أن يطالب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى وهذا
هو معنى الشفاعة ثم توافقنا على أنه عليه الصلاة والسلام غير مردود الدعاء فوجب أن يقبل الله شفاعته
في الكل وهو المطلوب (وثامنها) قوله تعالى ولأنهم أظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر
الله الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً وليس في الآية ذكر التوبة والآية تدل على أن الرسول متى استغفر
العصاة والظالمين فإن الله يغفرهم وهذا يدل على أن شفاعة الرسول في حق أهل الكفرة مقبولة في الدنيا
فوجب أن تكون مقبولة في الآخرة لأنه لا قائل بالفرق (وتاسعها) أجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد
صلى الله عليه وسلم فتأثيرها ما أن يكون في زيادة المنافع أو في إسقاط المضار والأول باطل والآخر شافعين
لرسول عليه الصلاة والسلام إذا طلبنا من الله تعالى أن يزيد في فضله عند ما نقول اللهم صلى على محمد وعلى
آل محمد وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب فإن قيل إنما يطلق علينا كوتنا شافعين لمحمد

صلى الله عليه وسلم لوجهين (الاول) ان الشفيع لابد ان يكون اعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان
 كنا نطلب الخير له عليه الصلاة والسلام ولكن لما كنا أدور رتبة منه عليه الصلاة والسلام لم يصح أن نوصف
 بكوننا شافعين له (الثاني) قال أبو الحسن في سؤال المنافع لغير انما يكون شفاعة اذا كان فعل تلك المنافع
 لاجل سؤاها ولو لم يفعل أو كان لسؤاها تأثير في فعلها فاما اذا كانت تفعل سواء سألها أو لم يسألها وكان
 غرض السائل التقرب بذلك الى المستول وان لم يستحق المستول له بذلك السؤال منفعة زائدة فان ذلك
 لا يكون شفاعة له ألا ترى ان السلطان اذا عزم على أن يبعد لاتبته ولا يبعثه بعض أوليائه على ذلك وكان
 يفعل ذلك لاحتمال سوء حسنه عليه أو لم يحسنه وقصد بذلك التقرب الى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فانه
 لا يقال انه يشفع لابن السلطان وهذه حال الثاني حق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نسأله من الله تعالى
 فلم يصح أن نكون شافعين والجواب عن الاول لاننا سلم ان الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان
 الشفيع انما يسمى شفيعا مأخوذا من الشفع وهذا المعنى لا تعتبر فيه الرتبة فسقط قولهم وبهذا الوجه يسقط
 السؤال الثاني وأيضا فنقول في الجواب عن السؤال الثاني انا وان كنا نقطع بأن الله تعالى يصح
 رسوله ويعظمه سواء سألنا الامه ذلك أو لم نسأل ولنكالا نقطع بأنه لا يجوز أن يزيد في اكرامه بسبب سؤال
 الامه ذلك على وجه لو لا سؤال الامه لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال يجوز وجب أن يبقى
 يجوز كونه شافعين للرسول صلى الله عليه وسلم ولما بطل ذلك بانفاق الامه بطل قولهم (وعاشرها) قوله
 تعالى في صفة الملائكة الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمدهم ويؤمنون به ويستغفرون
 للذين آمنوا وصاحب الكبرية من جله المؤمنين فوجب دخوله في جله من تستغفر الملائكة لهم أقصى
 حافى الباب انه ورد بعد ذلك قوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الا أن هذا لا يقتضي تخصيص ذلك العام
 لما ثبت في اصول الفقه ان المقطع العام اذا ذكر بعده بعض أخصامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام
 بذلك الخاص (الحادي عشر) الاخبار الدالة على حصول الشفاعة لاهل الكبار ولذا ذكر منها ثلاثة
 أوجه (الاول) قوله عليه السلام شفاعة لاهل الكبار من أمتي قالت المعتزلة الاعتراض عليه من ثلاثة
 وجوه (أحدها) انه خبر واحد ورد على مضادة القرآن فانيضا ان كثيرا من الآيات يدل على نفي
 هذه الشفاعة وخبر الواحد اذا ورد على خلاف القرآن وجب رده (وثانيها) انه يدل على ان شفاعته
 ليست الا لاهل الكبار وهذا غير جائز لان شفاعته منصب عظيم فتخصيصه بأهل الكبار فقط يقتضي
 حرمان أهل الثواب عنه وذلك غير جائز لانه لا أقل من التوبة (وثالثها) ان هذه المسئلة ليست من
 المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يجوز التسك في هذه
 المسئلة بهذا الخبر ثم ان سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات (أحدها) أن يكون المراد منه الاستفهام
 بمعنى الانتكار يعني شفاعة لاهل الكبار من أمتي كما ان المراد من قوله هذا ربي أي أهداري (وثانيها)
 ان لفظ الكبيرة غير محتمل لافي أصل اللغة ولا في عرف الشرع بالعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة
 قال تعالى في صفة الصلاة وانها الكبيرة الاعلى انما شاعين واذا كان كذلك فقوله لاهل الكبار لا يجب أن يكون
 المراد منه أهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه أهل الطاعات الكبيرة فان قيل هب ان لفظ الكبيرة يتناول
 الطاعات والمعاصي ولكن قوله أهل الكبار صيغة جمع مقرونة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب ان يدل
 الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان من أهل الكبار سواء كان من أهل الطاعات الكبيرة أو المعاصي الكبيرة
 قلنا لفظ الكبار وان كان للعموم الا ان لفظ أهل مفرد فلا يفيد العموم فيكون في صدق الخبر متضمن واحد
 من أهل الكبار فتفهمه على الشخص الاتي بكل الطاعات فانه يكتفي في العمل بقتضى الحديث جملة عليه
 (وثالثها) هب انه يجب حمل أهل الكبار على أهل المعاصي الكبيرة لكن أهل المعاصي الكبيرة أعم من
 أهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة أو قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على أهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ويكون
 تأثير الشفاعة في أن يفضل الله عليه بما انحب من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه سلبا دلالة الخبر على

قواكم لكنه معارض بما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال اشفأني لاهل الكبار من أمتي ذكره مع
هزمة الاستغفار على سبيل الانكار وروى الحسن عنه عليه الصلاة والسلام انه قال ما اذخرت شفاعتي
الا لاهل الكبار من أمتي واعلم ان الانصاف انه لا يمكن التسلسل في مثل هذه المسئلة بهذا الخبر وحده ولكن
بمجموع الاخبار الواردة في باب الشفاعة وان سائر الاخبار دالة على سقوط كل هذه التأويلات (الثاني)
روى أبو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فيجوز كل نبي دعوة واحدة وان
اختسأت دعوتي شفاعة لمتي يوم القيامة فهي نائلة ان شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا رواه مسلم
في الصحيح والاستدلال به ان الحديث صريح في ان شفاعته صلى الله عليه وسلم تنال كل من مات من أمته
لا يشرك بالله شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب ان تناله الشفاعة (الثالث) عن أبي هريرة قال أتى رسول
الله صلى الله عليه وسلم يوما بالمسلم فرفع اليه الذراع وكانت تعجبه فمض منها مشقة ثم قال أنا سيد الناس يوم
القيامة هل تدرون لم ذلك قالوا لا يا رسول الله قال يجمع الله الاولين والآخرين في صعيد واحد فيسبهم
الداخي ويغذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس
لبعض ألا ترون ما أنتم فيه ألا ترون ما قد بلغكم ألا تذهبون الى من يشفع لكم الى ربكم فيقول بعض الناس
لبعض أبوكم آدم فبأنون آدم فيه قولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر
الملائكة تسجدوا لما اشفع لنا الى ربك ألا ترى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربي قد غضب
اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعميت نفسي نفسي اذهبوا الى
غيري اذهبوا الى نوح فبأنون نوحا فيقولون يا نوح أنت أول الرسل الى أهل الارض وسمالك الله عبدا
شكورا اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن
يغضب بعده مثله وانه كانت لي دعوة دعوت بها على قومي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى ابراهيم فبأنون
ابراهيم عليه السلام فيقولون أنت ابراهيم نبي الله وخليفه من أهل الارض اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى
ما نحن فيه فيقول لهم ابراهيم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وذكر
كذبه نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى موسى فبأنون موسى ويقولون يا موسى أنت رسول الله
فضلك الله برسالاته وبكلامه على الناس اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم موسى ان ربي قد
غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله واني قتلت نفسا لم أؤمر بقتلها نفسي نفسي
اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى بن مريم فبأنون عيسى فيقولون أنت رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم
وروح منه وكلت الناس في المهد اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربي قد غضب
اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا
الى محمد فبأنون فيقولون يا محمد أنت رسول الله وخاتم النبيين وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر اشفع
لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فانطلق واستاذن على ربي فبوذن لي فاذا رأيت ربي وقعت ساجدا فباعدني
ما شاء الله أن يدعني ثم يقول لي يا محمد ارفع رأسك وقل سميع واطيع واشفع تشفع فأجدر بي بحمامد عليهما ثم
أشفع فيحذلي حذوا فدخلهم الجنة ثم أرجع فاذا رأيت ربي تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فباعدني ما شاء الله
أن يدعني ثم يقول ارفع رأسك وقل سميع واطيع واشفع تشفع فأجدر بي بحمامد عليهما ثم أشفع فيحذلي حذوا
فأدخلهم الجنة ثم أرجع فاذا رأيت ربي وقعت له ساجدا فباعدني ما شاء الله أن يدعني ثم يقول يا محمد ارفع
رأسك وقل سميع واطيع واشفع تشفع فأجدر بي بحمامد عليهما ثم أشفع فيحذلي حذوا فدخلهم الجنة
ثم أرجع فأقول يا رب ما بقي في النار الا من حبسه القرآن أي وحب عليه فانما هو ذاك الخبر يخرج بلفظه
في الصحيحين قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر وأما له من وجوه (أحدها) ان هذه الاخبار أخبار
طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم فالظاهر ان الراوي اختارها باللفظ نفسه وعلى
هذا التقدير لا يكون شيء منها حجة (وثانيها) انها خبر عن واقعة واحدة وانما رويت على وجوه مختلفة

مع الزبادات والنقصانات وذلك أيضا بطرق التهمة اليها (وثالثها) انها مشقة على التشبيه وذلك باطل أيضا بطرق التهمة اليها (ورابعها) انها وردت على خلاص ظاهرها القرآن وذلك أيضا بطرق التهمة اليها (خامسها) انها خبر عن واقعة عظيمة تنوفا للدواعي على نقلها فلولا كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تفرقت التهمة اليها (وسادسها) ان الاعتماد على خبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن في المسائل القطعية غير جائز اجاب اصحابنا عن هذه المطاوعة بأن كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالاحاد الا انها كثيرة جدا وبيها قد مر مشترك واحد وهو خروج اهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والله أعلم والجواب عن جميع أدلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان أدلتهم على نفي الشفاعة تنفي عن جميع أقسام الشفاعات وأدلتنا على اثبات الشفاعة تفيد اثبات شفاعة خاصة والعام والخاص اذا تعارض تقدم الخاص على العام فكانت دلالتنا مقدمة على دلالتهم ثم اننا نقص كل واحد من الوجوه التي ذكرها يجيب على حدة (أما الوجه الاول) وهو التمسك بقوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فهو ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا ان تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه أدنى دليل فاذا خاضعت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب الصير الى تخصيصها (أما الوجه الثاني) وهو قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع بطاع فالجواب عنه ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقض لقولنا للظالمين حميم وشفيع ~~له~~ لكن قوائما للظالمين حميم وشفيع موجبة كاية ونقيض الموجبة التكميلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بوجبه لان عندنا انه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع بحجاب وهم الكفار فاما ان يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا (وأما الوجه الثالث) وهو قوله من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول (وأما الوجه الرابع) وهو قوله وما للظالمين من أنصار فالجواب عنه انه نقض لقولنا للظالمين أنصار وهذه موجبة كاية فقوله وما للظالمين من أنصار سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب (وأما الوجه الخامس) وهو قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا وارد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم في حق المؤمنين (وأما الوجه السادس) وهو قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فقد تقدم القول فيه (وأما الوجه السابع) وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فالجواب عنه ان عندنا تأثير الشفاعة في جلب أمر مطلوب وأعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاندفع السؤال (وأما الوجه الثامن) وهو التمسك بقوله وان الفجار اني بحميم فالكلام عليه سيأتي ان شاء الله في مسئلة الوعيد (وأما الوجه التاسع) وهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الله عز وجل في الشفاعة لأصحاب الكبائر فجاوبه ان هذا ممنوع والدليل عليه ما أوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة (وأما الوجه العاشر) وهو قوله في حق الملائكة فاعرف للذين تابوا فجاوبه ما بينا ان خصوص آخر هذه الآية لا يقدح في عموم أولها. وأما الاحاديث فهي دالة على ان محمد صلى الله عليه وسلم لا يشفع لبعض الناس ولا يشفع في بعض مواطن القيامة وذلك لا يدل على انه لا يشفع لاحد البتة من أصحاب الكبائر ولانه يعتنع من الشفاعة في جميع المواطن والذي فحقيقه انه تعالى بين ان أحدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله فاحل الرسول لم ~~يكن~~ ما دوننا في بعض المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان ثم يصير ما دوننا في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك والله أعلم قالت الفلاسفة في تأويل الشفاعة ان واجب الوجود عام الفيض تام الجود بحيث لا يحصل فائضا لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز ان لا يكون الشيء مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا ان يكون

مستعد القبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمستويين واجب الوجود
وبين ذلك الشيء الأول ومثاله في المحسوس ان الشمس لا تضيئ الا للقابل المقابل ووقف البيت الملم يكن مقابلا
لحرم الشمس لا يحرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس الا انه اذا وضع طشت مملوء من الماء الصافي
ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا
في وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس وأرواح الانبياء كالوسائط بين واجب
الوجود وبين أرواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود الى أرواح العامة فهذا ما قالوه في الشفاعة
تغريعا على أصولهم * قوله تعالى (واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم
ويسميون نساءكم وفي ذلكم بلاغ لمن ربكم عظيم) اعلم انه تعالى لما قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجمالا
بين بعد ذلك أقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون أبلغ في التذكير وأعظم في الحجة فكانه قال اذكروا
نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذكروا اذ فرقنا بينكم وبينهم واذكروا في هذه الآية هو الانعام الأول
أما قوله واذ نجيناكم فمقري أيضا نجيناكم ونجيتكم قال القفال أصل الانجاء والتنجية التخلص وان
يبين الشيء من الشيء حتى لا يتصلوا بهما الغتان نجى وأنجى ونجاة بنفسه وقالوا للمكان العالي نجوة لان من
صار اليه نجى أي تخلص ولان الموضع المرتفع بائن عما انحط عنه فكانه مخلص منه قال صاحب الكشاف
أصل آل أهل ولذلك يصغر بأهل فأبدلت هاؤه ألفا وخص استعماله بأهل الخطر والشان كالملك وأشباههم
ولا يزال آل الحجاج والاسكاف قال علي بن عيسى الاهل أعم من الاكل يقال أهل الكوفة وأهل البلد وأهل
العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم فكانه قال الاهل هم خاصة الشيء من جهة تغليبهم عليهم
والآل خاصة الرجل من جهة قرابة أو محبة وحكي عن أبي بيسدة انه جمع فصيحاً يقول أهل مكة آل
أبيهم أما فرعون فهو علم ان ملك مصر من العماقة كقيصر وهرقل الملك الروم وكسرى الملك الفرس وتبع الملك
البن وخاف ان الملك الترك واختلقوا في فرعون من وجهين (أحدهما) انهم اختلفوا في اسمه فحكي ابن
جريح عن قوم انهم قالوا اسمه مصعب بن ريان وقال ابن اسحق هو الوليد بن مصعب ولم يكن من الفراعنة
احداً أشد غلظة ولا أقسى قلباً منه وذكر وهب بن منبه ان اهل الكنايين قالوا ان اسم فرعون كان قابوس
وكان من القبط (الثاني) قال ابن وهب ان فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى وهذا غير صحيح
اذا كان بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى أكثر من أربع مائة سنة وقال محمد بن اسحق هو غير
فرعون يوسف وان فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد أما آل فرعون فلا شك ان المراد منه ههنا
من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على اهلاك بني اسرائيل ليكون تعالى منجياً لهم منهم بما تفضل به
من الاحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه أما قوله تعالى يسومونكم فهو من سامه خسفاً
اذا أولاه ظمناً قال عربون كاثوم

اذا ما الملك سام الناس خسفاً * أي أن تقر الخسفاً فينا

وأصله من سام السلعة اذا طلبها كأنه بمعنى يبعثونكم سوء العذاب ويريدون بكم والسوء مصدر سام بمعنى السيئ
يقال أهوذا بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبحه ما ومعنى سوء العذاب والعذاب كله سيئ أشدّه
وأصعبه كأنه قبحه بالاضافة الى سائر واختلف المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحق انه
جعلهم خولاً وحذمهم وصنفهم في أعمالهم أصنافاً منصف كانوا يدينون له وصنف كانوا يجرئون له وصنف كانوا
يزرعون له فهم كانوا في أعمالهم ومن لم يكن في نوع من أعماله كان يأمر بان يوضع عليه جزية يؤدّيها وقال السدي
كان قد جعلهم في الاعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى
عن بني اسرائيل انهم قالوا لموسى أؤذيها من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جدت لنا وقال موسى لفرعون وتلك
نعمة تمنها على ان عبدت بني اسرائيل واعلم ان كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لاسيما
اذا استعمل في الاعمال الشاقة المعبة القذرة فان ذلك يكون من أشد أنواع العذاب حتى ان من هذه حاله

زعمت في الموت فينبئ الله تعالى عظيم نعمة عليهم بأن نجاهم من ذلك ثم انه تعالى اتبع ذلك بنعمة أخرى أعظم منها
 فقال يذبحون أبناءكم ومعنهم يقتلون الذكور من الاولاد دون الاناث وههنا أبحاث (البحث الاول) ان ذبح
 الذكور دون الاناث مضر من وجوه (أحدها) ان ذبح الابناء يقتضي فناء الرجال وذلك يقتضي
 انقطاع النسل لان النساء اذا انفردن فلا تأثير لهن البتة في ذلك وذلك يقتضي آخر الامر الى هلاك الرجال
 والنساء (وثانيها) ان هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في أمر المعيشة فان المرأة لتفتن وقد انقطع
 عنها تعهد الرجال وقيامهم بأمرها الموت لما قد يقع اليها من كد العيش بالانفراد فصار هذه المصلحة
 عظيمة في المحن والنساء منها في العظم تكون بحسبها (وثالثها) ان قتل الولد عقيب الحبل الطويل
 وتحمل الكد والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من أعظم العذاب لان قتله والحالة هذه أشد من قتل من
 بنى المدة الطويلة مستمتع به مسرورا بأحواله فبنعمة الله في التخلص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه
 (ورابعها) ان الابناء أحب الى الوالدين من البنات ولذلك فان أكثر الناس يستقلون البنات ويكرهونهم
 وان كثر ذكراهم ولذلك قال تعالى واذا بشر أحدكم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم
 من سوء ما بشره الآية ولذلك نبئ العرب عن الوأد بقوله ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق وانما كانوا يأذون
 الاناث دون الذكور (خامسها) ان بقاء النساء دون الذكور ان يوجب مسيرورتهن مستقرشات الاعداء
 وذلك نهاية الذل والهوان (البحث الثاني) ذكر في هذه السورة يذبحون بالواو وفي سورة ابراهيم ذكره مع
 الواو والوجه فيه انه اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بقوله يذبحون أبناءكم لم يمتح الى الواو
 وأما اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بآثار التكالييف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح
 شيئا آخر سوى سوم العذاب احتج فيه الى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين الا ان الفائدة التي يجوز أن
 تكون هي المقصودة من ذكر تعريف العطف في سورة ابراهيم أن يقال انه تعالى قال قبل تلك الآية ولقد
 أرسلنا موسى بآياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكروهم بآيات الله والتذكير بآيات الله لا يحصل
 الا بتعدد نعم الله تعالى فوجب أن يكون المراد من قوله يسومونكم سوء العذاب نوعا من العذاب والمراد من
 قوله ويذبحون أبناءكم نوعا آخر ليكون التخلص منهما نوعين من النعمة فلهذا وجب ذكر العطف هنالك وأما
 في هذه الآية لم يرد الامر بالابتداء كيرجنس النعمة وهي قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم فسواء كان
 المراد من سوء العذاب هو الذبح أو غيره كان تذكير جنس النعمة حاصل لا يظهر الفرق (البحث الثالث) قال
 بعضهم أراد بقوله يذبحون أبناءكم الرجال دون الاطفال ليعكون في مقابلة النساء اذ النساء هن البالغات
 وكذا المراد من الابناء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه
 والتجمع لافساد أمره وأكثر المفسرين على ان المراد بالآية الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه
 (الاول) حلا للفظ الانشاء على ظاهره (الثاني) انه كان يتعدى قتل جميع الرجال على كثرتهم (الثالث) انهم
 كانوا محتاجين اليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة (الرابع) انه لو كان كذلك لم يكن لالقاء موسى
 عليه السلام في السابوت حال صغره معنى أما قوله وجب حمله على الرجال ليعكون في مقابلة النساء فففيه
 جوابان (الاول) أن الابناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصير وارجالا فلم يجز اطلاق اسم الرجال عليهم
 أما البنات لما لم يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز اطلاق اسم النساء عليهن (الثاني) قال بعضهم المراد
 بقوله ويستحيون نساءكم أي يقتشون حياء المرأة أي فرجها هل بها حمل أم لا وبطل ذلك بان ما في بطونهن
 اذ لم يكن للعيون ظاهر لم يعلم بالفتيش ولم يوصل الى استخراجها باليد (البحث الرابع) في سبب قتل الابناء
 ذكر وافي وجوها (أحدها) قول ابن عباس رضي الله عنهما انه وقع الى فرعون وطبقته ما كان الله وعد
 ابراهيم أن يجعل في ذريته أنبياءا ولم يوافقوا ذلك وانفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم الشفاريطوفون
 في بني اسرائيل فلا يجدون مولودا ذكرا الا ذبحوه فلما رأوا أن كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء
 لم يتدلى يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عامدا دون عام (وثانيها) قول السدي أن

فرعون رأى ناراً أقبلت من بيت المقدس حتى اشتعلت على بيوت مصر فأحرق القبط وترك بني إسرائيل
 فدعا فرعون الكهنة وبأهلهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده
 (ونالها) أن المنجى من أخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل أبناءهم في تلك السنة
 والأقرب هو القول لأن الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون أمراً مفصلاً ولا اقترح ذلك في كون
 الاختيار عن الغيب معجزاً بل يكون أمراً اجتماعاً والظاهر من حال العاقل أن لا يقدم على مثل هذا الأمر
 العظيم بسببه فإن قيل إن فرعون كان كافراً بالله فكان بان يكون كافراً بالرسول أولى وإذا كان كذلك فكيف
 يمكن أن يقدم على هذا الأمر العظيم بسبب اختيار إبراهيم عليه السلام عنه قلنا العمل فرعون كان عارفاً بالله
 وبصدق الأنبياء إلا أنه كان كافراً كقرا لجود والعناد أو يقال أنه كان شاكاً مخيراً في دينه وكان يجوز صدق
 إبراهيم عليه السلام فاقدم على ذلك الفعل احتياطاً (البحث الخامس) اعلم أن الفائدة في ذكر هذه
 النعمة من وجوه (أحدها) أن هذه الأشياء التي ذكرها الله تعالى لما كانت من أعظم ما يتحقق به الناس
 من جهة الملوك والظلمة ما رخص الله إياهم عن هذه المحن من أعظم النعم وذلك لأنهم عاينوا هلاك من
 حاول اهلاكهم وشاهدوا ذلك من بالغ في اذلالهم ولا شك في أن ذلك من أعظم النعم وتبليغ النعمة يوجب
 الانقياد والطاعة ويقضي نهاية قبح المخالفة والمعاداة لهذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة
 العظيمة مباعدة في الزام الجحمة عليهم وقطعاً بعد رهم (وثانيها) أنهم لما عرفوا أنهم كانوا في نهاية الذل
 وكان خصمهم في نهاية العز لا أنهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلاً لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين
 فكانه تعالى قال لا تغتروا بقدر محمد وقوله أنصاره في الحال فإنه محق لا بد وأن يتقلب العز إلى جانبه والذل
 إلى جباب أعدائه (ونالها) أن الله تعالى به بذلك على أن الملك بيد الله يؤتية من يشاء فليس للإنسان
 أن يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الآخرة أما قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم قال القفال
 أصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختيار والامتحان قال تعالى وبلوكم بالشر والطيرفة وقال وبلوناهم
 بالحسنات والسيئات والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللعنة الشديدة بلاء والاكتر
 أن يقال في الخير البلاء وفي الشر بلاء وقد يدخل أحدهما على الآخر قال زهير

بحرئ الله بالاحسان ما فعلاكم * وبالبلاهما خير البلاء الذي يليو

إذا عرفت هذا فقل البلاء ههنا هو المحنة أن أشير بلفظ ذلكم إلى صنع فرعون والنعمة أن أشير به إلى الانجاء
 وحله على النعمة أولى لأنها هي التي صدرت من الرب تعالى ولأن موضع الجحمة على اليهود أنعام الله تعالى
 على أسلافهم * قوله تعالى (وإذا فرقناكم البحر فاجنبنكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون) هذا
 هو النعمة الثانية وقوله فرقنا أي فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرئ فرقنا بالتشديد
 يعني فصلنا يقال فرق بين الشيئين وقرئ بين الأشياء لأن المسالك كانت اثنتي عشرة على عدد الأسباط فان
 قلت ما معنى بكم قلنا فيه وجهان (أحدهما) أنهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلكهم فكانوا يفرق بهم كما
 يفرق بين الشيئين مما توسط بينهما (الثاني) فرقناهم بسببكم وبسبب انجائكم ثم ههنا الجحمت (البحث الأول)
 روى أنه تعالى لما أراد أغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله أنه لا يؤمن أحد منهم أمر موسى
 عليه السلام بنى إسرائيل أن يستعيروا حلي القبط وذلك لغرضين (أحدهما) ليجربوا خلفهم لأجل المال
 (والثاني) أن تبقى أموالهم في أيديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشي وقال لموسى أخرج قومك ليلاً وهو
 المراد من قوله وأوحينا إلى موسى أن أمر به عبادي وكانوا أسفانة ألف نفس لأنهم كانوا اثني عشر سبطاً
 كل سبط خمسون ألفاً فلما خرج موسى عليه السلام بنى إسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى
 يصبح الديك قال الراوي فوالله ما صاح ليلته ديك فلما أصبحوا د فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا فرغ من
 تناول كبسه هذه الشاة حتى يجتمع إلى أسفانة ألف من القبط وقال قتادة اجتمع إليه ألف ألف ومائتا
 ألف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فقبضوهم ثم أراوه وقوله تعالى فاقبضهم مشرقين أي بعد طلوع

الشمس فلما تراءى الجمع ان قال أصحاب موسى انما ندركون فقال موسى كلا ان معي رب سيبدين فلما سار بهم
 موسى وأتى البحر قال له يوشع بن نون أين أمر لك ربك فقال موسى الى امامك وأشار الى البحر فالتهم يوشع بن نون
 فرسه في البحر فكان يعيش في الماء حتى بلغ الغمر فسمع القوم وهو عليه ثم رجع وقال له يا موسى أين أمر لك
 ربك فقال البحر فقال والله ما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فأوحى الله اليه ان اضرب بعصا البحر فانطلق
 فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق البحر اثني عشر جبلا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان
 فيه وحل فثبت الصباغف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابس كما قال تعالى فاضرب لهم طريقا
 في البحر يسا فآخذ كل سبط منهم طريقا وقد خلوا فبقوا فقالوا لموسى ان بعضنا لا يرى صاحبه فاضرب موسى
 عصاه على البحر فصارت بين الطريق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضهم اتيهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر رأى
 ابليس واقفا فنهأه عن الدخول فهم بان لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام على حجرة فتقدم فرعون وهو
 كان على غل فنبهه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم هم الحقوا آخركم
 بأولكم فلما دخلوا البحر بالكلية أمر الله الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى وأغرقنا آل فرعون وأنتم
 تنظرون وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى عليه السلام ذلك اليوم شكر الله تعالى (البحث
 الثاني) اعلم ان هذه الواقعة تضمنت نعماء كثيرة في الدين والدنيا وأمانم الدنيا في حق موسى عليه السلام فهي
 من وجوه (أحدها) انهم لما وقعوا في ذلك المضيق الذي من ورائهم فرعون وجنوده وقد أمهم البحر فان
 توقفوا أدركهم العدو وأهلكهم بأشد العذاب وان ساروا غرقوا فلا خوف أعظم من ذلك ثم ان الله نجاهم
 بفاق البحر فلا فرج أشد من ذلك (وثانيها) ان الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمجزة الباهرة
 وذلك سبب الظهور كرامتهم على الله (وثالثها) انهم شاهدوا ان الله تعالى أهلك أعداءهم ومعلوم ان الخلاص
 من مثل هذا البلاء من أعظم النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم واهلاك العدو (ورابعها)
 أن اورثهم أرضهم وديارهم ونعمهم وأولهم (خامسها) أنه تعالى لما غرق آل فرعون فقد خلص
 بني اسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لانه كان خائفهم منهم ولوانه تعالى خاص موسى وقومه من تلك الورطة
 وما أهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث انهم ربما اجتمعوا واحتملوا بحيلة وقصدوا ابداء
 موسى عليه السلام وقومه ولما كان الله تعالى لما غرقهم فقد جسيم مادة الخوف بالكلية (سادسها)
 انه وقع ذلك الاغراق بمحض من بني اسرائيل وهو المراد من قوله تعالى وأنتم تنظرون وأمانم الدين في حق
 موسى عليه السلام فمن وجوه (أحدها) أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المجزة الباهرة زالت عن قلوبهم
 الشكوك والشبهات فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام
 تقرب من العلم الضروري فكانه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق (وثانيها)
 انهم لما عاينوا ذلك صار داعيا لهم الى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار ذلك داعيا للقوم
 فرعون الى ترك تكذيب موسى عليه السلام والاقدام على ترك كذب فرعون (وثالثها) انهم عرفوا
 ان الامور بيد الله فانه لا عز في الدنيا اكمل مما كان لفرعون ولا شدة أشد مما كانت بيني اسرائيل
 ثم ان الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق
 الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الامور وأما النعم الحاصلة لامة محمد صلى
 الله عليه وسلم من ذكر هذه القصة فكثيرة (أحدها) انه كالخلة لمحمد صلى الله عليه وسلم على أهل الكتاب
 لانه كان معلوما من حال محمد عليه الصلاة والسلام انه كان أميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط أهل
 الكتاب فاذا أورد عليهم من أخبارهم المفصلة ما لا يعلم الا من الكتب علوا انه أخبر عن الوحي وانه صادق
 فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود ووجه لنا في تصديقه (وثانيها) انما اذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم
 من هذه الامور العظيمة علمنا أن من خالف الله شي في الدنيا والآخرة ومن اطاعه فقد سدد في الدنيا
 والآخرة فصار ذلك حجة لنا في الطاعة ومنفرا عن المعصية (وثالثها) ان أمة موسى عليه السلام مع

انهم خصوا هذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد خافوا موسى عليه السلام في أمور حتى قالوا
 اجعل لنا آية كآية آلهم آلهة. وأما آية محمد صلى الله عليه وسلم فمع أن معجزتهم هي القرآن الذي لا يعرف كونه
 معجزا إلا بالدلائل الدقيقة انقيادوا لمحمد صلى الله عليه وسلم وما خافوه في أمر البيت وهذا يدل على أن آية
 محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من آية موسى عليه السلام بقى على الآية سؤالان (السؤال الأول) إن
 فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق موسى كلامه الضروري فكيف يجوز
 فعله في زمان التكليف والجواب أما على قولنا فظاهر وأما المعبرة فقد أجاب الكعبي الجواب الكلي بأن
 في المكافئين من يعد عن القطعة والذكاة ويختص بالبلادة وعامة بني اسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا
 في التنبيه إلى معانية الآيات العظام كفلق البحر ورفع الطور وحيا الموق الذي لا ترى انهم يعد ذلك مزايا يقوم
 يعكفون على أصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا آية كآية آلهم آلهة وأما العرب فخالهم بخلاف ذلك لانهم
 كانوا في نهاية النكاح في العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الدلائل الدقيقة والمعجزات الظاهرة
 (السؤال الثاني) ان فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلا بد وان يعلم أن ذلك ما كلن من فعله بل لابد
 من قادر عالم مخالف لآثار القادرين فكيف بقى على انكفر مع ذلك فان قلت انه كان عارفا بربه الا انه كان
 كافرا على سبيل العناد والجحود قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استعاض بقرينته في المهلكة ودخول
 البحر مع انه كان في تلك الساعة كالضطر إلى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام والجواب
 حب الشيء يسمى وبهم غبه الجلم والتليس حله على اقتحام تلك المهلكة وأما قوله تعالى وأنتم تنظرون
 ففيه وجوه (أحدها) انكم ترون النظام أمواج البحر يفرعون وقومه (وثانيها) ان قوم موسى
 عليه السلام سألوه أن يريهم الله تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه أن يريهم اياهم فلفظهم البحر ألف
 ألف ومائتي ألف نفس وفرعون معهم فنظروا اليهم طافين وان البحر لم يقبل واحدا منهم لشؤم كفرهم فهو
 قوله تعالى فالיום تبيلك بيدك لانه يكون ان خلفك آية أي تخرجك من مضيق البحر إلى سعة الفضاء ليرى
 الناس وتكون عبرة لهم (وثالثها) أن المراد وأنتم بالقرب منهم حيث تواجدوا بهم وتعاينهم وان كانوا
 لا يرونهم بأبصارهم حال الغرام وهو مثل قولك لقد ضربت لك وأهلك ينظرون اليك فما أعاوله تقول ذلك
 اذا قرب أهل منه وان كانوا لا يرونه ومعناه راجع إلى العلم قوله تعالى (واذوا عدنا موسى أربعين ليلة

ثم اتخذتم الجبل من بعدهم وأنتم ظالمون ثم عفو عنا عنكم من بعد ذلك لعليكم تشكرون) اعلم أن هذا هو الانعام
 الثالث فاما قوله واذا وعدناكم فآتوا عرو وبعقوب واذا وعدنا موسى بغير ألف في هذه السورة وفي الاعراف
 وطه وقر الباقون واذا بنا بالآلاف في المواضع الثلاثة تأمنا بغير ألف فوجه ظاهر لان الوعد كلن من الله تعالى
 والمواعدة مفاعلة ولا بد من اثنين وأما بالآلاف فله وجوه (أحدها) أن الوعد وان كان من الله تعالى فمفعوله
 كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد بشئ به الوعد لان القابل للوعد لابد وان يقول افعل فلان
 (وثانيها) قال القفال لا يعد أن يكون إلا دعى به الله ويكون معناه بعهده الله (وثالثها) انه
 أمر جري بين اثنين فجاء أن يقال واذا وعدنا (ورابعها) وهو الاقوى ان الله تعالى وعده الوحي وهو وعد الله
 الحي بالمبيقات إلى الطور أما موسى ففيه وجوه (أحدها) وزنه فعل والميم فيه أصلية أخذت من ما من عيسى
 اذا جعته في مشيئة وكان موسى عليه السلام كذلك (وثانيها) وزنه مفعول فالميم فيه زائدة وهو من أوسدت
 الشجرة اذا أخذت ما عليها من الورق وكأنه سمي بذلك لصله (وثالثها) انه أكلة مركبة من كلمتين بالعبرانية فهو
 هو الماء بلسانهم موسى هو الشجر وانما سمي بذلك لان آية جعلته في التابوت حين خافت عليه عن فرعون فلقته
 في البحر فدفعته أمواج البحر حتى أدخلته بين أشجار عنديت فرعون فخرجت جوارى آسية امرأة
 فرعون بغتسلن فوجدن التابوت فأخذنه فسمي باسم المكان الذي أصيب فيه وهو الماء والشجر واعلم
 أن الوجهين الاولين فاسدان جدا أما الاول فلان بني اسرائيل والقبط ما كانوا يسمون بآية العرب
 فلا يجوز أن يكون مرادهم ذلك وأما الثاني فلان هذه اللفظة اسم علم واسم العلم لا يفيد معنى في الذات

والأقرب هو الوجه الثالث وهو أمر معتادين الشان فاما نسبه صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن
 بهرام بن قاض بن لاوى بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام أما قوله تعالى أربعين ليلة ففيه ابجاث
 (البحث الأول) ان موسى عليه السلام قال لبنى اسرائيل ان خرجنا من البحر سألين انيتكم من عند الله
 بكتاب بين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك فلما جازهم موسى البحر بنى اسرائيل وأعرق الله فرعون
 قالوا يا موسى انما هذا الكتاب المرعود فذهب الى ربه ووعدهم أربعين ليلة وذلك قوله تعالى ووعدنا
 موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة واستخلف عليهم هارون ومكث على الطور
 أربعين ليلة وأنزل الله التوراة عليه في الألواح وكانت الألواح من زبرجده فخر به الرب نجيها وكله من غير
 واسطة واسمعه صرير القلم قال أبو العنابة وبلغنا انه لم يحدث حدثا في الأربعين ليلة حتى خط من الطور
 (البحث الثاني) انما قال أربعين ليلة لأن الشهرة تبتدأ من الليالي (البحث الثالث) قوله تعالى
 واذا وعدنا موسى أربعين ليلة معناه واعدنا موسى انقضاء أربعين ليلة كقولهم اليوم أربعون يوما منذ
 خرج فلان أى تمام الأربعين والحامل انه حذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسئل
 القرية وأيضا فليس المراد انقضاء أى أربعين كان بل أربعين معينا وهو السلاطون من ذى القعدة والعشر
 الاول من ذى الحجة لأن موسى عليه السلام كان عالما بأن المراد هو هذه الأربعين وأيضاً فقوله تعالى
 واذا وعدنا موسى أربعين ليلة يحتمل أن يكون المراد انه وعد قبل هذه الأربعين أن يجي الى الجبل هذه
 الأربعين حتى تنزل عليه التوراة ويحتمل أن يكون المراد انه أمر بأن يجي الى الجبل هذه الأربعين ووعد
 بأنه ستنزل عليه بعد ذلك التوراة وهذا الاحتمال الثاني هو المتأيد بالأخبار (البحث الرابع) قوله ههنا
 واعدنا موسى أربعين ليلة يفيد ان المواعدة كانت من أول الامر على الأربعين وقوله في الاعراف ووعدنا
 موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر يفيد ان المواعدة كانت في أول الامر على الثلاثين فكيف التوفيق
 بينهم ما أجاب الحسن البصري فقال ليس المراد أن وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده
 أربعين ليلة جميعا وهو كقوله ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة أما قوله تعالى ثم اتخذتم
 العجل من بعده ففيه ابجاث (البحث الأول) انما ذكر العظيمة ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور المقات
 لانزال التوراة عليه بحضرة السبعين وأظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بنى اسرائيل ليكون
 ذلك تنبيها للناظرين على علو درجتهم وتعرف بالفضائل وتكملة للذين كان ذلك من أعظم النعم فلما ألوا
 غيب ذلك بأفح انواع الجهل والكفر كان ذلك في محمل التعجب فهو كمن يقول اننى أحسنت اليك وفعلت
 كذا وكذا ثم انك تصدقني بالسوء والايذاء (البحث الثاني) قال أهل السير ان الله تعالى لما أعرق
 فرعون ووعد موسى عليه السلام انزال التوراة عليه قال موسى لانيه هرون اخي من الخلق في قومي هذا صلح
 ولا تتبع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى الى الطور و كان قد بقي مع بنى اسرائيل الشباب والحلى الذي
 استعاروه من القبط قال لهم هرون ان هذه الشباب والحلى لا تتحل لكم فاحرقوها فجمعوا ناراً وأحرقوها
 وكان السامري في منبره مع موسى عليه السلام في البحر نظرا الى حافرة تلك الدابة ثم ان السامري أخذ ما كان معه من
 الذهب والفضة وصور منه مجلا وألقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كأنه الخوار فقال للقوم هذا الهكم
 واله موسى فاتخذوه القوم الها لانفسهم فهذا ما في الرواية ولقائل أن يقول الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز
 أن يثقوا على ما يعلم فساد يديهة العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه (أحدها) ان كل عاقل يعلم بديهة
 عقله ان الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل أن يكون اله السريرات
 والارض وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة في قلب أحد من العقلاء في كونه
 الها (وثانيها) ان القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التي تكون قريبة من حد
 الإلحاح في الدلالة على الصانع ومصدق موسى عليه السلام مع قوة هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة

ومع ان صدور الخوار من ذلك الجبل المتخذ من الذهب يستحيل أن يقتضى شبهة في كون ذلك الجسم الصوت
 الهاء (والجواب) هذه الواقعة لا يمكن تصحها الا على وجه واحد وهو أن يقال ان السامري أتى الى القوم
 أن موسى عليه السلام انما قدر على ما أتى به لانه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها
 على هذه المعجزات فقال السامري لا قوم وأنا اتخذ لكم طلسمات مثل طلسمه وروج عليهم ذلك بان جعله بحيث
 خرج منه صوت عجيب فأطمعهم في أن يصيروا مثل موسى عليه السلام في الاتيان بالخوارق أو لعل القوم
 كانوا مجسمه وحلولية بخوارق اول الاله في بعض الاجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة (البحث الثالث)
 هذه القصة فيها فوائد (أحدها) أنها تدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم خيرا لام لان أولئك
 اليهود مع انهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا وأما أمة محمد صلى الله عليه
 وسلم فانهم مع انهم محتاجون في معرفة كون القرآن معجزا الى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات القوية
 العظيمة وذلك يدل على أن هذه الامة خير من أولئك وأكمل عقلا وأزكى خاطرا منهم (وثانيها) انه عليه
 السلام ذكر هذه الحكاية مع انه لم يعلم علما وذلك يدل على انه عليه السلام استفادها من الوحي (وثالثها)
 فيه تعذير عظيم من التقليد والجبل بالدلائل فان أولئك الاقوام لو انهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما
 وقعوا في شبهة السامري (ورابعها) في تسليمة النبي صلى الله عليه وسلم عما كان يشاهد من مشركي
 العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه وصح كونه تعالى أمره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام
 في هذه الواقعة التكدية فانهم بعد أن خلاصهم الله من فرعون وأراهم المعجزات العجيبة من أول ظهور موسى
 الى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم ان موسى عليه السلام صبر على ذلك فلا ينصبر محمد عليه
 الصلاة والسلام على أذية قومه كان ذلك أولى (وخامسها) ان أشد الناس مجادلة مع الرسول صلى الله عليه
 وسلم وعداؤه هم اليهود فكانه تعالى قال ان هؤلاء انما يفتخرون بأسلافهم ثم ان أسلافهم كانوا في البلادة
 والجلمة والعناد الى هذا الحد فكيف هؤلاء الاخلاف أما قوله تعالى وأنتم ظالمون ففيه ابحاث (البحث
 الاول) في تفسير الظلم وفيه وجهان (الاول) قال أبو مسلم الظلم في أصل اللغة هو النقص قال الله تعالى كلنا
 الخسرين آتت أكلاهم ولم تظلم منه شيئا والمعنى انهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة
 الجبل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا (الثاني) ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر
 الناجي من نفع ينزله عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه أو ظنه فاذا كان الفعل بهذه
 الصفة كان فاعله ظالما ثم ان الرجل اذا فعل ما يؤذيه الى العقاب والثار قيل انه ظالم لنفسه وان كان في الحال
 نفعاً ولذا كما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقال فظلم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم لغير الله شركاً ومؤديا الى
 النار سمي ظلماً (البحث الثاني) استندت المعتزلة بقوله وأنتم ظالمون على ان المعاصي ليست بخلق الله
 تعالى من وجوه (أحدها) انه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم الا من فعلها
 (وثانيها) انهم لو كانت بارادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لان الطاعة عبارة عن فعل المراد
 (وثالثها) لو كان العصيان مخلوقاً لله تعالى لكان الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه اسوداً وأبيض
 وطويلاً وقصيراً والجواب هذا محال ففعل المدح والذم وهو معارض بعسائى الداعي والعلم وقد تقدم ذلك
 مراراً (البحث الثالث) في الآية تنبيه على ان ضرر الكفر لا يعود الاعليم لانهم ما استفادوا بذلك
 الا انهم ظلموا أنفسهم وذلك يدل على ان جلال الله منزعه عن الاستسكان بطاعة الاتقياء والاتقاص
 بعصية الاشقياء أما قوله تعالى ثم عفواً عنكم من بعد ذلك فنالت المعتزلة المراد ثم عفواً عنكم بسبب
 ايمانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضاً وهذا ضعيف من وجهين (الاول) ان قبول التوبة واجب عقلاً
 فلو كان المراد ذلك لما جازعته في معرض الانعام لان أداء الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من
 هذه الآيات تعديد نعم الله تعالى عليهم (الثاني) ان العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق فأما اسقاط ما يجب
 اسقاطه فذلك لا يسمى عفواً ألا ترى ان الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فاذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك

المرتبة عوا فكذلك اذ اثبت هذا فنقول لاشك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى فتوبوا الى
بارئكم فاقبلوا انفسكم واذا كان كذلك دلت هذه الآية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا واذا ثبت ذلك
ثبت ايضا انه تعالى قد استما عقاب من يجوز عقابه عقلا وشرا وذلك ايضا خلاف قول المعتزلة واذا ثبت انه
تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلان يعفون فساق امة محمد صلى الله عليه وسلم مع انهم خيرا امة اخرجت
للناس كان أولى أما قوله تعالى لعلمكم تشكرون فاعلم ان الكلام في تفسيره لعل قد تقدم في قوله لعلمكم
تتقون وأما الكلام في حقيقة الشكر وما هيته فطويل وسيجيء ان شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة انه تعالى
بين انه انما عفا عنهم ولم يؤخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على انه تعالى لم يرد منهم الا الشكر (الجواب) لو أراد
الله تعالى منهم الشكر لاراد ذلك اما بشرط أن يحصل للشاكر دعاية الشكر أو لا به هذا الشرط والاول باطل
اذ لو أراد ذلك بهذا الشرط فان كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الدعاية الى داعية أخرى وان كان
من الله بحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استعمال حصول الشكر وذلك
ضد قول المعتزلة وان أراد حصول الشكر منه من غير هذه الدعاية فقد أراد منه المحال لان الفعل بدون
الداعي محال فثبت أن الاشكال وارد عليهم أيضا والله أعلم * قوله تعالى (واذا آتينا موسى الكتاب
والفرقان لعلمكم تهتدون) اعلم أن هذا هو الانعام الرابع والمراد من الفرقان يستعمل أن يكون هو
التوراة وان يكون شيثا داخلا في التوراة وان يكون شيئا خارجا عن التوراة فهذه اقسام ثلاثة لا مزيد
عليها وقد قرر الاحتمال الاول أن التوراة لها صفتان كونها كتابا بمنزلة لا كونها افتراقا متفرقا بين الحق والباطل
فهو كقولك رأيت الغيث والميث تزيد الرجل الجامع بين الجود والجرأة ونظيره قوله تعالى واقد آتينا موسى
وهارون الفرقان وضيما وذكرنا وأما تقرير الاحتمال الثاني فهو أن يكون المراد من الفرقان ما في التوراة
من بيان الدين لانه اذا أبان ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد من الفرقان بعض ما في التوراة وهو بيان
أصول الدين وفروعه وأما تقرير الاحتمال الثالث فن وجوه (أحدها) أن يكون المراد من الفرقان
ما أوتي موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسميت بالفرقان لانها فرق بين الحق والباطل
(وثانيها) أن يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي آناه الله بنبي اسرائيل على قوم فرعون قال
تعالى وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذي آناه الله يوم بدر وذلك
لان قبل ظهور النصر يتوقع شك في أحد من الخصمين في أن يكون هو المستولى وصاحبه هو
المقهور فاذا ظهر النصر تميزت الامم من المارجوح وانفرد الطمع الصادق من الطمع الكاذب (وثالثها)
قال قطرب الفرقان هو افتراق البحر لموسى عليه السلام فان قلت فهذا قد صار مذكورا في قوله تعالى
واذ فرقنا بكم البحر وأيضاً قوله تعالى بعد ذلك لعلمكم تهتدون لا يليق الا بالكتاب لان ذلك لا يذكر الا عقيب
الهدى قلت الجواب عن الاول انه تعالى لم يبين في قوله تعالى واذا فرقنا بكم البحر ان ذلك كان لاجل موسى
عليه السلام وفي هذه الآية بين ذلك التخصيص على سبيل التعميم وعن الثاني ان فرق البحر كان من
الدلائل فعمل المراد انما آتينا موسى فرقان البحر استدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه
السلام وذلك هو الهداية وأيضا قال هدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكانه تعالى بين أنه
آناه الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم ان من الناس
من غلط فظن أن الفرقان هو القرآن وانه انزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لان الفرقان هو الذي
يفرق بين الحق والباطل وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون المعنى
واذا آتينا موسى الكتاب يعني التوراة وآتينا محمد صلى الله عليه وسلم الفرقان لكي تهتدوا به يا أهل الكتاب
وقدمنا الى هذا القول من علماء النحو والفراء ونعاب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة البتة اليه
وأما قوله تعالى لعلمكم تهتدون فقد تقدم تفسيره لعل وقد استدل المعتزلة بقوله لعلمكم تهتدون
على ان الله تعالى أراد الاهتداء من السبل وذلك يطل قول من قال أراد الكفر من الكافر وأيضا فاذا

كان عندهم انه تعالى يخلق الاهداء فمن يتدى والضللال فيمن يضل خالفائدة في أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعالمكم تهتدون ومعلوم أن الاهداء اذا كان بخلقه فلان تأثير لا تزال الكتب فيه فلو خلق الاهداء ولا كتاب لحصل الاهداء ولو أنزل بدلا من الكتاب الواحد ألف كتاب ولم يخلق الاهداء فيهم لما حصل الاهداء فكيف يجوز أن يقول أنزل الكتاب لكي تهتدوا واعلم أن هذا الكلام قد تقدم مرارا لا يعصى مع الجواب والله أعلم * قوله تعالى (واذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم

البحر فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم) اعلم أن هذا هو الانعام الخالص قال بعض المفسرين هذه الآية وما بعدها منقطع عما تقدم من التذكير بالنعيم وذلك لانها أمر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه (أحدها) ان الله تعالى نبههم على عظم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من أعظم النعم في الدين واذا كان الله تعالى قد عدهم عليهم النعم الدينية فبان بعدد عليهم هذه النعمة الدينية أولى ثم ان هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما يكمل وصفها الابعة ذكرا المعصية كان ذكرها أيضا من تمام النعمة نصار كل ما تضمنته هذه الآية معدودا في نعم الله فجاز التذكير بها (وثانيها) أن الله تعالى لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الامر عنهم قبل فتابهم بالسكينة فكان ذلك نعمة في حق أولئك السابقين وفي حق الذين كانوا موجودين في زمان محمد عليه السلام لانه تعالى لولا انه رفع القتل عن آباؤهم لما وجد أولئك الانبياء بخير من ايراده في معرض الامتنان على الحاضرين في زمان محمد عليه السلام (وثالثها) أنه تعالى لما بين ان توبة أولئك ما تمت الا بالقتل مع ان محمد عليه السلام كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن في التوبة الى القتل بل ان رجعتكم عن كفركم وآمنتكم قبل اقدائكم منكم فكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيه على الانعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة (ورابعها) أن فيه ترغيبا شديد الاية محمد صلوات الله عليه في التوبة فان آفة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقة على النفس فلان يرغب الواحد منا في التوبة التي هي مجرد الندم كان أولى ومعلوم أن ترغيب الانسان فيما هو المصلحة المهمة له من أعظم النعم وأما قوله تعالى واذا قال موسى لقومه أي واذا كروا اذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذي وعده به فرأهم قد اتخذوا البحر يا قوم انكم ظلمتم أنفسكم وللمفسرين في الظلم قولان (أحدهما) انكم نقصتم أنفسكم الثواب الواجب بالاقامة على عهد موسى عليه السلام (والثاني) أن الظلم هو الاصرار الذي ليس بمحقق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لاعلم ولا طمنا فلما عهدوا البحر كانوا قد اضرروا بانفسهم لان ما يؤذي الى ضرر الابد من أعظم الظلم ولذلك قال تعالى ان الشمر لك الظلم عظيم لكن هذا الظلم من حقه أن يعيد ذلك لا يؤهم اطلاقه انه ظلم الغير لان الاصل في الظلم ما يعتدى فلذلك قال انكم ظلمتم أنفسكم أما قوله تعالى باتخاذكم البحر ففيه حذف لانهم لم يظلموا أنفسهم بهذا القدر لانهم لمواخذة ولم يجعلوا الهام يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم البحر الهالك من المادلت مقدمة الآية على هذا المحذوف حسن الحذف أما قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ففيه سوالات (السؤال الاول) قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما ان قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهوره واضعه في غسل وجهه ثم يديه ويقتضي أن وضع الطهوره واضعه مفسر بغسل الوجه واليدين ~~ا~~ ~~كن~~ ذلك باطل لان التوبة عبارة عن الندم على الفعل القبيح الذي مضى والعزم على ان لا يأتي بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره به والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان أن توبتهم لانتم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كان كذلك لان الله تعالى أوصى الى موسى عليه السلام أن شرط توبتهم قتل النفس كما ان القتال عد الاتية توبته الا تسليم النفس حتى يرضى أو يابى المقتول أو يقتل فلا يتبع أن يكون من شرع موسى عليه السلام أن توبة المرتد لانتم الا بالقتل اذا ثبت هذا فقول شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء مجازا كما يقال للغاصب اذا قصده التوبة ان

توبتك ردما غصبت يعني ان توبتك لا تتم الا به فكذا ههنا (السؤال الثاني) مامه في قوله تعالى توبوا
الى بارئكم والتوبة لا تكون الا للبارئ والجواب المراد منه النهي عن الرياء في التوبة كانه قال لهم
لو اظهروا التوبة لاعتن القلب فانتم ما تاتم الى الله الذي هو مطلع على ضميركم وانما تبتهم الى الناس وذلك
بما لا فائدة فيه فانكم اذا اذنبتم الى الله وجب أن توبوا الى الله (السؤال الثالث) كيف اختص هذا
الموضع بذكر البارئ (الجواب) البارئ هو الذي خلق الخلق بريئاً من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن
من تفاوت ومقايضه عن بعض الاشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها على أن من كان
كذلك فهو أحق بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل في العباوة (والسؤال الرابع) ما الفرق بين
الفاسق في قوله توبوا والفاقة في قوله فاقتلوا (الجواب) الاولى السبب لان الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب
لان القتل من تمام التوبة يعني قوله فتوبوا أي فالتوبوا التوبة القتل تحته لتوبتكم (السؤال الخامس)
ما المراد بقوله فاقتلوا أنفسكم أهوما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل واحد نفسه أو المراد غير ذلك (الجواب)
اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين لا يجوز أن يكون المراد أمر كل واحد من التائبين بقتل نفسه
وهو اختيار القاضي عبد الجبار واحتجوا عليه بوجهين (الاول) وهو الذي عول عليه أهل التفسير
أن المفسرين أجمعوا على أنهم ماقتلوا أنفسهم بأيديهم ولو كانوا ماورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك
(الثاني) وهو الذي عول عليه القاضي عبد الجبار ان القتل هو نقض البنية التي عند ما يجب أن يخرج
من أن يكون حيا وما عد ذلك مما يؤدى الى أن يموت قريبا أو بعيدا التماسي قتلا على طريق المجاز
اذا عرفت حقيقة القتل فنقول انه لا يجوز أن يأمر الله تعالى به لان العبادات الشرعية انما تحسن لكونها
مصالح لذلك المكلف ولا تكون مصلحة الا في الامور المستقبلية وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون
القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الامانة لان ذلك من فعل الله فيحسن أن يفعله
اذا كان صلاحا لمكلف آخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم وبخلاف أن يأمر الله تعالى بان يخرج
نفسه أو يقطع عضو من أعضائه ولا يحصل الموت عقيبه لانه لما بقي به ذلك الفعل حيا لم يمنع أن يكون
ذلك الفعل صلاحا في الافعال المستقبلية ولقائل أن يقول لان اسم القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال
بل هو عبارة عن الفعل المؤدى الى الزهوق اما في الحال أو بعده والدليل عليه أنه لو حلف أن لا يقتل انسانا
فخرجه جراحة عظيمة وبقي بعد ذلك الجراحة حيا لحظة واحدة ثم مات فانه يموت في بيته وتسميه كل أهل
اللغة قاتلا والاصل في الاستعمال الحقيقة فدل على ان اسم القتل اسم للفعل المؤدى الى الزهوق سواء
ادى اليه في الحال أو بعد ذلك وأنت سأت جواز ورود الامر بالجراحة التي لا تستعقب الزهوق في الحال
واذا كان كذلك ثبت جواز أن يراد الامر بان يقتل الانسان نفسه سلمنا أن القتل اسم للفعل المزهق للروح
في الحال فلم لا يجوز ورود الامر به * قوله لا بد في ورود الامر به من مصلحة استقبالية قلنا أولا لان اسم القتل لا بد
فيه من مصلحة والدليل عليه انه أمر من يعلم كفره بالايان ولا مصلحة في ذلك الا فائدة من ذلك التكليف
الاحصول العقاب سلمنا انه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت انه لا بد من عود تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز أن
يقال ان قتله نفسه مصلحة غيره قاله تعالى أمره بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم
اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز أن يقال ان علمه بكونه مأمورا بذلك الفعل مصلحة
له مثل أنه لما أمر بان يقتل نفسه غدا فان علمه بذلك يصير داعيا له الى ترك القبائح من ذلك الزمان الى ورود
العقد واذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قال القاضي بل الوجه الاول الذي عول عليه المفسرون
أقوى وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها ثم فيه وجهان (الاول) أن يقال أمر كل واحد من أولئك
التائبين بان يقتل بعضهم بعضا فوله اقتلوا أنفسكم معناه ليقتل بعضهم بعضا وهو كقوله في موضع آخر
ولا تقتلوا أنفسكم ومعناه لا يقتل بعضهم بعضا وتحقيقه أن المؤمنين كل نفس الواحدة وقبل في قوله تعالى
ولا تآزروا أنفسكم أي اخوانكم من المؤمنين وفي قوله تعالى لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات

بأنفسهم خيرا أي بامثالهم من المسلمين وكقوله فسماو على أنفسكم أي ليسلم بعضهم على بعض ثم قال المفسرون
 أولئك الثائبون بزواصفين بضرب بعضهم بعضا إلى الليل (الوجه الثاني) ان الله تعالى أمر غير أولئك
 الثائبين بقتل أولئك الثائبين فيكون المراد من قوله أقتلوا أنفسكم أي استسماوا للقتل وهذا الوجه الثاني
 أقرب لأن في الوجه الأول تردد المشقة لأن الجماعة إذا اشتركت في الذنب كان بعضهم أشد عطا على البعض
 من غيرهم عليهم فإذا كلفوا بأن يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة في ذلك ثم اختلفت الروايات فالأول انه أمر
 من لم يعبد الجبل من السبعين المختارين لحضور المقات أن يقتل من عبد الجبل منهم وكان المقتولون سبعين
 ألفا فاحترقوا حتى قتلوا ثلاثة أيام وهذا القول ذكره محمد بن اسحاق (الثاني) أنه لما أمرهم موسى
 عليه السلام بالقتل أجابوا فأخذ عليهم المواقيع ليصبروا على القتل فأصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة
 وأتاهم هارون بالاثني عشر ألفا الذين ما عبدوا الجبل البتة وبأيديهم السيوف فقال الثائبون ان هؤلاء
 اخوانكم قد أتوكم شاهرين السيوف فاتوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه أو من طرفه اليهم أو
 اتقاهم يداور رجل يقولون آمين فجعلوا يقتلونهم إلى المساء وقام موسى وهارون عليهم السلام يدعوان الله
 ويقولان البقية البقية يا الهنا فوحى الله تعالى اليهما قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقى قالوا وكان القتلى
 سبعين ألفا هذا رواية الكشي (الثالث) ان في اسرائيل كانوا قسمين منهم من عبد الجبل ومنهم من لم يعبد
 ولكنه لم ينكر على من عبده فاحر من لم يشتغل بالانكار يقتل من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون ان الرجل
 كان يصبر والده وولده وجاره فلم يمكنه الماضي لامر الله فارسل الله تعالى سحابة سوداء ثم أمر بالقتل فقتلوا
 إلى المساء حتى دعا موسى وهارون عليهم السلام وقالوا يا رب هلكت بنو اسرائيل البقية البقية فانكشفت
 السحابة ونزلت الذريرة وسقطت الشفار من أيديهم (السؤال السادس) كيف استحقوا القتل وهم قد تابوا
 من الردة والثائب من الردة لا يقتل الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلهذا شرع موسى عليه السلام كان
 يقتضي قتل الثائب عن الردة اما عما في حق الكل أو كان خاصا بذلك القوم (السؤال السابع) هل يصح
 ما روي أن منهم من لم يقتل عن قبل الله توبته الجواب لا يتنع ذلك لأن قوله تعالى انكم ظلمتم أنفسكم خطاب
 مشافهة فلهذا كان مع البعض أو ان كان عاما فالعام قدي بطرق إليه التخصيص أما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند
 بارئكم ففيه تنبيه على ما لا جله يمكن تحصيل هذه المشقة وذلك لأن حالتهم كانت دائمة بين ضرر الدنيا وضرر
 الآخرة والأول أولى بالتحمل لانه متناه وضرر الآخرة غير متناه ولأن الموت لا بد واقعا فليس في تحمل القتل
 الا للتعديم وانما خير وأما الخلاص من العقاب والغور بالنواب فذلك هو الغرض الاعظم أما قوله تعالى
 قتال عليكم فيه محذوف ثم فيه وجهان (أحدهما) أن يقدر من قول موسى عليه السلام كانه قال فان
 فعلتم فقد تاب عليكم (والآخر) أن يكون خطا بامن الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم
 ما أمركم به موسى قتال عليكم بارئكم وأما معنى قوله تعالى قتال عليكم انه هو التواب الرحيم فقد تقدم
 في قوله قتال عليكم انه هو التواب الرحيم قوله تعالى (واذ قلتم يا موسى ان تؤمن لا حتى ترى الله جهرة
 فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون) اعلم أن هذا هو الانعام
 السادس وبيان من وجوه (أحدها) كانه تعالى قال اذكروا نعمتي حين قلتم يا موسى ان تؤمن لا حتى
 ترى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة ثم احببتكم لتتوبوا عن بغيكم وتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالتواب
 (وثانيها) أن فيها تحذير المان كان في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما يستحق بسببه أن يفعل به
 ما فعل بأولئك (وثالثها) تشبيههم في جودهم معجزات النبي صلى الله عليه وسلم بأسلافهم في جود نبوة
 موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة وتنبها على أنه تعالى انما لا يظهر على النبي
 عليه السلام منها العلم بانه لو اظهرها لوجدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه أسلافهم
 (ورابعها) فيه تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم بما كان يلاقى منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر أولو العزم
 من الرسل (خامسها) فيه ازالة شبهة من يقول ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لو صحت لكان أولى الناس

بالآيات به أهل الكتاب لما علمهم عرفوا خبره وذلك لأنه تعالى بين أن أسلافهم مع مشاهدتهم تلك الآيات
 الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يريدون حصيل وقت ويحكمون عليه ويتخالفونه ولا يتجيب من
 مخالفتهم لمحمد عليه السلام وإن وجدوا في كتبهم الأخبار عن نبوته (وسادسها) لما أخبر محمد عليه السلام عن
 هذه القصص مع أنه كان أميا لم يشغل باله علم البتة وجب أن يكون ذلك عن الوحي (البحث الثاني) للمفسرين
 في هذه الواقعة قولان (الأول) أن هذه الواقعة كانت بعد أن كاف الله عبدة العجل بالقتل قال محمد بن إسحاق
 المرجع موسى عليه السلام من الطور إلى قومه فرأى ما هم عليه من عبادة العجل وقال لا شيء والسايرى
 ما قال وحرق العجل وألقاه في البحر اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا إلى الطور قالوا
 لموسى سأل ربك حتى يسمعنا كلامه فسأل موسى عليه السلام ذلك فأجاب الله اليه ولما دنا من الجبل وقع
 عليه عود من الغمام ونغشى الجبل كله ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه فقال للقوم ادخلوا وعوا
 وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع أحد من بني آدم النظر إليه وسمع
 التورم كلام الله مع موسى عليه السلام يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي
 دخل فيه فقال التورم بعد ذلك إن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الساعة وما تواجيعا وقام موسى
 رافعا يديه إلى السماء يدعو ويقول يا الهي اخترت من بني إسرائيل سبعين رجلا ليكفونوا شهيدي
 بقبول نوبتهم فارجع إليهم وليس معي منهم واحد فقال الذي يقولون في فلم يرزل موسى مشغلا بالعام حتى رد
 الله إليهم أرواحهم وطاب نوبة بني إسرائيل من عبادة العجل فقال لا إلا أن يقتلوا أنفسهم (القول الثاني)
 أن هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي لما تاب بنو إسرائيل من عبادة العجل بأن قتلوا أنفسهم أمر
 الله تعالى أن يأتيهم موسى في ناس من بني إسرائيل يعثرون النسي من عبادتهم العجل فاخترار موسى
 سبعين رجلا فلما أتوا الطور قالوا إن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الساعة وما تواجيعا وقام موسى
 يبكي ويقول يا رب ماذا أقول لبني إسرائيل فاني أمرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فاذا رجعت
 إليهم ولا يكون معي منهم أحد فاذا أقول لهم فاجي الله إلى موسى أن هؤلاء السبعين من اتخذوا العجل الهما
 فقال موسى ان هي الا فتنتك إلى قوله انا هدانا إلىك ثم انه تعالى احياهم فقاموا ونظر كل واحد منهم إلى
 الآخر كيف يحياه الله تعالى فقالوا يا موسى انك لا نسأل الله شيئا الا أعطاه فادعه يبعثنا أنبياء فدعاه
 بذلك فأجاب الله دعوته واعلم أنه ليس في الآية ما يدل على ترجيح أحد القولين على الآخر وكذلك ليس
 فيها ما يدل على أن الذين سألو الرؤية هم الذين عبدوا العجل أو غيرهم أمّا قوله تعالى إن تؤمن لك فبعناه
 لأن صدق ولا نعترف بنبوتك حتى نرى الله جهرة عما قال صاحب الكشف وهي مصدر من قولك جهرت
 بالقرءاءة وبالبدعاء كان الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها واتصافها على المصدر
 لأنها نوع من الرؤية فنصب القدر فضاء بفعل الجلوس أو على الحال بمعنى ذوي جهرة وقرئ
 جهرة بفتح الهاء وهي امام مصدر كالغلبة وأما جمع جاهر وقال القفال أصل الجهرة من الظهور يقال جهرت
 الشيء كشفته وجهرت البئر إذا كان ماؤها مغطى بالطين ففقهته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهرير وجل
 جهوري الصوت إذا كان صوته عالما ويقال وجه جهرير إذا كان ظاهر الوضوء وانما قالوا جهرتنا كيدا
 لثلاثيهم متوهم أن المراد بالرؤية العلم أو التخيل على ما رآه النائم أمّا قوله تعالى فأخذتكم الساعة ففقهه
 ابجاث (البحث الأول) استدل المعتزلة بذلك على أن رؤية الله ممنوعة قال القاضي عبد الجبار انها لو كانت
 جائزة لكانوا قد التمسوا أمر المجوزا فوجب أن لا تنزل بهم العقوبة كما لم تنزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل
 من قوت إلى قوت وطعام إلى طعام في قوله تعالى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت
 الأرض وقال أبو الحسن في كتاب التصريح ان الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية الا يستعظمه وذلك في آيات
 (أخذها) هذه الآية فإن الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم إن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقول الامم
 لا نبياتهم لن تؤمن الا باحياء ميت في انه لا يستعظم ولا تأخذهم الساعة (وثانيها) قوله تعالى يسألك أهل

الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنأ الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
 بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم في الحال فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى من يسأل معجزة زائدة
 فان قلت أليس أنه سبحانه وتعالى قد أجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل واحد منهم ماعتوا
 فكما ان انزال الكتاب غير ممتنع في نفسه فكذلك اسوال الرؤية قلت الظاهر يقتضي كون كل واحد منهم ماعتنازل
 العمل به في انزال الكتاب فيبقى معه ولا به في الرؤية (وثانيها) قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
 علينا الملائكة أن نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا فقال الرؤية لو كانت جائزة وهي عند مجوزيها
 من أعظم المنافع لم يكن التماسها عتوا لأن من سأل الله تعالى نعمة في الدين أو الدنيا لم يكن عاتيا وجرى ذلك
 مجرى ما يقال انؤمن لك حتى يجبي الله بدعائك هذا الميت واعلم أن هذه الوجوه مشتركة في حرف واحد
 وهوان الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتوا ومكرا وذلك ممنوع وقوله ان طلب سائر المنافع من النقل
 من طعام الى طعام لما كان مكثا لم يكن طالبا به عاتيا وكذا القول في طلب سائر المعجزات قلنا ولم قلت انه لما كان
 طالب ذلك الممكن ليس بعات ووجب أن يكون طالب كل ممكن غير عات والاعتماد في مثل هذا الموضع على
 ضروب الامثلة لا يلبق باهل العلم وكيف وان الله تعالى ما ذكر الرؤية الا وكرمه اشينا ممكنا حكما مجوازه
 بالاتفاق وهو اما نزول الكتاب من السماء ونزول الملائكة وأثبت صفة العتو على مجموع الامرين وذلك
 كالدلالة القاطعة في ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون المطلوب عندها أما قول أبي الحسن الظاهر يقتضي
 كون الكل ماعتنازل العمل به في البعض فيبقى معه ولا به في الباقي قلنا انك ما أثبت دليل على ان الاستعظام
 لا يتحقق الا اذا كان المطلوب ممتنعا وانما عات فيه على ضروب الامثلة والمثال لا ينفع في هذا الباب فبطل
 قولك الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل فما السبب في استعظام
 سؤال الرؤية الجواب في ذلك يحتمل وجوها (أحدها) أن رؤية الله تعالى لا تحصل الا في الاخرة فكان طلبها
 في الدنيا مستنكرا (وثانيها) أن حكم الله تعالى ان يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الرؤية
 طلبا لازالة التكليف وهذا على قول المعتزلة أولى لان الرؤية تتضمن العلم الضروري والعلم الضروري ينافي
 التكليف (وثالثها) انه لما ثبت الدلائل على صدق المدعى كان طلب الدلائل الزائدة تعنتا والتمتعت
 يستوجب التعنيف (ورابعها) لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن في منع الخلق عن رؤيته سبحانه في الدنيا ضربا من
 المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم أن في انزال الكتاب من السماء وانزال الملائكة من
 السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله أعلم (البحث الثاني) للمفسرين في الصاعقة قولان
 (الأول) انها هي الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من في السموات ومن
 في الارض الا من شاء الله وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) قوله تعالى فاخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون
 ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين الى الصاعقة (وثانيها) أنه تعالى قال في حق موسى
 وخزيمه صعقا أثبت الصاعقة في حقه مع انه لم يكن ميتا لانه قال فلما أفاق والافاقة لا تكون عن الموت بل
 عن الغشي (وثالثها) أن الصاعقة هي التي تصعق وذلك اشارة الى سبب الموت (ورابعها) أن ورودها وهم
 مشاهدون لها أعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ولذلك قال وأنتم تنظرون منبها على
 عظم العقوبة (القول الثاني) وهو قول الحقين أن الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الاعراف
 فلما أخذتمهم الرجفة واختلفوا في أن ذلك السبب أي شيء كان على ثلاثة أوجه (أحدها) انها نار وقعت من
 السماء فأسقرتهم (وثانيها) صيحة جاءت من السماء (وثالثها) أرسل الله تعالى جنودا سمعوا بحسها فنفروا
 صاعقين مبينين يوما وليلة اما قوله تعالى ثم بعثناكم من بعدهم موتكم فاعلم انه انما قال ثم بعثناكم من بعدهم موتكم لان
 البعث قد يكون لا بعد الموت كقوله تعالى فنصرنا علي آذانه في الكهف ستمين عدد دأثم بعثناهم لنعلم أي
 الحزب بين أحصى لما لبثوا أمدا فان قلت هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام قلت لا لوجهين
 (الأول) أنه خطاب مشافهة فلا يجب أن يتسأل موسى عليه السلام (الثاني) أنه لو تناول موسى

لرجب تخفيفه بقوله تعالى في حق موسى فلما أفاق مع أن لفظة الافاقة لا تستعمل في الموت وقال ابن قتيبة
 أن موسى عليه السلام قدم مات وهو خفا لما بيناه أما قوله تعالى لعلمكم تشكرون فالمراد أنه تعالى اغاب عنهم
 بعد الموت في دار الدنيا ليكشفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافى ما صدر عنهم من الجرائم أما أنه كان قلوبهم
 تعالى لعلمكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى اعلموا آل داود شكر افان قيل
 كيف يجوز أن يكفهم وقد أماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكف أهل الأثر إذا بعثهم بعد الموت قلنا الذي
 يمنع من تكليفهم في الآخرة ليس هو الامانة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيامة الى
 معرفته والى معرفة ما في الجنة من المذات وما في النار من الآلام وبعد العلم الضرورى لا تكليف فاذا كان
 المانع هو هذا لم يمنع في هؤلاء الذين أماتهم الله بالصاعقة أن لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح أن
 يكفوا من بعد ويكون موتهم ثم الاحياء بمنزلة النوم أو بمنزلة الانعقاد ونقل عن الحسن البصري أنه تعالى
 قطع آجالهم بهذه الامانة ثم أعادهم كما أحى الذي أماته حين مر على قرية وهى خاوية على عروشها وأحى الذين
 أماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت وهذا ضعيف لانه تعالى ما أماتهم بالصاعقة الا وقد
 كتب وأن خبر بذلك فصار ذلك الوقت اجلا وموتهم الاول ثم الوقت الآخر اجلا بطياتهم وأما استدلال المعزلة
 بقوله تعالى لعلمكم تشكرون على أنه تعالى يريد الايمان من الكل فيجوز ابتاعه قد تقدم مرارا فلا حاجة الى

الاعادة • قوله تعالى (وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المني والسلاوى كراما من طيبات ما رزقناكم
 وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) اعلم أن هذا هو الانعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله
 تعالى هذه الآية في سورة الاعراف وظاهر هذه الآية يدل على ان هذا الاطلال كان بعد
 أن بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلمكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام بعضه معطوف
 على بعض وان كان لا يتبع خلاف ذلك لأن الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها قال المفسرون
 وظللنا وجعلنا الغمام تظلكم وذلك في التيه مخزائهم أصحاب يسير يسيرهم يظلمهم من الشمس وينزل عليهم
 المن وهو التريخيم مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويبعث الله اليهم السلاوى وهى
 السحابة فيذبح الرجل منها ما يكفيه كوا على ارادة القول وما ظلمونا يعني فظلموا بان كفروا وهذه النعم أو بان
 أخذوا وأزيد عما أطلق لهم في أخذه أو بان سألوا غير ذلك الخس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذف دلالة
 وما ظلمونا عليه • قوله تعالى (واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب

معبدا وقولوا حطة تغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فيدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على
 الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون) اعلم أن هذا هو الانعام الثامن وهذه الآية معطوفة
 على النعم المتقدمة لانه تعالى كما بين نعمه عليهم بان ظلال لهم من الغمام وأنزل من المن والسلاوى وهو من النعم
 العاجلة أتبعه بنعمه عليهم في باب الدين حيث أمرهم بما يعبدون ويؤمنون وبين لهم طريق الخالص مما استوجبوه
 من العقوبة واعلم أن الكلام في هذه الآية على نوعين (النوع الاول) ما يتعلق بالتفسير بقوله أما قوله
 تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فاعلم انه أمر تكليف ويدل عليه وجهان (الاول) أنه تعالى أمر بدخول
 الباب مسجد او ذلك فعل شاق فكان الامر به تكليفا ودخول الباب مسجدا مشروطا بدخول القرية وما لا يتم
 الواجب الا به فهو واجب فنبت أن الامر بدخول القرية أمر تكليف لا أمر اباحية (الثاني) أن قوله
 ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترمدوا على ادباركم دليل على ما ذكرناه أما القرية فظاهر القرآن
 لا يدل على عينها وانما يرجع في ذلك الى الاخبار وفيه أقوال (أحدها) وهو اختيار قتادة والربيع
 وأبى مسلم الاصفهاني أنها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في سورة المائدة ادخلوا الارض
 المقدسة التي كتب الله لكم ولا شك أن المراد بالقرية في الآيتين واحد (وثانيها) أنها نفس مصر (وثالثها)
 وهو قول ابن عباس وأبى زيد أنها اريحا وهى قرية من بيت المقدس واحتج هؤلاء على أنه لا يجوز أن تكون
 تلك القرية بيت المقدس لأن الفاء في قوله تعالى فيدل الذين ظلموا تقتضى التعقيب فوجب أن يكون ذلك

التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى لكن موسى مات في ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس
فثبت أنه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس وأجاب الاقول بأنه ليس في هذه الآية انما قلنا لهم ادخلوا
هذه القرية على لسان موسى أو على لسان يوشع واذا حملناه على لسان يوشع زال الاشكال وأما قوله تعالى
فكلاوا منها حيث شئتم رغدا فقدمت تفسيره في قصة آدم عليه السلام وهو أمر اباحة أما قوله تعالى وادخلوا
الباب مجدا ففهم بجثمان (الاول) اختلفوا في الباب على وجهين (أحدهما) وهو قول ابن عباس والفضالة
وجماهد وقتادة أنه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس (وثانيهما) حكى الاصم عن بعضهم أنه عني
بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا اليها (الثاني) اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن أراد به نفس
السجود الذي هو الصاق الوجه بالارض وهذا بعيد لان الطاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود
فلو سلمنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود وهو لاذكروا وجهين (الاول)
رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس أن المراد هو الركوع لان الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الدخول فيه
الى الانحناء وهذا بعيد لانه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين الى دخوله ركعا لما كان يحتاج فيه الى الامر
(الثاني) أراد به الخضوع وهو الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع
لانهم اذا أخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد أن يكون خاضعا مستكيناً أما قوله تعالى وقولوا حطة
ففيه وجوه (أحدها) وهو قول القاضي المعنى انه تعالى بعد ان أمرهم بدخول الباب على وجه
الخضوع أمرهم بأن يقولوا ما يدل على التوبة وذلك لان التوبة صفة القلب فلا يبلغ الغير عليها فاذا اشتهر
واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه أن يحكي توبته ان شاهد منه الذنب لان التوبة لا تتم الا به اذا اخبر
نصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب الى التوبة ولازالة التهمة
عن نفسه وكذلك من عرف بذهب خطأ ثم تبين له الحق فانه يلزمه أن يعترف اخوانه الذين عرفوه بالخطأ
 وعدوله عنه لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليرجعوا الى موالاته بعدمعاداته فلهذا السبب
ألزم الله تعالى بني اسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب أن يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو
قوله وقولوا حطة فالحاصل انه أمر القوم بأن يدخلوا الباب على وجه الخضوع وأن يذكروا باللسانهم
التماس حط الذنوب حتى يكوّنوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا
الوجه أحسن الوجوه وأقربها الى التحقيق (وثانيها) قول الاصم ان هذه اللفظة من ألفاظ أهل
الكتاب أي لا يعرف معناها في العربية (وثالثها) قال صاحب الكشف حطة فعلة من الحط كالجلسة
والركبة وهي خبر مبتدأ محذوف أي مسألة حطة أو أمر لحطة والاصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا
حطة وانما رفعت الرفع على معنى الثبات كقوله صبر جميل فكلاهما مبتلي * والاصل صبرا على تقدير اصبر صبرا
وقرأ ابن أبي عمير بالنصب (ورابعها) قول أبي مسلم الاصله في معناه أمرنا حطة أي أن نخطي في هذه القرية
ونسئترف فيها وزيّف القاضي ذلك بأن قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به ولكن قوله وقولوا
حطة تغفر لكم خطاياكم يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل قوله حطوا فحطوا ويمكن الجواب عنه بانهم لما
حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا اجسادهم مع التواضع كان الغفران متعلقا به (وخامسها) قول القفال
معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانما انما نخطئ لوجهك وارادة التذلل لك فخطئنا ذنوبنا فان قال قائل هل كان
التكليف واردا بذلك هذه اللفظة بعينها أم لا قلنا روى عن ابن عباس انهم أمروا بهذه اللفظة بعينها وهذا
محتمل ولكن الاقرب خلافه لوجهين (أحدهما) ان هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بالعربية
(وثانيهما) وهو الاقرب انهم أمروا بأن يقولوا قولاً دالاً على التوبة والندم والخضوع حتى انهم لو قالوا
مكان قولهم حطة اللهم اننا نسئف فرك وتوب اليك لكان المقصود حاصل لان المقصود من التوبة اما القلب
واما اللسان أما القلب فالتندم وأما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم في القلب وذلك لا يتوقف على
ذكر لفظ بعينه أما قوله تعالى تغفر لكم فالكلام في المغفرة قد تقدم ثم هنا بجثمان (الاول) ان قوله تغفر

لكم ذكره الله تعالى في معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على مائة قوله المعتزلة لما كان الامر
 كذلك بل كان أداء الواجب وأداء الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان (الثاني) ههنا قرأت
 (أحدها) قرأ أبو عمرو وابن المنادي بالنون وكسر الفاء (وثانيها) قرأ نافع بالياء وقبحها (وثالثها) قرأ
 الساقون من أهل المدينة وجعله عن المفضل بالناء وضمها وفتح الفاء (ورابعها) قرأ الحسين وقتادة
 وأبو حيوة والجحدري بالياء وضمها وفتح الفاء قال القفال والمعنى في هذه القراءات كلها واحد لان الخطيئة
 اذا غفرت الله تعالى فقد غفرت واذا غفرت فاعلم ان غفر الله والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين
 الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث كقوله وأخذ الذين ظلموا الصيحة والمراد من الخطيئة الجنس لا الخطيئة
 الواحدة بالعدد أما قوله تعالى خطاياكم فقيه قرأت (أحدها) قرأ الجحدري خطيئكم بمدة وهمزة وتاء
 مرفوعة بعد الهمزة على واحدة (وثانيها) الاعمش خطيئناكم بمدة وهمزة وتاء قبل الهمزة قبل الياء
 وكسر الناء (وثالثها) الحسن كذلك الا انه يرفع الناء (ورابعها) الكسائي خطاياكم بهمزة ساكنة بعد
 الطاء قبل الياء (خامسها) ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف (وسادسها) الكسائي بكسر
 الطاء والياء والساقون بامالة الياء فقط أما قوله تعالى وسيزيد المحسنين فاما أن يكون المراد من المحسن من
 كان محسنا بالطاعة في هذا التكليف أو من كان محسنا بطاعات أخرى في سائر التكليف (أما على التقدير الاول)
 فالزيادة الموعودة يمكن أن تكون من منافع الدنيا وأن تكون من منافع الدين (أما الاحتمال الاول) وهو أن
 تكون من منافع الدنيا فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة فانا نزيده سعة في الدنيا ونفتح عليه قري غير هذه
 القرية (وأما الاحتمال الثاني) وهو أن تكون من منافع الآخرة فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة
 والتوبة فانا نغفر له خطاياهم ونزيده على غفران الذنوب اعطاء الثواب الجزيل كما قال للذين أحسنوا الحسنى
 وزيادة أى نجازيمهم بالاحسان احسانا وزيادة كما جعل الثواب للعسنة الواحدة عشرة أو أكثر من ذلك وأما
 ان كان المراد من المحسنين من كان محسنا بطاعات أخرى بعد هذه التوبة فيكون المعنى اننا نجعل دخولكم الباب
 سجدا وقواكم حطة مؤثرا في غفران الذنوب ثم اذا أتيتهم بعد ذلك بطاعات أخرى أعطيتكم الثواب على تلك
 الطاعات الزائدة وفي الآية تأويل آخر وهو ان المعنى من كان خاطئا غفرت له ذنوبه هذا الفعل ومن لم يكن خاطئا
 بل كان محسنا زدنا في احسانه أى كيننا تلك الطاعة في حسنة وزدنا زيادة منافعها فتكون المغفرة للمؤمنين
 والزيادة للمطيعين أما قوله تعالى فبذل الذين ظلموا فقيه قولان (الاول) قال أبو مسلم قوله تعالى فبذل
 على انهم لم يفعلوا ما أمروا به لاعلى انهم أنوا له يبدل والدليل عليه أن تبديل القول قد يستعمل في المخالفة
 قال تعالى سيقول المخلفون من الاعراب الى قوله يريدون أن يتدلوا كلام الله ولم يكن تبديلهم الا بالخلاف
 في الفعل لاني القول فكذلك هنا فيكون المعنى انهم لما أمروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا أمر الله ولم
 يلتفتوا اليه (الثاني) وهو قول جمهور المفسرين ان المراد من التبديل انهم أنوا يبدل له لان التبديل
 مشتق من البدل ولا بد من حصول البدل وهذا كما يقال فلان يبدل دينه بدينه فيعده انه انتقل من دين الى دين
 آخر وبذلك ذلك قوله تعالى قول لا غير الذي قيل لهم ثم اختلفوا في أن ذلك القول والفعل أى شيء كان فروى
 عن ابن عباس انهم دخلوا الباب الذي أمروا وأن يذخلوا فيه سجدا زاحقين على أسنابهم قائلين حطة من
 شعيرة وعن مجاهد انهم دخلوا على أديبارهم وقالوا حطة استهزاء وقال ابن زيد استهزاء بموسى وقالوا
 ماشاء موسى أن يلعب بنا اللعب بنا حطة أى شيء حطة أما قوله تعالى الذين ظلموا فاعلم انهم الله بذلك
 أما لانهم سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين أو لانهم أضروا بأنفسهم وذلك ظلم على ما تقدمت أما قوله
 تعالى فأنزلنا على الذين ظلموا جزا من السماء فقيه بمثمان (الاول) ان في تكرير الذين ظلموا زيادة
 في تنجيح أمرهم وايداننا بأن انزال الرجز عليهم الظلم (الثاني) ان الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى
 ولما وقع عليهم الرجز رأى العقوبة وكذا قوله تعالى انك كشفت عنا الرجز وذكر الرجز ان الرجز والرجس
 معناهما واحد وهو العذاب وأما قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان فعلمنا لطمه وما يدعون اليه من

الكفر ثم ان تلك العقوبة أي شيء كانت لادلالة في الآية عليه فقال ابن عباس مات منهم بالعجاة أربعة
 وعشرون ألفا في ساعة واحدة وقال ابن زيد بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من الفسادة الى العشي
 خمس وعشرون ألفا ولم يبق منهم أحدهم أما قوله تعالى بما كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضرب يقال
 فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبادة عن الخروج من طاعة الله الى معصيته قال أبو مسلم
 هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا وافتادوا التكرار التأكيد والحق انه غير مكرر
 لوجهين (الاول) ان الظلم قد يكون من الصغار وقد يكون من البكائر ولذلك وصف الله الانبياء بالظلم في قوله
 تعالى ربنا ظلمنا أنفسنا ولانه تعالى قال ان الشر لا ظلم عظيم ولو لم يكن الظلم الاعظم الكان ذكر العظيم تكريرا
 والفسق لا بد وان يكون من البكائر فلما وصفهم الله بالظلم أولا وصفهم بالفسق ثانيا ليعرف ان ظلمهم كان من
 الكبائر لان الصغار (الثاني) يحتمل انهم استحقوا اسم الظلم بسبب ذلك التبدل فنزل الرجز عليهم من
 السماء لاسبب ذلك التبدل بل للفسق الذي كانوا فعلوه قبل ذلك التبدل وعلى هذا الوجه يزول التكرار
 (النوع الثاني) من الكلام في هذه الآية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة الاعراف وهي قوله واذا
 قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكما انها حيث كنتم رقبوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطاياكم سنزيد
 المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فأرسلنا عليهم ريحا من السماء بما كانوا يظنون
 واعلم ان من الناس من يخرج بقوله تعالى فبدل الذين ظلموا على ان ما ورد به التوقيف من الاذكار انه غير
 جائز تغييرها ولا تبديلها بغيرها وربما احتج أصحاب الشافعي رضي الله عنه في انه لا يجوز تحريم الصلاة باللفظ
 التعظيم والتسبيح ولا يجوز القراءة بالفارسية وأجاب أبو بكر الرازي عنه بأنهم اغما استحقوا الذم لتبديلهم
 القول الى قول آخر يضاد معناه معنى الاول فلا جرم استوجبوا الذم فأما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فليس
 كذلك والجواب ان ظاهر قوله فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم يتناول كل من بدل قولا يقول
 آخر سواء اتفق القولان في المعنى أو لم يتفقا وهما أسئلة (السؤال الاول) لم قال في سورة البقرة
 واذا قلنا وقال في الاعراف واذا قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح في أول القرآن بأن قائل هذا
 القول هو الله تعالى ازاله لئلا يهجم ولا نه ذكر في أول الكلام اذ كانوا نعمتي التي أنعمت عليكم ثم أخذ يعيد
 نعمة نعمة فاللائق في هذا المقام أن يقول واذا قلنا أما في سورة الاعراف فلا يبقى في قوله تعالى واذا قيل لهم
 انهم بعد تقديم النص صريح به في سورة البقرة (السؤال الثاني) لم قال في البقرة واذا قلنا ادخلوا
 وفي الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد منهم ما فلا جرم ذكر الدخول في السورة
 المقدمة والسكون في السورة المتأخرة (السؤال الثالث) لم قال في البقرة فتكلموا بالانفاء وفي الاعراف
 وكلموا بالواو والجواب ههنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة وكلامها رعدا وفي الاعراف
 فكلام (السؤال الرابع) لم قال في البقرة تغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف نغفر لكم خطاياكم الخطايا تكلم الجواب
 الخطايا يجمع الكثرة والخطيئات يجمع السلامة فهو لاقلة وفي سورة البقرة لما أضاف ذلك القول الى نفسه فقال
 واذا قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر اللفظ الجمع
 الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يضاف ذلك الى نفسه بل قال واذا قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة
 فالجواب انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما لم يسم الفاعل
 لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة (السؤال الخامس) لم ذكر قوله رعدا في البقرة وحذفه في الاعراف
 الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات لانه لما أسند الفعل الى نفسه لا جرم ذكر معه
 الانعام الاعظم وهو أن يأكلوا رعدا وفي الاعراف لما لم يسم الفاعل الى نفسه لم يذكر الانعام الاعظم فيه
 (السؤال السادس) لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قد تقدم المؤخر
 الجواب الواو للجمع المطلق وأيضا فالخطاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل أن يقال ان
 بعضهم كانوا مدينين والبعض الآخر ما كانوا مدينين فالمدني لا بد أن يكون اشتغاله بحط الذنوب مقدما على

اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لاحالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا أول لحظة ثم يدخلوا الباب سجدا وأما الذي لا يكون مذنباً فالاولى به أن يشتغل أولاً بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانياً على سبيل خضم النفس وإزالة العجب في فعل تلك العبادة فهو لا يجب أن يدخلوا الباب سجداً أولاً ثم يقولوا لحظة ثانياً فلما احتمل كون أولئك الخاطئين منقسمين إلى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة أخرى (السؤال السابع) لم قال وسنزيد المحسنين في البقرة مع الواو وفي الاعراف سنزيد المحسنين من غير الواو الجواب أما في الاعراف فذكر فيه أمرين (أحدهما) قول اللحظة وهو إشارة إلى التوبة (وثانيهما) دخول الباب سجداً وهو إشارة إلى العبادة ثم ذكر جزائين (أحدهما) قوله تعالى تغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة قول اللحظة والاستغفر قوله سنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجداً اقترب الواو يفيد توزع كل واحد من الجزأين على كل واحد من الشرطين وأما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزءاً واحداً لمجموع الفعلين أعني دخول الباب وقول اللحظة (السؤال الثامن) قال الله تعالى في سورة البقرة فبذل الذين ظلموا قولا وفي الاعراف فبذل الذين ظلموا منهم قولا فما السائدة في زيادة كلمة منهم في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في سورة الاعراف أن أول القصة ههنا مبني على التخصيص باللفظة من لانه تعالى قال ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر أن منهم من يفعل ذلك ثم عد مصطفى انعامه عليهم وأوامره لهم فلما انتهت القصة قال الله تعالى فبذل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة منهم في آخر القصة كما ذكرها في أول القصة ليكون آخر الكلام مطابقاً لاوله فيكون الظاهرون من قوم موسى بأزاء الهادين منهم فهناك ذكر أمة عادلة وههنا ذكر أمة جائرة وكلناهما من قوم موسى فهذه هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف وأما في سورة البقرة فانه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله فبذل الذين ظلموا تميزاً وتخصيصاً حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق (السؤال التاسع) لم قال في البقرة فانزلنا على الذين ظلموا آياتنا فقال في الاعراف فارسلنا الجواب الانزال يفيد حدوثه في أول الامر والارسل يفيد تسلطه عليهم واستنصاله لهم بالكلمة وذلك انما يحدث بالآخرة (السؤال العاشر) لم قال في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون الجواب انه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقاً اكتفى بلفظ الظلم في سورة الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في سورة البقرة والله أعلم * قوله تعالى (واذ

استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم كانوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الارض مفسدين) قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخييف وقراءة أبي جعفر بكسر الشين وعن بعضهم يفتح الشين والوجه هو الاول لانه أخف وعليه أكثر القراء واعلم ان هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة على بني اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين أما في الدنيا فلانه تعالى أزال عنهم الحاجة الشديدة إلى الماء ولولا لهلكوا في التيه كما لولا انزاله المني والسلوى لهلكوا فقد قال تعالى وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي بل الانعام بالماء في التيه أعظم من الانعام بالماء المعتدل لان الانسان اذا اشتدت حاجته إلى الماء في المفازة وقد اندثرت عليه أبواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فاستسقى منه علم ان هذه النعمة لا يكاد يعد لها شيء من النعم وأما كونه من نعم الدين فلانه من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل (المسئلة الاولى) جهو والمفسرين أجعوا على ان هذا الاستسقاء كان في التيه لان الله تعالى لما ظلل عليهم الغمام وأنزل عليهم المني والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش فأعطاهم الله الماء من ذلك الحجر وأنكر أبو مسلم جل هذه المعجزة على أيام مسيرهم إلى التيه فقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى الاستسقاء طلب النقيما من الطر على عادة الناس اذا القطوا ويكون ما فعله الله من تفجير الحجر بالماء فوق

الاجابة بالقبول انزال الغيث والحق انه ليس في الآية ما يدل على ان الحق هذا أو ذاك وان كان الاقرب
 ان ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان (أحدهما) ان المعتاد في البلاد الاستغناء عن طلب الماء
 الا في النادر (الثاني) ما روي انهم كانوا يحملون الجرمع أنفسهم لانه صار مع هذا لذلك فكما كان الحق
 والسبب يترلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء ينجز لهم في كل وقت وذلك لا يليق بالأبائهم في التيه
 (المسئلة الثانية) اختلفوا في العصافير الحسن كانت عصافير أخذها من بعض الاشجار وقيل كانت من
 آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى ولها شعبتان يتقدان في الظلمة والذي يدل عليه القرآن ان
 مقدارها كان مقدار اربعين نوكا عليها وان تنقلب حبة عظيمة ولا تكون كذلك الا ولها اقدار من الطول
 والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه واعلم ان السكوت عن أمثال هذه المساحة واجب لانه ليس فيها
 نص متواتر فاطع ولا يتعلق به عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من أخبار اللاحق فلا ولي تركها
 (المسئلة الثالثة) اللام في الجبر اما العهد والاشارة الى جبر مع لوم فروى انه جبر طوري حله معه وكان
 من بعاله أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلاثة أعين لكل سبط عين تسيل في جدول الى ذلك السبط وكانوا ستائة
 ألف وسبعة العسكر اثنا عشر ميلا وقيل أهدم مع آدم من الجنة قنوار ثوبه حتى وقع الى شعيب فدفعه اليه منع
 العصا وقيل هو الخمر الذي وضع عليه ثوبه حين اغتسل اذ رموه بالادرة ففتر به فقال له جبريل يقول الله تعالى
 ارفع هذا الخمر فان فيه قدرة ذلك فيه مجبر فحملة في محلاته واما البنس أي اضرب الشيء الذي يقال له
 الجبر وعن الحسن لم يأمره أن يضرب جبر ابيه قال وهذا أظهر في الجنة واين في القدرة وروي انهم قالوا
 كيف بنا لو افضينا الى أرض ليست فيها اجماعة فحمل جبر في محلاته فحينئذ نزلوا القباء وقيل كان يضربه بعصاه
 فينفجر ويضربه بها فينبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متعاطشا فوحى الله اليه لا تفرع الخجارة وكلها تطعمك
 واختلفوا في صفة الجبر فقبل كان من رخام وكان ذراع في ذراع وقيل مثل رأس الانسان والختار عندنا
 تفويض علمه الى الله تعالى (المسئلة الرابعة) القاء في قوله فانتفجرت متعاقبة بعد ذوق أي ضرب فانتفجرت
 أو فان ضربت فقد انتفجرت بقي ههنا سؤالات (السؤال الأول) هل يجوز أن يأمره الله تعالى بان يضرب
 بعصاه الجبر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا الهدوف (الجواب) لا يمنع في القدرة أن
 يأمره الله تعالى بان يضرب بعصاه الجبر ومن قبل أن يضرب ينفجر على قدر الحاجة لأن ذلك لو قيل انه بلغ
 في الاجمال كان أقرب لكن الصحيح انه ضرب فانتفجر لانه تعالى لو أمر رسوله بشئ ثم ان الرسول لا يفعله
 لصار الرسول عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب بالعصا عبثا كانه لا معنى له ولان
 لما روي في الاخبار أن تقديره فاضرب فانتفجر كافي قوله تعالى فانه تلق من أن المراد فاضرب فانه تلق (السؤال
 الثاني) انه تعالى ذكرهم فانتفجرت وفي الاعراف فانتفجرت وبينهما تناقض لان الانفجار خروج
 الماء بكثرة والانفجاس خروجه قليلا (الجواب من ثلاثة أوجه) (أحدها) انفجار الشق في الاصل والانفجار
 الانشقاق ومنه الفاسخ لانه يشق عصا المسلمين بخروجه الى الفسق والانفجاس اسم للشق الضيق القليل
 فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان (وثانيها) لعله انجس أولام انفجر ثانيا وكذا العيون
 يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه (وثالثها) لا يمنع أن حاجتهم كانت تشد الى الماء فينفجر أي
 يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينجس أي يخرج قليلا (السؤال الثالث) كيف يعقل
 خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير (الجواب) هذا السائل اما أن يسلم وجود الفاعل المختار أو ينكره فان
 سلم فقد زال السؤال لانه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البصر وغيرها وان نازع فلا فائدة
 له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات
 التي حكاه الله تعالى في القرآن من احياء الموتى وبراء الاكم والابرص وأيضا فلا شبهة لايهمهم
 القطع بفساد ذلك لان العناصر الاربع لها هولي مشتركة عندهم وقالوا انه يصح الكون والفساد عليها
 وانه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس وكذلك قالوا اذا وضع في الكوز الفضة بعد فانه يجتمع على اطراف

الكوز قطرات الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ماء فثبت أن ذلك ممكن في الجملة
 والحوادث السفلية مطبوعة بالاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا أن يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع
 هذا الامر الغريب في هذا العالم ثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بقساد ذلك أما المعتزلة فانهم لما اعتقدوا
 كون العبد موجد الافعال لاجرم قلنا لهم لم لا يجوز أن ينقدرا العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك طريقين
 ضعيفين جدا سندا كرهيا ان شاء الله تعالى في تفسير آية السحر ونذكر وجه ضعفهما وسقوطهما واذا كان
 كذلك فلا يمكنهم القطع بأن ذلك من فعل الله تعالى فتستد عليهم أبواب المعجزات والنبوات أما احبابنا
 فانهم لما اعتقدوا انه لا موجد الا الله تعالى لاجرم جزموا بأن المحدث لهذه الافعال الخارقة للعادة هو
 الله تعالى ولا جرم امكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعى على كونه صادقا (السؤال الرابع) اتقولون ان
 ذلك الماء كان مستكفي في الجرم ظهر اقلب الله الهواء ماء وخلق الماء ابتداء (الجواب) أما الاول فباطل لان
 الظرف الصغير لا يحوي الجسم العظيم الاعلى سبيل التداخل وهو محال أما الوجهان الاخيران فكل واحد
 منهما محتمل فان كان على الوجه الاول فقد زال الله تعالى اليومسة عن اجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها
 وان كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الاجزاء وخلق الرطوبة فيها وإعلم أن الكلام في هذا الباب
 كالكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده
 في متوضاء فصار الماء من بين أصابعه حتى استكفوا (السؤال الخامس) معجزة موسى في هذا المعنى
 أعظم أم معجزة محمد عليه السلام (الجواب) كل واحدة منهما معجزة باهرة ظاهرة لكن التي لمحمد صلى الله عليه
 وسلم أقوى لان نبوع الماء من الحجر معهود في الجملة أما نبوعه من بين الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك
 أقوى (السؤال السادس) ما الحكمة في جعل الماء اثني عشرة عينا والجواب انه قد كان في قوم موسى كثرة
 والكثير من الناس اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما افضى
 ذلك الى الفتنة العظيمة فاحل الله تعالى هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم ماء معين لا يختلط بغيره والعادة
 في الرطب الواحد أن لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين (السؤال السابع) من كم وجه يدل
 هذا الاتجار على الاعجاز الجواب من وجوه (أحدها) أن نفس ظهور الماء معجز (وثانيها)
 خروج الماء العظيم من الحجر الصغير (وثالثها) خروج الماء بقدر حاجتهم (ورابعها) خروج الماء عند
 ضرب الحجر بالعصا (خامسها) انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن
 تحصيلها الا بقدررة تامة نافذة في كل الامكانات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان
 وماذا الا اللحق سبحانه وتعالى أما قوله تعالى قد علم كل اناس مشربهم فتقول انما علموا ذلك لانه أمر كل
 انسان أن لا يشرب الا من جدول معين كيلا يختلوا عند الحاجة الى الماء وأما اضافة المشرب اليهم فلانه
 تعالى لما اباح لكل سبط من الاسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي يليه صار ذلك كالمالك لهم
 وجازت اضافته اليهم أما قوله تعالى كلاوا واشربوا من رزق الله فقيه حذف والمعنى فقلنا لهم أو قال لهم
 موسى كلاوا واشربوا وانما قال كلاوا الوجهين (أحدهما) لما تقدم من ذكر الماء والسوى فكانه قال كلاوا
 من الماء والسوى الذي رزقكم بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء (والثاني) أن الاغذية لا تكون
 الا بالماء فلما اعطاهم الماء فكانت تعال أعطاهم الماء كقول والمشروب واحتجت المعتزلة بهذه الآية على ان
 الرزق هو الحلال فالاولان أقل درجات قوله كلاوا واشربوا الاباحة وهذا يقتضي كون الرزق مباحا ولو وجد
 رزق حرام لمكان ذلك الرزق مباحا حراما وانه غير جائز أما قوله تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين فالعنى
 أشد الفساد فقليل لهم لا تتعدوا في الفساد في حالة إفسادكم لانهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه ما جرت
 العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع
 بسبب ذلك الماء فلا تتعاضوا في التنازع والله أعلم * قوله تعالى (واذ قلتم يا موسى ان نصبر على طعَام
 واحد قادم لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من يعلها ورتانها وفومها وعدسها وبصلها قال ان تبدلون

الذي هو أدنى بالذي هو خير اهبطوا مضرا فان لكم ماسألتهم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وبأوا بغضب من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) اعلم ان القراءة المعروفة بالخارج للناسم الباء وكسر الراء تثبت بضم التاء وكسر الباء وقرأ زيد بن علي بفتح الباء وضم الراء تثبت بفتح التاء وضم الباء ثم اعلم ان أكثر الظاهريين من المفسرين زعموا ان ذلك السؤال كان معصية وعند ما انه ليس الامر كذلك والدليل عليه ان قوله تعالى كانوا واشربوا من قبل هذه الآية عند انزال المني والسلاوي ليس بايجاب بل هو اباحة واذا كان كذلك لم يكن قولهم ان نصبر على طعام واحد فادع لسار بك معصية لان من ايج له ضرب من الطعام يحسن منه ان يسأل غير ذلك اما بنفسه أو على لسان الرسول فلما كان عندهم انهم اذا سألوا موسى ان يسأل ذلك عن ربه كان الدعاء أقرب الى الاجابة جازلهم ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم ان سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل أن يكون لاغراض (الاول) انهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه فاشتبهوا غيره (الثاني) لعلمهم في أصل الخلقة ما تودوا ذلك النوع وانما تعودوا سائر الانواع ورغبة الانسان فيما اعتاده في أصل التربية وان كان خسيسا فوق رغبته فيما لم يعتده وان كان شريفا (الثالث) لعلمهم ملوا من البقاء في التيه فسألوا هذه الاطعمة التي لا توجد الا في البلاد وغرضهم الوصول الى البلاد لانفس تلك الاطعمة (الرابع) ان المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الانواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ فثبت ان تبدل النوع بالنوع يصلح ان يكون مقصودا لعقلاء وثبت انه ليس في القرآن ما يدل على انهم كانوا ممنوعين عنه فثبت ان هذا القدر لا يجوز ان يكون معصية وعما يؤيد ذلك ان قوله تعالى اهبطوا مضرا فان لكم ماسألتهم كاجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الاجابة اليه معصية وهي غير جائزة على الانبياء لا يقال انهم لما ابوا شيئا اختار الله لهم اعطاهم عاجل ما سألوه كما قال من كان يريد حرث الدنيا فانه يقول هذا خلاف الظاهر واحتجوا على ان ذلك السؤال كان معصية بوجوه (الاول) ان قولهم ان نصبر على طعام واحد دلالة على انهم كرهوا انزال المني والسلاوي وتلك الكراهية معصية (الثاني) ان قول موسى عليه السلام ان استبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على كونه معصية (الثالث) ان موسى عليه السلام وصف ماسألوهم بأنه أدنى وما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على ما قلناه (والجواب عن الاول) انه ليس تحت قولهم ان نصبر على طعام واحد دلالة على انهم ما كانوا اراضين به فقط بل اشتوا شيئا آخر ولا ن قولهم ان نصبر اشارة الى المستقبل لان كلمة ان للنفي في المستقبل فلا يدل على انهم مضطروا الواقع (وعن الثاني) ان الاستفهام على سبيل الانكار قد يكون لما فيه من تقويت الانفع في الدنيا وقد يكون لما فيه من تقويت الانفع في الآخرة (وعن الثالث) يقرب من ذلك فان الشيء قد يوصف بأنه خير من حيث كان الاتقاع به حاضر امتية قناعة عن حيث لا يحصل عقرا بلا شك كما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغائب المشكوك فيه انه أدنى من حيث لا يتيقن ومن حيث لا يوصل اليه الا بالكدر فلا يمتنع ان يكون مراده استبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير لهذا المعنى أو بعضها فثبت بما ذكرنا ان ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا واذا كان كذلك فقوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة وبأوا بغضب من الله لا يجوز ان يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فبين انه انما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لانهم سألوا ذلك (المسئلة الثانية) قوله تعالى ان نصبر على طعام واحد ليس المراد انه واحد في النوع بل انه واحد في النوع وهو كما يقال ان طعام فلان على ما تده طعام واحد اذا كان لا يتغير عن نهجه (المسئلة الثالثة) القراءة المعروفة وقناها بكسر القاف وقرأ الأعمش وطلمة وقناها بضم القاف والقاف والقراءة المعروفة وقومها بالقاف وعن علقمة عن ابن مسعود ونومها وهي قراءة ابن عباس قالوا وهذا أوفق للذكر

البصل واختلفوا في القوم فمن ابن عباس أنه الحنطة وعنه أيضاً أن القوم هو الخبز وأيضاً المروى عن مجاهد
 وعطاء وابن زيد وحكى عن بعض العرب قوماً النأى الخبز والناو قيل هو الثوم وهو مروي أيضاً عن ابن
 عباس ومجاهد واختلفوا في الكسائي واحتجوا عليه بوجوه (الاول) أنه في حرف عبد الله بن مسعود وثوبها
 (الثاني) أن المراد لو كان هو الحنطة لما جاز أن يقال استبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير لأن الحنطة
 أشرف الاطعمة (الثالث) أن الثوم أوفق لعدم البصل من الحنطة (المسألة الرابعة) القراءة
 المعروفة استبدلون وفي حرف أبي بن كعب استبدلون بالسكان الباء وعن زهير الفرقي ادنا بالهمزة من
 الدنيا واختلفوا في المراد بالادنى وضبط القول فيه أن المراد إما أن يكون كونه أدنى في المصلحة في الدين
 أو في المنفعة في الدنيا والاول غير مراد لأن الذي كانوا عليه لو كان انفع في باب الدين من الذي طلبوه لما
 جاز أن يجيبهم اليه لكنه قد أجابهم اليه بقوله اهبطوا مصر فإن لكم ما سألتم فبقي أن يكون المراد منه المنفعة
 في الدنيا ثم لا يجوز أن يكون المراد أن هذا النوع الذي أنتم عليه أفضل من الذي تطلبونه لما بينا أن الطعام
 الذي يكون أذل الاطعمة عند قوم قد يكون أحسنها عند آخرين بل المراد ما بينا أن المنى والاولى متيقن
 الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك ولأن هذا يحصل من غير كراهة ولا تعب
 وذلك لا يحصل الا مع الكد والتعب فيكون الاول أولى فان قيل كان لهم أن يقولوا هذا الذي يحصل عفواً
 صفوا لما كرهناه طباعنا كان تناوله أشق من الذي لا يحصل الا مع الكد اذا اشتبهه طباعنا قلنا بانه
 وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما أن الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك (المسألة
 الخامسة) القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقري بضم الباء القراءة المشهورة مصر بالتثنية
 واتحصر فيه مع اجتماع السبعين فيه وهو ما التعريف والتأنيب ليسكون وسطه كقوله ونوحاً هبطاً ولوطاً
 وفيهما العجمة والتعريف وإن أريد به البلد فافيه الاسباب واحد وفي مصحف عبد الله وقرأ به الاعشى اهبطوا
 مصر بغير تنوين كقوله ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصر راوي عن ابن مسعود وأبي
 ابن كعب ترك التنوين وقال الحسن الالف في مصر ازيادة من الكاتب فحينئذ تكون معرفة فيجب أن نحمل
 على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي كان فيه فرعون وهو مروي عن أبي العلية والربيع وأما الذين
 قرؤا بالتثنية وهي القراءة المشهورة فقد اختلفوا فيهم من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون ودخول
 التنوين فيه كدخوله في نوح ولوط وقال آخرون المراد الأمر بدخول أي بلد كان كانه قيل لهم ادخلوا بلداً أي
 بلد كان لتجديوافيه هذه الاشياء وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في أن المراد من مصر هو البلد الذي كانوا فيه
 أولاً أو بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز أن يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه
 بقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم والاستدلال بهذه الآية من
 ثلاثة أوجه (الاول) أن قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة ايجاب لدخول تلك الارض وذلك يقتضي المنع
 من دخول أرض أخرى (والثاني) أن قوله كتب الله يقتضي دوام كونهم فيه (والثالث) أن قوله
 ولا ترتدوا على أدباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس (الرابع) أنه تعالى بعد أن أمر
 بدخول الارض المقدسة قال فانه محرم عليهم أربعين سنة يقيمون في الارض فإذا انقضى هذا الامر ثم بين
 تعالى انهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فعند زوال العذر وجب أن يلزمهم دخولها وإذا كان كذلك
 لم يجوز أن يكون المراد من مصر سواها فان قيل هذه الوجوه ضعيفة (أما الاول) فلا أن قوله ادخلوا
 الارض المقدسة أمر والأمر للندب فلعلمهم ندبوا الى دخول الارض المقدسة مع انهم ما منعوا من دخول
 مصر (أما الثاني) فهو كقوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام تلك الندية (وأما الثالث) وهو قوله
 تعالى ولا ترتدوا على أدباركم فلا نسلم أن مغناة ولا ترجعوا الى مصر بل فيه وجهان آخران (الاول)
 المراد لا تعصوا فيما أمرتم به اذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العيصان
 أن ينكر أن يكون دخول الارض المقدسة أولى (الثاني) أن نخض من ذلك النهي بوقت معين فقط قلنا

ثبت في أصول الفقه أن ظاهر الامر للوجوب فيتم دليلنا بناء على هذا الاصل وأيضا ذهب أنه للندب ولكن
الاذن في تركه يكون اذ ما في تركه المنسوب وذلك لا يليق بالانبياء قوله لا نسب لم أن المراد من قوله ولا ترتدوا
لا ترجعوا قلنا الدليل عليه انه لما أمر بدخول الارض المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على أدباركم تبادر
الى الفهم أن هذا النبي يرجع الى ما يتعلق به ذلك الامر قوله ان يخص ذلك النبي بوقت معين قلنا التخصيص
خلاف الظاهر أما أبو مسلم الاصفهاني فانه جوز أن يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين (الاول)
ان ان قرأنا هبطوا مصر بغير تنوين كان لا محالة على البلدة عين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا القرب سوى
هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولأن اللفظ اذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة فحمل على العلم
أولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فانهم ما لم يسموا شيئا كان حمله على العلم أولى وأما ان
قرأناه بالتنوين فاما ان نجعله مع ذلك اسم علم ونقول انه انما دخل فيه التنوين لشكون وسطه كما في نوح
ولوط فيكون التقرير ايضا ما تقدم بعينه وأما ان جعلناه اسم جنس فقوله تعالى هبطوا مصر ايقتضى
التخيير كما اذا قال اعتق رقبة فانه يقتضى التخيير بين جميع رقاب الدنيا (الوجه الثاني) ان الله تعالى ورث
بنو اسرائيل أرض مصر واذا كانت موروثه لهم امتنع أن يحرم عليهم دخولها لبيان انهم موروثه لهم قوله
تعالى فان خرجناهم من جنات وعمون وكنوز ومقام كريم الى قوله كذلك وأورثناها بنو اسرائيل ولما ثبت
انهم موروثه لهم وجب أن لا يكونوا ممنوعين من دخولها لأن الارث يقيد الملك والمالك مطلق للتصرف
فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وان كان ممنوعا عن دخولها بوجه آخر كمال من أوجب على نفسه
اعتساف أيام في المسجد فان داره وان كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز أن يقال ان الله
ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم انه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث أوجب عليهم أن يسكنوا
الارض المقدسة بقوله ادخلوا الارض المقدسة قلنا الاصل أن الملك مطلق للتصرف والمنع من التصرف
خلاف الدليل أجاب الفريق الاول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما أبو مسلم فقالوا (أما الوجه الاول)
فالجواب عنه اننا نتمسك بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين قوله هذه القراءة تقتضى التخيير قلنا نعم لكنا
نخصص العموم في حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل (أما الوجه الثاني) فالجواب عنه اننا لا تنازع
في أن الملك مطلق للتصرف ولكن قد يترك هذا الاصل له ارض كالمهرمون والمستاجر فنحن تركنا هذا الاصل
لما قلنا من الدلالة أما قوله تعالى وضربت عليهم الذلة فالذلة هي الذلة المحيطة بهم مشقة عليهم فهم فيها
كن يكون في القبة المضروبة او الصفت بهم حتى لزمهم ضربة لازم كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والا قرب
في الذلة أن يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فيمن يحارب ويفسد ذلك لهم خزي
في الدنيا فاما ان يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال حتى يعاوا الجزية عن يدهم صاغرون فقوله بعيد
لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الامر أما قوله تعالى والمسكنة فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد
الحنينة فهذا الجنس يجوز أن يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لانه عليه السلام أخبر
عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا أما قوله تعالى
وباؤا فقيسه وجوه (أحدها) البؤ الرجوع فقوله باؤا أي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باؤا الا بشئ
(وثانيها) البؤ التسوية فقوله باؤا أي استوى عليهم غضب الله حاله الزجاج (وثالثها) باؤا أي استحقوا
ومنه قوله تعالى اني أريد أن تبوء بائي وانك أي تستحق الاغنياء جميعا وأما غضب الله فهو ارادة الانتقام أما
قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله فهو وعلة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم والحق
الغضب بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلق الله ما كان
جعل أحدهما جزاء للثاني أولى من العكس وجوابه المعارضة بالعلم والداعي وأما حقيقة الكفر فقد تقدم
القول فيها أما قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق فالعنف انهم يستحقون ما تقدم لاجل هذه الافعال
أيضا وفيه سوالات (السؤال الاول) ان قوله تعالى يكفرون دخل تحته قتل الانبياء فلم اعاد ذكره مرة

أخرى الجواب المذكور ههنا الكفر بآيات الله وذلك هو الجهل والجد بآياته فلا يدخل تحته قتل الانبياء
 (السؤال الثاني) لم قال بغير الحق وقتل الانبياء لا يكون الا على هذا الوجه الجواب من وجهين (الاول)
 ان الاتيان بالباطل قد يكون حقا لان الاتي به اعم منه حقا شبهة وقعت في قلبه وقد بان في مع علمه بكونه
 باطلا ولا شك ان الثاني اقبح فصوله ويقتلون النبيين بغير الحق أي انهم قتلوه من غير ان كان ذلك القتل حقا
 في اعتقادهم وخبا لهم بل كانوا عالمين بقمعه ومع ذلك فقد فعلوه (وثانيها) ان هذا التكرير لاجل
 التاكيد كقوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به ويستحيل أن يكون لمدعى الاله الثاني برهان
 (وثالثها) ان الله تعالى لو ذبحهم على مجرد القتل لقالوا أليس ان الله يقتلهم ولما كانه تعالى قال القتل
 الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق وأما قوله تعالى ذلك بماء صافه ونا كيد بتكرير الشيء
 بغير اللفظ الاول وهو منزلة أن يقول الرجل لعبده وقد احتل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند آخرها هذا
 بماء صافه وتعالى خالف أمرى هذا بما تجرأت على واعتزرت بحامى هذا بكذا فبعد عليه ذنوبه بألفاظ مختلفة
 تكديما أما قوله تعالى وكانوا يعتدون فالمراد منه الظلم أي تجاوز الحق الى الباطل واعلم أنه تعالى لما ذكر
 انزال العقوبة بهم بين أنه ذلك فبدأ أولا بماء فعلوه في حق الله تعالى وهو جهلهم به ووجد لهم نعمه ثم نشأ
 بماء يتلوه في العظم وهو قتل الانبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم ثم رجع بما يكون منهم من
 المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتداء والظلم وذلك في نهاية حسن الترتيب فان قيل قال ههنا ويقتلون
 النبيين بغير الحق ذكر الحق بالالف واللام معرفة وقال في آل عمران ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون
 النبيين بغير حق نكروا وكذلك في هذه السورة ويقتلون الانبياء بغير حق ذلك بماء صافه وكانوا يعتدون
 ليسوا سواء في الفرق (الجواب) الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل قوله عليه السلام لا يحل دم
 امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احسان وقتل نفس بغير حق فالحق المذكور
 بصرف التعريف اشارة الى هذا أو أما الحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم أي لم يكن هناك حق لاهذا الذي

يعرفونه المسلمون ولا غيره البتة * قوله تعالى (ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين
 من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم ان
 القراءة المشهورة هادوا بضم الدال وعن الضحاك ومجاهد يفتح الدال واسكان الواو والقراءة المعروفة
 الصابئين والصابئون بالهمزة فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهرى والصابئين بيا ساكنة من غير
 همز والصابئون بيا مضمومة وحذف الهمزة وعن العسمرى يجعل الهمزة فيهما وما وعن أبي جعفر بيا من
 خالصتين فيهما بديل الهمزة فامازك الهمزة فيجتمعا وجهين (أحدهما) أن يكون من صابئ صبو اذا مال
 الى الشيء فاحبه (والآخر) قلب الهمزة فنقول الصابئين والصابئون والاختيار الهمز لانه قراءة الاكثر والى
 معنى التفسير اقرب لان أهل العلم قالوا هو الخارج من دين الى دين واعلم أن عادة الله اذا ذكر وعدا
 ووعدا عقبه بما يضافه ليكون الكلام تاما فلهنا لما ذكر حكم الكفرة من أهل الكتاب وما حل بهم من
 العقوبة أخبر بالله المؤمنين من الاجر العظيم والثواب الكريم دلالة على انه سبحانه وتعالى يجازى المحسن
 باحسانه والمسيء باسائه كما قال ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا باحسنه فقال ان
 الذين آمنوا واختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قول تعالى في آخر الآية من آمن
 بالله واليوم الآخر فان ذلك يقتضى أن يكون المراد من الايمان في قوله تعالى ان الذين آمنوا غير المراد منه
 في قوله من آمن بالله ونظيره في الاشكال قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا فلاجل هذا الاشكال ذكرنا
 وجوها (أحدها) وهو قول ابن عباس المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليه السلام مع البراءة
 عن أباطيل اليهود والنصارى مثل قيس بن ساعدة وبهيرة الراهب وحبيب التجار وزيد بن عمرو بن نفيل
 وورقة بن نوفل وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وقد التجأ الى فكأنه تعالى قال ان الذين آمنوا قبل
 مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل الذي لليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذي للنصارى كل من

آمن منهم بعد مبعث محمد عليه السلام بالله واليوم الآخر وحمدوا لهم أجرهم عند ربهم (وثانيها) انه تعالى
 ذكر في أول هذه السورة طريقا للمناقضين ثم طريقا لليهود قالوا من قوله تعالى ان الذين آمنوا هم الذين
 يؤمنون باللسان دون القلب وهم المناقضون فذكر المناقضين ثم اليهود والنصارى والصائبين فكانه تعالى قال
 هؤلاء المبطلون كل من أتى منهم بالإيمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري (وثالثها)
 المراد من قوله ان الذين آمنوا هم المؤمنون بحمد الله عليه الصلاة والسلام في الحقيقة وهو عائذ بالماضي
 ثم قوله تعالى من آمن بالله يقتضى المستقبل فالمراد الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمسكوا عليه
 في المستقبل وهو قول المتكلمين أما قوله تعالى والذين هادوا فاقعدوا خلفوا في اشتقاقه على وجوه (أحدها)
 اغناهم وابه حين تابوا من عبادة العجل وقالوا اتاهنا البكة أي تبنا وربنا وهو عن ابن عباس (وثانيها)
 معوا به لانهم نسبوا الى يهودا كبروا ويعقوب وانما هات العرب بالادل للتعريب فان العرب اذا نقلوا اسماء من
 العجمية الى لغتهم غير وادى حروفها (وثالثها) قال أبو عمرو بن العلاء معوا بذلك لانهم يهودون أي يتحزكون
 عند قراءة التوراة وأما النصارى ففي اشتقاق هذا الاسم وجوه (أحدها) أن القرية التي كان ينزلها عيسى عليه
 السلام تسمى ناصرة فتنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقمادة وابن جرير (وثانيها) لتناصرهم فيما بينهم أي
 انصروا بعضهم بعضا (وثالثها) لأن معنى عليه السلام قال للحواريين من أنصاري الى الله قال
 صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجعل نصران واحدا نصرانة والناصري نصراني المبالغة
 كاتفي في أخرى لانهم نصرروا المسيح أما قوله تعالى والصائبين فهو من صبا إذا خرج من دينه الى دين آخر
 وكذلك كانت العرب يسمون النبي عليه السلام صائبا لانه أظهر ديننا بخلاف أديانهم وصيحات
 النجوم اذا خرجت من مطالعها وصبا نابه اذا خرجت عليه والله فسر من في تفسير مذهبهم أقوال (أحدها)
 قال مجاهد والحسن هم طائفة من الجحوش واليهود لا تؤكل ذبايحهم ولا تنكح نسائهم (وثانيها) قال قتادة
 هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات وقال أيضا الأديان خمسة منهم الملبطون
 أربعة وواحد للرحمن الصائبون وهم يعبدون الملائكة والجحوش وهم يعبدون النار والذين أشركوا
 يعبدون الاوثان واليهود والنصارى (وثالثها) وهو الاقرب انهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان
 (الأول) ان خالق العالم هو الله سبحانه الا انه سبحانه أمر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبله للصلاة
 والدعاء والتعظيم (والثاني) ان الله سبحانه خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة
 لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض والمخالفة لها فيجب على البشر تعظيمها لانهم هي الآلهة
 المدبرة لهذا العالم ثم انهم اتعبدوا الله سبحانه وهذا المذهب هو القول المنسوب الى الكلدانيين الذين جاءهم
 ابراهيم عليه السلام راداع عليهم ومبطل لقولهم ثم انه سبحانه بين في هذه الفرق الاربعة انهم اذا آمنوا بالله
 فليهم الثواب في الآخرة ليعرف أن جميع أرباب الضلال اذا رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق فإن الله
 سبحانه وتعالى يقبل إيمانهم وطاعتهم ولا يرد عنهم عن حضرة البتة واعلم انه قد دخل في الايمان بآله الايمان
 بما أوجب به اعنى الايمان برسوله ودخل في الايمان باليوم الآخر جميع أحكام الآخرة فهذه اذان القولان
 قد جمعا كل ما يتصل بالاديان في حال التكليف وفي حال الآخرة من ثواب وعقاب أما قوله تعالى عند ربهم
 فليس المراد العندية المتكينة فان ذلك محال في حق الله تعالى ولا الحفظ كالودائع بل المراد ان أجرهم متيقن
 جار مجرى الخصال عند ربهم أما قوله تعالى ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقبل أراد زوال الخوف والحزن
 عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الآخرة في حال الثواب وهذا أصح لأن قوله ولا خوف عليهم عام في النفي
 وكذلك ولا هم يحزنون وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون
 من خوف وحرمان أسباب الدنيا وأما في أمور الآخرة فكانه سبحانه وعدهم في الآخرة بالاجر ثم بين أن
 من صفة ذلك الاجر ان يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب أن يكون نعيمهم دائما لانهم لو جوزوا
 كونه منقطعا لاعتراهم الحزن العظيم فان قال قائل ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة هكذا

ان الذين آمنوا والذين هادوا الصابون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر عمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي سورة الحج ان الذين آمنوا والذين هادوا الصابين والنصارى والمجوس والذين آمنوا ان الله يفعل فيهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد فعمل في اختلاف هذه الآيات بتقديم الصنف وتأخيرها ورفع الصابين في آية ونصبها في أخرى فائدة تقتضي ذلك (والجواب) لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلا يذلل هذه التغييرات من حكم وفوائدها فان أدركنا تلك الحكم فقد زدنا بالكمال وان عجزنا احلنا القصور على عقولنا على كلام الحكم وابقه أعلم • قوله تعالى (واذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة وادعوا ما فيه لعلكم تتقون ثم توليتهم من بعد ذلك فلو لا فضل الله عليكم ورحمته لكنهم من الضالين) اعلم ان هذا هو الانعام العاشر وذلك لانه تعالى اغناهم بميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من انعامه عليهم

أما قوله تعالى (واذ أخذنا ميثاقكم ففيه يحنان (الاول) اعلم ان الميثاق اغنايكم بفعل الامور التي توجب الاتقياء والطاعة والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوها (أحدها) ما أودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وحكمته والله لا تل الدالة على صدق أنبيائه ورسله وهذا النوع من المواثيق أقوى المواثيق واليهود لا تنهال لا تحتمل الخلق والتبدل بوجه البتة وهو قول الاصم (وثانيها) ما روى عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أن موسى عليه السلام لما رجع من عند ربه بالالواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقلوا ان نأخذ بقولك حتى نرى الله جهره فيقول هذا كتابي فخذوه فأخذتهم الصاعقة فماتوا ثم أحياهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فقلوا ارفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والالواح فخذوا عليهم فأخذوه ورفع الطور وهو الميثاق وذلك لان رفع الطور آية باهرة تجيبه تيه العقول وتزهد المكذب الى التصديق والشكالى اليقين فلما رأوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام علما مضافا الى ما نزل الآيات اقرؤوا به بالصدق فيما جاء به واظهروا التوبة واعطوا العهد والميثاق ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة الجبل وان يقوموا بالتوراة فكان هذا عهدا موثقا جعلوه الله على أنفسهم وهذا هو اختيار أبي مسلم (وثالثها) ان الله ميثاقين (فالاول) حين أخرجهم من صلب آدم واشهدهم على أنفسهم (والثاني) انه ألزم الناس متابعة الانبياء والمراد هنا هو هذا العهد هذا قول ابن عباس وهو ضعيف (الثاني) قال القفال رحمه الله اغناهم ميثاقكم ولم يقل مواثيقكم لوجهين (أحدهما) أراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد أخذ ذلك كما قال ثم يخرجكم طفلا أي كل واحد منكم (والثاني) انه كان شيئا واحدا أخذ من كل واحد منهم كما أخذ على غيره فلا يجرم كان كل ميثاقا واحدا ولو قيل مواثيقكم لاشبه أن يكون هناك مواثيق أخذت عليهم لا ميثاق واحد والله أعلم وأما قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله تعالى واذنقنا الجبل فوقهم كانه ظلة وفيه ابحاث (البحث الاول) الواو في قوله تعالى ورفعنا واوعطف على تفسير ابن عباس والمعنى ان أخذ الميثاق كان متعقبا لما تنصوه بالامتناع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل وأما على تفسير أبي مسلم فليست واوعطف ولكن واوالحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكانه قال واذا أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم (الثاني) قيل ان الطور كل جبل قال الزجاج

داني جناحيه من الطور رفع • تقتضي البازي اذا البازي كسر

أما التلميل فقال في كتابه ان الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان لام التعريف فيه تقتضي حله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة عليه وقد يجوز ان يتله الله تعالى الى حيث هم فيجعله فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر على ان يسكن الجبل في الهواء قادر ايضا على أن يقلعه وينقله اليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس أمر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانتقل من أصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان المعسكر فرسخا في فرسخ فإوحى الله اليهم ان اقبلوا التوراة والارصيت الجبل عليكم فلما رأوا أن لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفرع سجودا بلا حظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على انصاف وجوههم (الثالث) من الملاحدة من أنكر

امكان وقوف النقيض في الهواء بلا عمد وأما الارض فقالوا انما وقفت لانها بطبعها طالبة للمركز فلا جرم
وقفت في المركز وليتنا على فساد قوله ثم انه سبحانه قادر على كل الممكنات ووقوف النقيض في الهواء
من الممكنات فوجب أن يكون الله قادرا عليه وتعام تقريرها بين المقتضين معلوم في كتب الاصول
(الرابع) قال بعضهم اظلال الجبل غير جائز لان ذلك لو وقع لكان يجري مجرى الالباء الى الايمان وهو
يشاق التكليف اجاب القاضي بانه لا يلبي لان أكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استقر في مكانه مدة
وقد شاهدوا السموات مرفوعة فوقهم بلا عمد جازها أن يزول عنهم الخوف فيزول الالباء وييق التكليف
أما قوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة أي بجدة وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائي
هذا يدل على ان الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز أن يقال خذوا بقوة ولا قوة حاصلة كما لا يقال
اكتب بالقلم ولا قلم وأجاب أصحابنا بان المراد خذوا ما آتيناكم بجدة وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون
منتهمة على الفعل أما قوله تعالى واذا كبر ولما فيه أي احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا
عنه فان قيل هلا حلقوه على نفس الذكركلنا لان الذكر الذي حوشت النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز
الامر به فاما اذا حلقناه على المدارس فلا اشكال أما قوله تعالى اهلکم تتقون أي لكي تتقوا واجتنبوا
بذلك على انه تعالى أراد فعل الطاعة من الكل وجوابه ما تقدم واعلم أن المفسر من قوله تعالى واذا خذنا
ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور سنذو ما آتيناكم بقوة انهم فعلوا ذلك والالم يكن ذلك أخذ الله الميثاق ولا صرح قوله
من بعد ثم توليتهم فدل ذلك منهم على القبول والالتزام أما قوله تعالى ثم توليتهم من بعد ذلك أي ثم عرضتم عن
الميثاق والوفاء به قال القفال رحمه الله قد يعلم في الجملة انهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة
بأمر كثيرة غفروا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الانبياء وكفروا بهم وعصوا أمرهم ولعل فيها ما اختص
ببعضهم دون بعض ومنها ما عمله أولئكهم ومنها ما فعله متأخروهم ولم يزلوا في التوبة مع مشاهدتهم الاعاجيب
ليلا ونهارا يخافون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل أذى ويجباهرون بالاعتصاف في معصيتهم ذلك حتى
اقتدخف ببعضهم وأحرق النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور في تراجم التوراة التي
يقرون بها ثم فعل متأخروهم ما لا يخفى به حتى عوقبوا بنجرب بيت المقدس وكفروا بالسمع وبهوا
بقوله والقرآن وان لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك اخبار من الله تعالى عن
عناد اسلافهم بغير عيب انكارهم ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام من الكتاب وبجودهم لحقه وحالهم
في كتابهم وفيهم ما ذكره الله أعلم أما قوله تعالى فلو لا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ففيه بيان
(الاول) ذكر القفال في تفسيره وجهين (الاول) لو لا ما فضل الله به عليكم من امهال لكم وتأخير العذاب عنكم
لكنتم من الخاسرين أي من الهالكين الذين باعوا أنفسهم بنا وجهنهم فدل هذا القول على انهم انما خرجوا
عن هذا الخسران لان الله تعالى تفضل عليهم بالامهال حتى تابوا (الثاني) أن يكون الخبر قد انتهى عند
قوله تعالى ثم توليتهم من بعد ذلك ثم قيل فلو لا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام الى قوله أي لولا لطف
الله بكم ورفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلفظ بكم بذلك حتى نفهم
(البحث الثاني) ان القائل أن يقول كلمة لولا لا تفيد انتفاء الشيء الثبوت غيره فهذا يقتضي ان انتفاء الخسران
من لوازم حصول فضل الله تعالى بحيث حصل الخسران وجب أن لا يحصل هناك لطف الله تعالى وهذا
يقضي ان الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من اللطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة اجاب الكعبي
بأنه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن انتفع بعضهم دون بعض فصح أن يقال ذلك كما يقول القائل لرجل
وقد سوى بين أولاده في العطية فانتفع بعضهم لولا ان أباه فضل لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان أهل
اللغة نصوا على ان لولا لا تفيد انتفاء الشيء الثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جدا قوله
تعالى (ولقد علمتم الذين اعتمدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما
خلفها وموعظة للمتقين) اعلم انه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم أولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم

من التشديدات وهذا هو النوع الاول وفيه مسائل (المسئلة الاولى) روى عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بأيلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع اليه الحيتان من كل أرض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت فحفر واحياها عند البحر وشعرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الاحد فذلك الحيتان في الحياض هو اعتدائهم ثم انهم أخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال العهد استسن الانشاء بسنة الايام واتخذوا الاموال غنى اليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ونهواهم فلم ينتهوا وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به الا خيرا فقبل لهم لا تغتروا فزعمنا نزل بكم العذاب والهلاك فاصبح القوم وهم قردة خاسئون فحكوا كذلك ثلاثة ايام ثم هلكوا (المسئلة الثانية) المقصود من ذكر هذه القصة أمران (الاول) اظهار محزنة محمد عليه السلام فان قوله ولقد علمت كالمطاب لليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه السلام فلما أخبرهم محمد عليه السلام عن هذه الواقعة مع انه كان أميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يتخاطب القوم دل ذلك على انه عليه السلام اتباعه من الوحي (الثاني) انه تعالى لما أخبرهم بما عامل به أصحاب السبت فكانه يقول لهم أما تخافون أن ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا بالامهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا السكاب آمنوا بما نزلنا مصة فالما معكم من قبل أن نطمس وجوهنا فتردها على أديبارها (المسئلة الثالثة) الكلام فيه حذف كانه قال ولقد علمت اعتدائهم من اعتدى منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة جزءا لذلك ولقضا الاعتدائهم على ان الذي فعلوه في السبت كان محرم ما عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الآية لكنه مذكور في قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ثم يحتمل أن يقال انهم اعتدوا في ذلك الاصطيد فقط وأن يقال انهم اعتدوا لانهم اصطادوا مع انهم استحلوا ذلك الاصطيد (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشاف السبت مصدر سبقت اليهود اذ اعظمت يوم السبت فان قيل لما كان الله تعالى عنهم عن الاصطيد يوم السبت فما الحكمة في أن أكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الايام كما قال تأتيتهم حيثما هم يوم سبتهم ثم عاينهم ولا يثبتون لا تأتيتهم كذلك نبأهم وهل هذا الاشارة القسنة وارادة الاضلال قلنا اما على مذهب أهل السنة فارادة الاضلال جائزة من الله تعالى واما على مذهب المعتزلة فالتشديد في التكليف حسن لغرض ازدياد الثواب أما قوله تعالى فتعلمنا لهم كونوا قردة خاسئين ففهم مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف قردة خاسئين خبر أي كونوا جاهلين بين القرية والنسوة وهو الصغار والطرود (المسئلة الثانية) قوله تعالى كونوا قردة خاسئين ليس بأمر لانهم ما كانوا قادرين على أن يقلبوا أنفسهم على صورة القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله تعالى انما أمرنا شيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وكقوله تعالى قائلنا تبنا طائعين والمعنى انه تعالى لم يعجزه ما أراد انزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم كونوا قردة خاسئين صاروا كذلك أي لما أراد ذلك بهم صاروا كما أرادوه كقوله كالمعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا ولا يمنع أيضا أن يتكلم الله بذلك عند هذا التكوين لان القدرة والارادة فان قيل لما لم يكن لهذا القول أثر في التكوين فأي فائدة فيه قلنا أما عندنا فأحكام الله تعالى وأفعاله لا تتوقف على رعاية المصالح البتة وأما عند المعتزلة فاعمل هذا القول يكون لفظا لبعض الملائكة أو لغيرهم (المسئلة الثالثة) البروي عن مجاهد انه سبحانه وتعالى مسح قلوبهم بمعنى الطبع والحنم لانه مسح صورهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الجمار يحمل أسفارا ونظيره أن يقول الاستاذ لمتعلم البليد الذي لا ينجح فيه تعليمه كن جارا واجتج على امتناعه بأمرين (الاول) ان الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فاذا أبطلها وخلق في تلك الاجسام تركيب القرود وشكها كان ذلك اعداها للانسان واجساد القرود فيرجع حاصل المسخ على هذا القول الى انه تعالى أعدم الاعراض التي باعتبارها كانت تلك الاجسام انسانا

وخلق فيهم الاغراض التي باعتبارها كانت قد افهذ يكون اعداما ويجابدا لانه يكون مسحا (والثاني)
 ان يجوزنا ذلك لما انما في كل ما نراه قد اركبنا انه كان انسانا قلا وذلك يقضى الى الشك في المشاهدات
 و اجيب عن الاول بأن الانسان ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لان هذا الانسان قد يصير سمينا بعد ان كان
 هزلا وبالعكس فالاجزاء متبدلة والانسان المعين هو الذي كان موجودا والباقي غير الزائل فالانسان
 أمر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر اما ان يكون جسما ساريا في البدن أو جزءا في بعض جوانب
 البدن كقلب أو دماغ أو موجود مجرد على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء
 ذلك الشيء مع تطرق التغيير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز في الملك الذي تكون جنسه
 في غاية العظم أن يدخل حجرة الرسول عليه السلام وعن الثاني ان الامان يحصل باجتماع الامة ولما ثبت بما
 قررنا جواز المسخ أمكن اجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بحاجة الى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله
 وان كان ما ذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا أضمر على جهالة بعد ظهور الايات وحملها البيئات
 فقد يقال في العرف الظاهر انه سار وقد اذا كان هذا الجناس من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في
 التصير اليه محذور البتة بقي ههنا السؤال (السؤال الاول) انه بعد ان يصير قد لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم
 فلا يعلم ما نزل به من العذاب ومجرد القرية غير مؤلم بدليل ان القروء حال سلامتها غير متألمة فمن أين يحصل
 العذاب بسببه (الجواب) لم لا يجوز ان يقال ان الامر الذي به يكون الانسان انسانا قلا فاهما كان باقيا
 الا انه لما تغيرت الخلقة والصورة لاجرم انما كانت تقدر على النطق والافعال الانسانية الا انها كانت
 تعرف ما ناله اهن تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت في نهاية الخوف والحجالة فربما كانت متألمة بسبب
 تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تألم القروء الاصلية تلك الصورة عدم تألم الانسان تلك الصورة الغريبة
 العرضية (السؤال الثاني) اولئك القردة بقوا أو أفسدهم الله وان قلنا انهم بقوا فلهذه القردة التي
 في زماننا هل يجوز ان يقال انهم من نسل أولئك المعسوخين أم لا (الجواب) الكل جائز عقلا الا ان الرواية
 عن ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلاثة ايام ثم هلكوا (المسئلة الرابعة) قال اهل اللغة الخاسي الضاعر
 المبعد المطرود فكذلك الكلب اذا دام من الناس قيل له اخسأ أي تباعد وانظر دماغا فليس هذا الموضع
 من مواضعك قال الله تعالى يقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير يحتمل صاغرا ذليلا مع عاون معاودة
 النظر لانه تعالى قال فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين يقلب اليك البصر خاسئا وهو
 حسير فكأنه قال ردد البصر في السماء تريد من يطلب فطورا فانك وان أكثرت من ذلك لم تجد فطورا
 فتردد اليك طريقك ذليلا كما يرتد الخائب بعد طول سعيه في طلب شيء ولا يظفر به فانه يرجع خائبا صاغرا
 مطرودا من حيث كان بقصد من أن يعاوده أما قوله فجعلنا هاهنا فاختلفوا في ان هذا الضعير الى أي شيء
 يعود على وجوه (أحدها) قال القراء جعلنا هاهنا المسخنة التي مسخوها (وثانيها) قال الأخفش أي
 جعلنا القردة نكالا (وثالثها) جعلنا قرية أعجاب السبب نكالا (ورابعها) جعلنا هذه الامة نكالا لان
 قوله تعالى ولقد علمت الذين اعتدوا منكم في السبت ينال على الامة او الجماعة أو نحوها والا قرب هو الوجهان
 الاولان لانه اذا أمكن رد الكفاية الى مذكور متقدم فلا وجه لردّها الى غيره فليس في الآية المتقدمة
 الا ذكرهم وذكر عوتهم أما النكال فقال القفال رحمه الله انه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن
 الاقدام على مثل تلك المعصية وأصله من المنع والحبس ومنه النكول عن البين وهو الامتناع منها ويقال
 لاقيد النكيل والجمام الثقيل أيضا وكل لما فيه من المنع والحبس وظاهر قوله تعالى ان لا ينال النكال وجهها
 قال الله تعالى والله أشد بأسا وأشد تنكيلا والمعنى ان جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة اغبرهم
 أي لم نقصد بذلك ما يقصده الادميون من التنشئ لان ذلك انما يكون من نضرة المعاصي وتنقص من ملكه
 وتوريقه وأما نحن فإتينا عاقب اصالح العباد فعقبا بنا زبر وموعظة قال القاصي السير من الذم لا يوصف
 بأنه نكال حتى اذا عظم وكثر واشهر يوصف به وعلى هذا الوجه أوجب الله تعالى في السارق المصير القطع

جوابه ونكالا وأراد به أن يفهم على وجه الإهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخنزير الذي لا يكاد يستعمل
 إلا في الذم العظيم فكانه تعالى لما بين ما أنزل به من الوحي الذي اعتدوا في السبت واستحلوا من أصل طيب
 الحنظل وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق فيمن أنه تعالى أنزل بهم عقوبة
 لا على وجه المصلحة لأنه كان لا يمتنع أن يقل مقدار ما كان مستحقهم وبغير ضرورهم بمنزلة ما ينزل بالمكاف من
 الأجر على الخسرة الصورية ويكون محنة لا عقوبة فحين تعالى بقوله فجعلناها نكالا لأنه تعالى فعلها عقوبة
 على ما كان منهم أما قوله تعالى لما بين يديهم أو ما خلفها ففيه وسوءه (أحدها) لما قبلها وما معها وما بعدها من
 الأمم والقرون لأن مصنفهم ذكر في كتب الأولين فاعتبروا به واعتبر بهم من بلغ اليه خبر هذه الواقعة من
 الآخرين (وثانيها) أريد بما بين يديهم أي ما يحضرهم من القرون والأمم (وثالثها) المراد أنه تعالى جعلها
 عقوبة لجميع ما ارتكبوه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن. أما قوله تعالى وهو عظة للمتقين
 نفسه وجهان (أحدهما) أن من عرف الأجر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف أن يفعل مثل فعلهم. أن
 ينزل به مثل ما نزل بهم وأن لم ينزل عاجلا فلا بد من أن يخاف من العقاب الآجل الذي هو أعظم وأدوم
 وأما تخصيصه المتقين بذلك فمكتسب من أن ينام في أول السورة عند قوله هدى للمتقين لأنهم إذا اختصوا
 بالاعتناء والانزجار والاتقاع بذلك صلح أن يخصوا به لأنه ليس بعقوبة لغيرهم (الثاني) أن يكون معنى
 قوله وهو عظة للمتقين أن يعظ المتقون بعضهم بعضا أي جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون
 الموعظة مضافا إلى المتقين على معنى أنهم يعظون بها وهذا خاص لهم دون غير المتقين والله أعلم بقوله تعالى

(وإذا قال موسى لقومه ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا لا نجد ناهزوا قال أعوذ بالله أن أكون من
 الجاهلين قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هي قال الله يقول أنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا
 ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما لو أنها قال الله يقول أنها بقرة من فراء فاقع لونها نسر الشاظرين
 قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هي ان البقرة تشابه عيسا وانا ان شاء الله لمهندون قال الله يقول أنها بقرة
 لا ذلول شير الارض ولا تنسى الحوث مسلمة لاشية فيها قالوا الا ان جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون
 واذا قتلتم نفسا فادار آثم فيها والله يخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويرى
 آياته لعلمكم تعقلون) أعلم أن هذا هو النوع الثاني من التشديدات روى عن ابن عباس وسائر المفسرين
 أن رجلا في بني اسرائيل قتل قويا له لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شك ذلك إلى موسى عليه السلام
 فاستدعى موسى في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له السبل لنا ربك حتى يبينه فأسأله فأوحى الله إليه ان الله
 يأمركم أن تذبحوا بقرة فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على أنفسهم بالاستعفاف حال واستقصوا في طلب
 الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك التفت إلى عبد انسان معين ولم يبعها الا باضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها
 وأمرهم موسى أن يأخذوا عضو منها فيضربوا به القاتل ففعلوا فصارت المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو
 الذي ابتدأ بالشكابة فقتلوه وقد اتمها مساتيل (المسئلة الاولى) ان الايلاف والذبح حسن والامام
 الله ثم عند ما وجه الحسن فيه انه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لاحد عليه وعند المعتزلة انما يحسن لاجل
 الاعراض (المسئلة الثانية) انه تعالى أمر بذب بقرة من بقر الدنيا وهذا الواجب الخير فدل ذلك على
 صحة قولنا بالواجب الخير (المسئلة الثالثة) القائلون بالعموم اتفقوا على ان قوله تعالى ان الله يأمركم
 أن تذبحوا بقرة معناه اذبحوا بقرة أي بقرة شئت فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وخال منكروا العموم ان
 هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان المفهوم من قول القائل اذبح بقرة يمكن
 تقسيمه الى قسمين فانه يصح أن يقال اذبح بقرة معينة من شأنها كبت وكيت ويصح أيضا أن يقال اذبح
 بقرة أي بقرة شئت فاذن المفهوم من قولك اذبح معنى مشترك بين هذين القسمين والمشتراك بين القسمين
 لا يستلزم واحد منهما فاذن قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله اذبحوا بقرة أي بقرة شئت فثبت أنه
 لا يفيد العموم لانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا بقرة أي بقرة شئت تكريرا لو كان قوله اذبحوا بقرة معينة

تقضاءها لم يكن كذلك علما فساد هذا القول (الثاني) أن قوله تعالى اذبحوا بقرة كأنه يقضي لقولنا
لا تذبحوا بقرة وقولنا لا تذبحوا بقرة يفيد النفي العام فوجب أن يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي
ويبقى في ارتفاع عموم النفي خصوص الثبوت على وجه واحد فاذن قوله اذبحوا بقرة يفيد الأمر بذبح
بقرة واحدة فقط أما الإطلاق في ذبح أي بقرة شأوا فذلك لاساحة اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب أن
لا يكون مستفادا من اللفظ (الثالث) أن قوله تعالى بقرة لقلعة مفردة منكورة والمفردة المنكرة انما يفيد
فردا معينا في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز أن يفيد فردا أي فرد كان بدليل انه اذا قال
رايت رجلا فانه لا يفيد الا ما ذكرناه فاذا ثبت أنه في الخبر كذلك وجب أن يكون في الامر كذلك واحتج
القاتلون بالعموم أنه لو ذبح أي بقرة كانت فانه يخرج عن العهدة فوجب أن يفيد العموم (والجواب)
ان هذا مصادرة على المطلوب الاول فان هذا انما يثبت لو ثبت أن قوله اذبح بقرة معناه اذبح أي بقرة شئت
وهذا هو عين المتنازع فيه فهذا هو الكلام في هذه المسئلة اذا عرفت هذا فنتقول اختلف الناس في أن قوله
تعالى اذبحوا بقرة هل هو أمر بذبح بقرة معينة معينة أو هو أمر بذبح بقرة أي بقرة كانت فالذين يجوزون
تأخير البيان عن وقت الخطاب قالوا انه كان أمر بذبح بقرة معينة ولكن ما كانت معينة وقال المانعون منه هو
وان كان تأمر بذبح أي بقرة كانت الا ان القوم لما سألو انغير التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف الاول كان
كافيا لو اطاعوا وكان التحخير في جنس البقرة اذ هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا وراجعوا بالمسألة لم يمنع
تغير المصلحة وذلك معلوم في المشاهد لان المدبر لو ولد قديما أمره بالسهل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقد يرى
المصلحة في أن يأمره بالصعب فكذا همنا واحتج الفريق الاول بوجوه (الاول) قوله تعالى ادع لنا ربك بين
لنا ما هي ومالونها وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول تثير الارض
منصرف الى ما أمر وايدججه من قبل وهذه الكليات تدل على أن المأمور به ما كان ذبح بقرة أي بقرة كانت بل
كان المأمور به بذبح بقرة معينة (الثاني) أن الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني لما أن يقال
انها صفات البقرة التي أمر وايدججها أولا وصفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان
واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي أن يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة أي آخر وان
لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ولما أجمع المسلمون على أن تلك الصفات باسرها كانت معتبرة
علما فساد هذا القسم فان قيل أما الكليات فلان لم عودها الى البقرة فلم لا يجوز أن يقال انها كليات عن
القصة والثاني وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه (أحدها) ان هذه الكليات لو كانت
عائدة الى القصة والثاني لم يبق ما بعده هذه الكليات غير مفيدة لانه لا فائدة في قوله بقرة صفراء بل لا بد من اضممار
شيء آخر وذلك خلاف الاصل أما اذا جعلنا الكليات عائدة الى المأمور به أولا لم يلزم هذا المحذور (وثانيها)
ان الحكم يرجع الى القصة والثاني خلاف الاصل لان الكليات يجب عودها الى شيء جرى ذكره
والقصة والثاني لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكليات اليهما كخالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع
فبقى ما عداه على الاصل (وثانيها) ان الضمير في قوله مالونها وما هي لاشك انه عائد الى البقرة المأمور بها
فوجب أن يكون الضمير في قوله انها بقرة صفراء عائد الى تلك البقرة والالم يكن الجواب مطابقا للسؤال
(الثالث) انهم لو كانوا سائين معاندين لم يصح في مقدار ما أمرهم به موسى ما ينزل الاحتمال لأن مقدار
ما ذكره موسى أن تكون بقرة صفراء متوسطة في السن كاملة في القوة وهذا القدر موضع للاحتقالات الكثيرة
فلما سكتوا همنا واكتفوا به علما انهم ما كانوا معاندين واحتج الفريق الثاني بوجوه (أحدها) أن قوله
تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة معناه يأمركم أن تذبحوا بقرة أي بقرة كانت وذلك يقتضي العموم
وذلك يقتضي أن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا (وثانيها) لو كان المراد بذبح بقرة معينة
لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى في قوله فاقعوا
ما توهمون وفي قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علما تنصيرهم في الايمان بما أمروا به أولا وذلك انما يكون

لو كان المأمورية أولاد ذبح بقرة معينة (الثالث) ماروي عن ابن عباس أنه قال لو ذبحوا أية بقرة أرادوا
 لأجزأت منهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشد الله عليهم (ورايها) أن الوقت الذي فيه أمر وذبح
 البقرة فكانوا محتاجين إلى ذبحها فلو كان المأمورية ذبح بقرة معينة مع أن الله تعالى ما بينا المكان ذلك
 تأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه غير جائز (والجواب) عن الأول ما بينا في أول المسئلة أن قوله أن الله
 يأمركم أن تذبحوا بقرة لا يدل على أن المأمورية ذبح بقرة أي بقرة كانت (وعن الثاني) أن قوله تعالى
 وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على أنهم فرطوا في أول القصة وأنهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان
 بل اللفظ يحتمل لكل واحد منهم ما فتح الله على الأخير وهو أنهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك
 وما كادوا يفعلونه (وعن الثالث) أن هذه الرواية عن ابن عباس من باب الاحتياط وتقدير الصحة فلا تصلح
 أن تكون معارضة لكتاب الله تعالى (وعن الرابع) أن تأخير البيان عن وقت الحاجة إنما يلزم أن لو دل
 الأمر على الفور وذلك عندنا ممنوع واعلم أنا إذا فرغنا على القول بأن المأمورية بقرة أي بقرة كانت فلا بد
 وأن نقول التكليف متغايرة فكلفوا في الأول أي بقرة كانت وثانية ما أن تكون لا فإرضاء ولا بركا بل عوانا
 فلما لم يفعلوا ذلك كفوا أن تكون صفراء فلما لم يفعلوا ذلك كفوا أن تكون مع ذلك لا ذلول تيرا الأرض
 ولا تنقي الحرت ثم اختلف القائلون بهذا المذهب منهم من قال في التكليف الواقع أخيرا يجب أن يكون
 مستوفيا لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الأخيرة لا فإرضاء ولا بركا وقائع ومنهم
 من يقول إنما يجب كونها بالصفة الأخيرة فقط وهذا أشبه بظاهر الكلام إذا كان تكليفه بعد
 تكليف وإن كان الأول أشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند تردد الامتثال وإذا ثبت أن البيان
 لا يتأخر فلا بد من كونه تكليفه بعد تكليف وذلك يدل على أن الأسهل قد ينسخ بالاشق ويدل على جواز
 النسخ قبل الفعل وإمكانه لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع
 موسى عليه السلام وله أيضا تعلق بمسئلة أن الزيادة على النسخ هل هو نسخ أم لا ويدل على حسن
 وقوع التكليف ثانيا ما لم يعبى ولم يفعل ما كاف أولا ما قوله تعالى قالوا اتخذنا هزوا ففهم مسائل
 (المسئلة الأولى) قرئ هزوا بالضم وهزوا بسكون الزاي فهو كففوا وكفوا وقرأ حفص هزوا بالضمين
 والواو وكذلك كفوا (المسئلة الثانية) قال القائل قوله تعالى قالوا اتخذنا هزوا استفهام على معنى
 الإنكار والهزؤ يجوز أن يكون في معنى المهزوء به كما يقال كان هذا في علم الله أي في معلومه والله رجاؤنا
 أي مرجونا ونظيره قوله تعالى فاتخذوا هزوا مخزيا قال صاحب الكشف اتخذنا هزوا اتجهلنا مكان هزؤ
 أو أهل هزؤ أو مهزؤا بنا والهزؤ نفسه فرط الاستهزاء (المسئلة الثالثة) القوم انما قالوا ذلك لأنهم باطلوا
 من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اتذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال
 مناسبة فظنوا أنه عليه السلام يلاعهم لانه من المحتمل أن موسى عليه السلام أمرهم بذبح البقرة وما أعلمهم
 أنهم إذا ذبحوا البقرة ضربوا القاتل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقعا للهزؤ ويجب حمل أنه
 عليه السلام وإن كان قد بين لهم كيفية الحال إلا أنهم تعجبوا من أن القاتل كيف يصير حيا بان يضربوه ببعض
 أجزاء البقرة فظنوا أن ذلك يجري مجرى الاستهزاء (المسئلة الرابعة) قال بعضهم إن أولئك القوم
 كفروا بقوله لموسى عليه السلام اتخذنا هزوا لأنهم ان قالوا ذلك لأنهم شكوا في قدرة الله تعالى على
 إحياء الميت فهو كفر وإن شكوا في أن الذي أمرهم به موسى عليه السلام هل هو بأمر الله تعالى فقد
 جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام في الوحي وذلك أيضا كفر ومن الناس من قال انه لا يجب
 الكفر وببانه من وجهين (الأول) أن الملاعبة على الأنبياء جائزة فلعلهم ظنوا به عليه السلام أنه
 يلاعهم ملاعبة حققة وذلك لا يجب الكفر (الثاني) أن معنى قوله تعالى اتخذنا هزوا أي ما أعجب
 هذا الجواب كأنك تستهزئ بنا لأنهم حققوا على موسى الاستهزاء أمّا قوله تعالى قال أعوذ بالله أن أكون
 من الجاهلين ففيه وجوه (أحدها) أن الاشتغال بالاستهزاء لا يكون إلا بسبب الجهل ومنصب النبوة

لا يَحْتَمِلُ الاقْدَامُ عَلَى الاسْتِزَاءِ فَلَمْ يَسْتَعِذْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ نَفْسِ الشَّيْءِ الَّذِي نَسَبُوهُ إِلَيْهِ اسْتَعِازًا مِنْ السَّبَبِ الْمَوْجِبِ لَهُ كَمَا قَدْ يَقُولُ الرَّجُلُ عِنْدَ مِثْلِ ذَلِكَ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عَدَمِ الْعَقْلِ وَغَلْبَةِ الْهَوَى وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ أَطْلَقَ اسْمَ السَّبَبِ عَلَى الْمُسَبِّبِ بِحَاجَازٍ هَذَا هُوَ الْوَجْهُ الْأَقْوَى (وَمِنْهَا) أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ بِمَا فِي الاسْتِزَاءِ فِي أَمْرِ الدِّينِ مِنَ الْعِقَابِ الشَّدِيدِ وَالْوَعِيدِ الْعَظِيمِ فَاقْبَلْ مَتَى عَلِمْتَ ذَلِكَ أَمْتَنَ اقْدَامِي عَلَى الاسْتِزَاءِ (وَمِنْهَا) قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ نَفْسَ الْهَرَزُوقِ دَيْسِي جَهْلًا وَجَهْلًا فَقَدْ رَوَى عَنْ بَعْضِ أَهْلِ اللُّغَةِ أَنَّ الْجَهْلَ ضِدُّ الْحِلْمِ كَمَا قَالَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ ضِدُّ الْعِلْمِ وَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا الْقَوْلَ مِنْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الاسْتِزَاءَ مِنَ الْكِبَارِ الْعِظَامِ وَقَدْ سَبَقَ تِمَامُ الْقَوْلِ فِيهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتِزَوْنَ اللَّهُ بِسْتِزَائِهِمْ وَاعْلَمْ أَنَّ الْقَوْمَ سَأَلُوا مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ عَمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْبَقَرَةِ (السُّؤَالُ الْأَوَّلُ) مَا حَكَى اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ أَنَّهُمْ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يَسِينُ لَنَا مَا هِيَ فَأَجَابَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ أَنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضَ وَلَا بَكْرَ عَوَانٍ بَيْنَ ذَلِكَ فَاتَّعَلَّوْا مَا تَزْمُرُونَ وَاعْلَمْ أَنَّ فِي الْآيَةِ ائْتِجَانًا (الْأَوَّلُ) أَنَا إِذَا قُلْنَا أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بِقَرَّةٍ يَدُلُّ عَلَى الْأَمْرِ بِذَبْحِ بَقَرَةٍ مُعَيَّنَةٍ فِي نَفْسِهَا غَيْرِ مُبَيَّنٍ الْمُتَعَيِّنِ حَسَنَ مَوْقِعِ سُؤَالِهِمْ لِأَنَّ الْأُمُورَ بِهِ لِمَا كَانَ مَجْمَلًا حَسَنَ الْاسْتِفْسَارِ وَالِاسْتِعْلَامِ أَمَّا عَلَى تَوْلِيدِهِ مِنْ يَقُولُ أَنَّهُ فِي أَصْلِ اللُّغَةِ لِلْعَدَمِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا الَّذِي حَلَمُوا عَلَى هَذَا الْاسْتِفْسَارِ فِيهِ وَجُوهٌ (أَحَدُهَا) أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا أَخْبَرَهُمْ بِأَنَّهُمْ إِذَا ذَبَحُوا الْبَقَرَةَ وَضَرَبُوا الْقَتِيلَ بِبَعْضِهَا صَارَ حَيًّا تَجِبُوا مِنْ أَمْرِ تِلْكَ الْبَقَرَةِ وَظَنُوا أَنَّ تِلْكَ الْبَقَرَةَ الَّتِي يَكُونُ لَهَا مِثْلُ هَذِهِ الْخِطَابَةِ لَا تَكُونُ الْبَقَرَةُ مُعَيَّنَةً فَلَا جَرَمَ اسْتَقْصَا فِي السُّؤَالِ عَنْ رِصْفِهَا كَمَا مَوْسَى الْخُصُوصَةِ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْعَصَى بِتِلْكَ الْخُصُوصِ الْأَنَّ الْقَوْمَ كَانُوا مَخْطُئِينَ فِي ذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ الْعَجِيبَةَ مَا كَانَتْ خَاصَّةً بِالْبَقَرَةِ بَلْ كَانَتْ مُعْجِزَةً يَظْهَرُهَا اللَّهُ تَعَالَى عَلَى يَدِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ (وَمِنْهَا) لَعَلَّ الْقَوْمَ أَرَادُوا بِقَرَّةٍ أَيْ بَقَرَةٍ كَانَتْ الْأَنَّ الْقَانِلَ خَافَ مِنَ الْفَضِيحَةِ فَأَتَى الشَّبَهَةَ فِي التَّيْدِينَ وَقَالَ الْمَأْمُورُ بِهِ بَقَرَةٌ مُعَيَّنَةٌ لَا مَطْلَقَ الْبَقَرَةِ فَلَمَّا وَقَعَتِ الْمُنَازَعَةُ فِيهِ رَجَعُوا عَنِ ذَلِكَ إِلَى مُوسَى (وَمِنْهَا) أَنَّ لِلْخُطَابِ الْأَوَّلِ وَإِنْ أَفَادَ الْعَمُومَ الْأَنَّ الْقَوْمَ أَرَادُوا الْاِحْتِطَاطِيَّةَ فَسَأَلُوا طَلِبًا لِمَزِيدِ الْبَيَانِ وَازَالَةِ السَّائِرِ الْأَحْتمَالَاتِ الْأَنَّ الْمَصْلُحَةَ تَغَيَّرَتْ وَاقْتَضَتْ الْأَمْرَ بِذَبْحِ الْبَقَرَةِ الْمُعَيَّنَةِ (الْبَحْثُ الثَّانِي) أَنَّ سُؤَالَ مَا هِيَ طَلِبٌ لَتَعْرِيفِ الْمَاهِيَةِ وَالْحَقِيقَةِ لِأَنَّ مَسْأَلًا وَهِيَ إِشَارَةٌ إِلَى الْحَقِيقَةِ فَهِيَ لَا يَدُونُ يَكُونُ طَلِبًا لِلْحَقِيقَةِ وَتَعْرِيفِ الْمَاهِيَةِ وَالْحَقِيقَةِ لَا يَكُونُ الْإِبْدَاجُ أَزْمًا وَمَقْدَمَاتُ الْإِبْدَاجِ مَقْدَمَاتُهَا الْخَارِجَةُ عَنْ مَاهِيَتِهَا وَمَعْلُومُ أَنَّ وَصْفَ الشَّيْءِ مِنَ الْأُمُورِ الْخَارِجَةِ عَنْ الْمَاهِيَةِ فَوَجِبَ أَنْ لَا يَكُونَ هَذَا الْجَوَابُ مُطَابِقًا لِهَذَا السُّؤَالِ (وَالْجَوَابُ عَنْهُ) أَنَّ الْأَمْرَ وَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ كَرِهْتُمْ لَكِنْ قَرِيبَةً الْحَالِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مَا كَانَ مَقْدَمًا مِنْ قَوْلِهِمْ مَا الْبَقَرَةُ طَلِبُ مَاهِيَتِهِ وَشَرَحَ حَقِيقَتَهُ بَلْ كَانَ مَقْصُودُهُمْ طَلِبُ الصِّفَاتِ الَّتِي بِسَبَبِهَا يَتَيَّنُ بَعْضُ الْبَقَرِ عَنْ بَعْضٍ فَلِهَذَا احْسَنَ ذِكْرَ الصِّفَاتِ الْخَارِجَةِ جَوَابًا عَنْ هَذَا السُّؤَالِ (الْبَحْثُ الثَّالِثُ) قَالَ صَاحِبُ الْكُشَافِ الْفَارُضُ الْمُسْنَةُ وَصَمِيَتْ فَارِضًا لِأَنَّهَا افْرَضَتْ سَهْنًا أَيْ قَطَعَتْهَا وَبَلَقَتْ آخِرَهَا وَالْبِكْرُ الْفَتِيَّةُ وَالْعَوَانُ النِّصْفُ قَالَ الْقَاضِي أَمَّا الْبِكْرُ فَقِيلَ إِنَّهَا الصَّغِيرَةُ وَقِيلَ مَا لَمْ تَلِدْ وَقِيلَ إِنَّهَا الَّتِي وَلَدَتْ مَرَّةً وَاحِدَةً قَالَ الْمُفَضَّلُ بْنُ سَلَمَةَ أَنَّهُ ذَكَرَ فِي الْفَارِضِ أَنَّهَا الْمُسْنَةُ فِي الْبِكْرِ أَنَّهَا الشَّابَّةُ وَهِيَ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَمْ تُوْطَأْ مِنَ الْأَبْلِ الَّتِي وَضَعَتْ بَطْنًا وَاحِدًا قَالَ الْقَفَالُ الْبِكْرُ يَدُلُّ عَلَى الْأَوَّلِ وَمِنْهُ الْبَيَاقُورَةُ لِأَوَّلِ الثَّمَرِ وَمِنْهُ بَكْرَةُ النَّهْرِ وَيُقَالُ بَكَرَتْ عَلَيْهَا الْبَارِحَةُ إِذَا جَاءَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ وَكَانَ الظَّاهِرُ أَنَّهَا هِيَ الَّتِي لَمْ تَلِدْ لِأَنَّ الْمَعْرُوفَ مِنْ اسْمِ الْبِكْرِ مِنَ الْأُنَاثِ فِي بَنِي آدَمَ مَا لَمْ يَنْزَعْ عَلَيْهَا الْفَحْشَى وَقَالَ بَعْضُهُمْ الْعَوَانُ الَّتِي وَلَدَتْ بَطْنًا بَعْدَ بَطْنٍ وَحَرْبَ عَوَانٍ إِذَا كَانَتْ حَرْبًا قَدْ قُوتِلَ فِيهَا مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ وَحَاجَةٌ عَوَانٍ إِذَا كَانَتْ قَدْ قُضِيَتْ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ (الْبَحْثُ الرَّابِعُ) احْتَجَّ الْعُلَمَاءُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ عَلَى جَوَازِ الْاجْتِهَادِ وَاسْتِعْمَالِ غَالِبِ الظَّنِّ فِي الْأَحْكَامِ إِذْ لَا يَعْلَمُ أَنَّ بَيْنَ الْفَارِضِ وَالْبِكْرِ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الْاجْتِهَادِ وَهَهُنَا سُؤَالُ الْإِنِّ (الْأَوَّلُ) لَفْظَةً بَيْنَ تَقْتَضِيٍّ شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا خَنْ أَيْنَ جَازٍ دَخُولُهُ عَلَى ذَلِكَ (الْجَوَابُ) لِأَنَّهُ فِي مَعْنَى شَيْئَيْنِ حَيْثُ وَقَعَ مُشَارَاةٌ إِلَى

ذكر من الغارض والبكر (السؤال الثاني) كيف جاز أن يشار بلغة ذلك إلى موثني مع أنه لا إشارة إلى
 واحد مذكر (الجواب) جاز ذلك على تأويل ماذكر أو ما تقدم للاختصار في الكلام أما قوله تعالى
 فافعلوا ما تؤمرون به من قولك أمرتكم بالخير (والثاني)
 أن يكون المراد فافعلوا أمركم به في مأثوركم تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الأمير واعلم أن المقصود
 الأصلي من هذا الجواب كون البقرة في أكمل أحوالها وذلك لأن الصغيرة تكون ناقصة لأنها بعدما وصلت
 إلى حالة الكمال والمسننة كلنهما صارت ناقصة ونجواز ذلك من حد الكمال قائما المتوسطة فهي التي تكون في حالة
 الكمال ثم أنه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم أنهم لما
 عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال اللاون فأجابهم الله تعالى بأنهم أصغراء فافعل لونها والفقوع أشد
 ما يكون من الصفرة وانصعه يقال في التوكيد أصفر فافعل وأسود حالك وأبيض يقق وأحمر فان وأخضر
 ناضر وههنا سؤالان (الاول) فافعل ههنا واقع خبر عن اللاون فكيف يقع تأكيدها أصغراء (الجواب)
 لم يقع خبر عن اللاون انما وقع تأكيدها أصغراء الا أنه ارتفع اللاون به ارتفاع الفاعل واللاون سيديها ومتلبي
 بها فلم يكن فرق بين قولك صفراء فافعل وصفراء فافعل لونها (السؤال الثاني) فهل قبل صفراء فافعل
 وأي فائدة في ذكر اللاون (الجواب) الفائدة فيه التوكيد لأن اللاون اسم للهيشة وهي العفرة فكانه قيل
 شديدة العفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنون مجنون وعن وهب إذا نظرت إليها خبيل البسك أن
 شعاع الشمس يخرج من جلدها أما قوله تعالى تسمي الناظرين فالمراد أن هذه البقرة لمحسن لونها أنسرت
 من نظرها قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء لأن العرب تسمى السوداء أصغر نظيره قوله تعالى
 في صفة الدخان كأنه جالات صفراء سودوا اعتراضا على هذا التأويل بأن الأصغر لا يفهم منه السوداء
 البتة فلم يكن حقيقة فيه وأيضاً السوداء لا ينعى بالفقوع انما يقال أصغر فافعل وأسود حالك والله أعلم
 وأما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد أو علم أو طمأنينة يحصل شيء لذية أو نافع ثم أنه تعالى
 حكى سؤالهم الثالث وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي البقرة تشابه عاينا وإنا ان شاء الله
 لمهندون وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال والذي
 نفس محمد بيده لو لم يقولوا ان شاء الله لحبل بينهم وبينها أبدا واعلم أن ذلك يدل على أن التلفظ بهذه الكلمة
 مندوب في كل عمل يراد تحصيله ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا تقولن شيء مني فاعل ذلك
 غدا إلا ان يشاء الله وفيه استعانة بالله وتقويض الأمر إليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته (المسئلة
 الثانية) احتج أصحابنا بهذا على أن الحوادث بأميرها مرادة الله تعالى فإن عند المعتزلة أن الله تعالى لما
 أمرهم بذلك فقد أراد اهتداءهم للاحالة وخبرته لا يبقى لقولهم ان شاء الله تعالى فائدة أما على قول أصحابنا
 فانه تعالى قد يأمر بما لا يريد فحينئذ يبق لقولنا ان شاء الله فائدة (المسئلة الثالثة) احتجت المعتزلة
 على أن مشيئة الله تعالى محدثة بقوله ان شاء الله من وجهين (الاول) أن دخول كلمة ان عليه يقتضي
 الحدوث (والثاني) وهو انه تعالى على حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء فلما لم يكن
 حصول الاهتداء أزليا وجب أن لا تكون مشيئة الاهتداء أزلية ولترجع إلى التفسير فاما قوله تعالى
 يبين لنا ما هي فبها السؤال المذكور وهو ان قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة والمذكور ههنا في الجواب
 الصفات العرضية المتعارفة فكيف يكون هذا الجواب مطابقا للسؤال وقد تقدم جوابه أما قوله تعالى ان
 البقر تشابه عاينا فالمراد ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كشيرة فاشتبه عاينا أي اندمج وقرئ تشابه
 بمعنى تشابه بطرح التاء وادغامها في الشين وتشابه ومتشابهة ومتشابهة أما قوله تعالى وإنا ان شاء الله
 لمهندون ففيه وجود ذكرها القفال (أحدها) وإنا بمشيئة الله نهدى للبقر المأمور بذبجها عند
 تحصيلنا أوصافها التي يمتاز عما عداها (وثانيها) وإنا ان شاء الله تعريفيها إيانا بالزيادة لنا في البيان ثم نهدى
 إليها (وثالثها) وإنا ان شاء الله على هدى في استقصائنا في السؤال عن أوصاف البقرة أي نرجو أنالنا

على ضلالة فيما نهى من هذا البحث (ورابعها) انما يشبه الله تعالى القاتل اذا وضعت لنا هذه البقرة
بما به تمازى عساوانا ثم اجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله تعالى انها بقرة لاذلول تشير الارض
وقوله لاذلول صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراب وانارة الارض ولا هي من البقر
التي يبقى عليها فسقى الحارث ولا الاولى للثني والثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لاذلول تشير وتسقى
على ان الفعلين صفتان لذلول كأنه قبل لاذلول ممتدة وساقية وجلة القول أن الذلول بالعمل لا بد من
أن تكون ناقصة فبين تعالى انها لا تشير الارض ولا تسقى الحارث لان هذين العملين يظهر بهما النقص
أما قوله تعالى مسألة فقيه وجوه (أحدها) من العيوب مطلقا (وثانيها) من آثار العمل المذكور
(وثالثها) مسألة أى وحشية مرسله عن الحبس (ورابعها) مسألة من الشبهة التي هي خلاف لوئها
أى خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والامكان قوله لاشية فيها تكرار اغبر
مفيد بل الاولى حمل على السلامة من العيوب والمقظ يقتضى ذلك لأن ذلك يفيد السلامة الكاملة عن
العال والمعائب واحتج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تجويز أن يكون الباطن بخلافه لان قوله
مسألة اذا فسرها بانها مسألة من العيوب فذلك لان عمله من طريق الحقيقة اغنا عنه من طريق الظاهر اما
قوله تعالى لاشية فيها فالمراد ان صفرتها خالصة غير مختزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف
بذلك اذا حصلت الصفرة في أكثرها فاراد تعالى أن يبين عموم ذلك بقوله لاشية فيها روى انها كانت صفراء
الاخلاف صفراء القرون والوشى خلط لون بلون ثم أخبر الله تعالى عنهم بانهم وقفوا عند هذا البيان
واقصروا عليه فقالوا الآن جئت بالحق أى الآن باننا هذه البقرة عن غيرها لانما بقرة عوان صفراء
غير مدله بالعمل قال القاضي قوله تعالى الآن جئت بالحق كفر من قبلهم لانه يدل على
انهم اعتقدوا فمما تقدم من الاوامر انما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال أن يكون المراد الآن
ظهرت حقيقة ما أمرنا به حتى غيبت من غيرها فلا يكون كفرا أما قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون
فالمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها وهما ما يبحث وهو ان العوين ذكروا لكاد تفسيرين
(الاول) قالوا ان فقيه اثبات وثباته نفي فقولنا كاد يفعل كذا معناه قرب من أن يفعل لكنه ما فعله وقولنا
ما كاد يفعل كذا معناه قرب من أن لا يفعل لكنه فعله (والثاني) وهو اختيار الشيخ عبد القاهر النحوي ان
كاد معناه المقاربة فقولنا كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقولنا ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللاولين ان
يتجوز على فساد هذا الثاني بهذه الآية لان قوله تعالى وما كادوا يفعلون معناه وما قاربوا الفعل ونفي المقاربة
من الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الآية وهما أبحاث
(البحث الاول) روى أنه كان في بني اسرائيل شيخ صالح له عجلة فأتى بها الغبيضة وقال اللهم انى استودعكها
لابنى حتى تكبر وكان برابو الديه فثبت وكانت من أحسن البقر وأسمنها فقتساوموها البتيم وأتمه حتى اشتروها
على مسكها ذهبها وكانت البقرة اذ ذل ثلاثة دنائير وكانوا يطلبوا البقرة الموصوفة أربعين سنة (البحث
الثاني) روى عن الحسن أن البقرة تذبح ولا تذبح عن عطاء انها تذبح قال فتلوت الآية عليه فقال
الذبح والنحر سواء وحكى عن قتادة والزهرى ان شئت فحرت وان شئت ذبحت وظاهر الآية يدل على
انهم أمروا بالذبح وانهم فعلوا بما يسمى ذبحا والنحر وان أجزأ عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح
فالظاهر يقتضى ما قلناه حتى لو شحروا ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجوز (البحث الثالث)
اختلفوا في السبب الذي لاجله ما كادوا يذبحون فعن بعضهم لاجل غلامتها وعن آخرين انهم خافوا الشهرة
والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاجام عن المأمورية غير جائز (أما الاول) فلانهم لما أمروا بالذبح البقرة المعينة
وذلك الفعل ما كان يتم الا بالثمن الكثير وجب عليهم ادائه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان
يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصلى أن يتطهر بالماء اذا لم يجده الا بغلاء من حيث الشرع ولولا لزم
ذلك اذا وجب التطهر مطلقا (وأما الثاني) وهو خوف الفضيحة فذلك لا يرفع التكليف فان القود اذا كان

واجبا عليه لزمه تسليم النفس من ولي الدم اذا طالب وربما لزمه الدم ان يزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك لتزول التهمة في القتل عن القوم الذين طرح القتل بالقرب منهم لانه الذي عرضهم للتهمة فيلزمه ان انتفى ذلك بيجوز جعله سببا للتناقل في هذا الفعل (البحث الرابع) احتج القائلون بان الامر للوجوب بهذه فتكف بجوز جعله سببا للتناقل في هذا الفعل (البحث الرابع) احتج القائلون بان الامر للوجوب بهذه الاشياء وذلك لانه لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم التناقل فيه والتكاسل في الاشتغال بقتله وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي اذا كان الغرض من المأمور به ازالة الشر وقتله دل على وجوبه وانما أمر تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر والخوف فيهم وانما حرز عن هذا الجنس الضار واجب فلما كان العلاج ازالته به هذا الفعل صار واجبا وأيضا فغير ممتنع أن في تلك الشريعة أن التعبد بالقرب لا يكون الا على سبيل الوجوب فلما تقدم عليهم بذلك كفاهم مجرد الامر وأقول حاصل هذين القولين يرجع الى حرف واحد وهو اننا وان كنا لا نقول ان الامر يقتضي الوجوب فلا نقول انه ينافي الوجوب أيضا قلعله فهم الوجوب هنا بسبب آخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية وهي العلم بان دفع المضاير واجب ومقابلة وهي ما تقدم بيانه من أن القربان لا يكون مشروعا الا على وجه الوجوب (والجواب) أن المذكور مجرد قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك الذبح المأمور به علمنا أن منشا ذلك هو مجرد ورود الامر به لما ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف له لذلك الحكم (البحث الخامس) احتج القائلون بان الامر يفيد الفور بهذه الآية قالوا لانه ورد التعنيف على ترك المأمور به عند ورود الامر بالمجرد فدل على انه للفور أما قوله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فاعلم أن وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لالامر تعالى بالذبح أما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد وان يضرب القاتل ببعض تلك البقرة فلا يجب أن يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فتقول من يقول هذه القصة يجب أن تكون متقدمة في التلاوة على الاولى خطأ لان هذه القصة في نفسها يجب أن تكون متقدمة على الاولى في الوجود فاما التقدم في الذكر فغير واجب لانه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وأخرى على العكس من ذلك فكأنه لما وقعت لهم تلك الواقعة أمرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذ قتلتم نفسا من قبل واختلفتم وتنازعتم فاني مظهر لكم القاتل الذي سترتموه بان يضرب القاتل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب انه لا خال في هذا النظم ولكن النظم الآخر كان مستحسنا فما الفائدة في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القاتل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولو كانت قصة واحدة لذهب الغرض من بيانه التفريق أما قوله تعالى فادارأتم فيها فافهم وجوه (أحدها) اختلافتم واختصمتم في شأنه الان المتخاصمين يدرا بعضهم بعضا أي يدافعوه ويراجعوه (وثانيها) ادارأتم أي بنى كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره (وثالثها) دفع بعضهم بعضا عن البراءة والتهمة وجلة القول فيه ان الدرء هو الدفع فالتخاصمون اذا اتخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن تلك القتل ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في اسناد تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه في براءته عنه قال القفال والكفاية في فهم النفس أي فاختلفتم في النفس ويحتمل في القتل لان قوله قتلتم يدل على المصدر أما قوله تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون أي مظهر لا محالة ما كنتم من أمر القتل فان قيل كيف اعمل مخرج وهو في معنى المضى قلنا قد حكى ما كان مستقبلا في وقت التدارء كما حكى الحاضر في قوله باسط ذراعيه وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما ادارأتم فقلنا تم فيه مسائل (المسئلة الاولى) قالت المعتزلة قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون أي لا بد وان يفعل ذلك وانما حكمه بانه لا بد وان يفعل ذلك لان الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد والله لا يحب الفساد فلاجل هذا قال لا بد وان يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على انه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه (المسئلة الثانية) الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والالما بقدرة على اظهار ما كتموه (المسئلة الثالثة) تدل الآية على ان

ما يستره الله من خبر أو سر ودام ذلك منه فان الله سيظهره قال عليه السلام ان عبد الواسع اعطاه من وراة
 سبعين حجاً بالظاهر الله ذلك على السنة الثامن وكذلك المعصية وروى أن الله تعالى أوحى الى موسى عليه
 السلام قل لبي اسرائيل يحقون لي أعمالهم وعلى أن اظهرها لهم (المسئلة الرابعة) دلت الآية على انه
 يجوز ورود العام لارادة الخاص لان قوله ما كنتم تكفون يتناول كل المكتومات ثم ان الله تعالى أراد هذه
 الواقعة أما قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المروى عن ابن عباس أن
 صاحب بقرة بني اسرائيل طأها أربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت الان هذه الرواية على خلاف ظاهر
 القرآن لان الفاء في قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها فتعقيب وذلك يدل على أن قوله اضربوه ببعضها حصل
 تعقيب قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (المسئلة الثانية) الهاء في قوله تعالى فاضربوه ضربه
 وهو اما أن يرجع الى النفس وحده فذلك يكون التذكير على تأويل الشخص والانسان واما الى القتل وهو
 الذي دل عليه قوله ما كنتم تكفون (المسئلة الثالثة) يجوز أن يكون الله تعالى انما أمر بذبح
 البقرة لانه تعالى بذبحها لم يحصل الا بدمها ويجوز أن يكون الحال فيها وفي غيرها على
 السوية والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بين ما بين غيرها
 وهما السؤالان (السؤال الاول) ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر ان
 يحييه ابتداء (الجواب) الفائدة فيه لتكون العظة أو كدوعن الحيلة لانه بعد فقد كان يجوز الحد أن يوهم
 أن موسى عليه السلام انما أحياء بضرب من الدهر والحيلة فانه اذا حي عند ما يضرب بقطعة من البقرة
 المدبوجة انتفت الشبهة في انه لم يحي بشئ استقل اليه من الجسم الذي ضرب به اذا كان ذلك انما
 حي بفعل فعله لوهم فدل ذلك على ان اعلام الانبياء انما يكون من عند الله لا بتوحيه من العباد وأيضاً
 فتقديم القرى انما به عظم أمر القرى ان (السؤال الثاني) هل الأمر بذبح غير البقرة وأجابوا بان الكلام
 في غير ما لو أمر به كالكلام فيها ثم ذكروا فيها فوائد منها التقرب بالقرى ان الذي كانت العادة به
 جارية ولان هذا القرى ان كان عندهم من أعظم القرى ان وما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكفاة
 في تحصيل هذه البقرة على غلاتها وما فيه من حصول المال العظيم لما لاك البقرة (المسئلة الرابعة)
 اختلفوا في ان ذلك البعض الذي ضربوا القتل به ما هو والاقرب انهم كانوا يخبرون في ايامهم البقرة لانهم
 أمروا بضرب القتل ببعض البقرة وأي بعض من أبعاض البقرة ضربوا القتل به فانهم كانوا يمثلين مقتضى
 قوله اضربوه ببعضها والاثبات بالماوربه يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت في أصول الفقه وذلك
 يقتضي التخيير واختلفوا في البعض الذي ضرب به القتل فقيل لسانها وقيل فخذها اليمنى وقيل ذنبها
 وقيل العنق الذي يلي العنق وهو أصل الاذان وقيل البضعة بين الكتفين ولا شك ان القرآن
 لا يدل عليه فان ورد خبر صحيح قبل والاوجب السمكوت عنه (المسئلة الخامسة) في الكلام محذوف
 والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فاضربوه ببعضها فلي الا انه حذف ذلك لدلالة قوله تعالى كذلك يحيي الله
 الموتى وهو كقوله تعالى اضرب به صاعداً فخر فانتجرت أي فاضرب فانتجرت روى انهم لما ضربوه قام باذن
 الله وأوداجه تشعب دماً وقال قتاني فلان وفلان لابي عمه ثم سقط ميتاً وقتلاً أما قوله تعالى كذلك يحيي
 الله الموتى ففيه مسائلان (المسئلة الاولى) في هذه الآية وجهان (أحدهما) أن يكون اشارة الى
 نفس ذلك الميت (والثاني) انه احتجاج في صحة الاعادة ثم هذا الاحتجاج أهو على المشركين أو على
 غيرهم فيه وجهان (الاول) قال الاصم انه على المشركين لانه ان ظهر ارامهم بالتواتر ان هذا الاحياء قد
 كن على هذا الوجه على صحة الاعادة وان لم يظهر ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم الى التفتكر حال
 القاضي وهذا هو الاقرب لانه تقدم منه تعالى ذكر الامر بالضرب وانه سبب احياء ذلك الميت ثم قال كذلك
 يحيي الله الموتى فجمع الموتى ولو كان المراد ذلك القتل لما جمع في القول فمكانه قال دل بذلك على ان الاعادة
 كالابتداء في قدرته (الثاني) قال القفال ظاهر الكلام يدل على ان الله تعالى قال هذا لبي اسرائيل

احياء الله تعالى لسان الموقى يكون مثل هذا الذى شاهدتم لانهم وان كانوا مؤمنين بذلك الا انهم لم يؤمنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئاً منه فاذا شاهدوا اطمانت قلوبهم واتفت عنهم المشبهة التى لا يتخلو منها المستدل وقد قال ابراهيم عليه السلام رب ارنى كيف يحيى الموقى الى قوله له طمئن قلبى فاحي الله تعالى لى اسر ائيل القليل عياناً ثم قال لهم كذلك يحيى الله الموقى أى كذا في احياء في الدنيا يحيى في الآخرة من غير احتياج في ذلك الابداع الى مادة ومدة ومثال وآلة (المسئلة الثانية) من الناس من استدل بقوله تعالى كذلك يحيى الله الموقى على ان المقبول ميت وهو ضعيف لانه تعالى قاس على احياء ذلك القليل احياء الموقى فلا يلزم من هذا كون القليل ميتاً أما قوله تعالى ويرى بكم آياته فلما قيل ان يقول ان ذلك كان آية واحدة فلم يمت بالآيات والجواب انها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات المختار في الابداع والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى براءة ساحرة من لم يكن قاتلاً وعلى نعين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهى وان كانت آية واحدة الا انها لمادات على هذه المدلولات الكثيرة لاجرم جرت مجرى الآيات الكثيرة أما قوله تعالى لعلمكم تعقلون ففهمه بثمان (الاول) ان كلمة لعلم قد تقدم تفسيرها في قوله تعالى لعلمكم تتقون (الثاني) ان القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم واذا كان العقل حاصل امتنع أن يقال انى عرضت عليك الآية الفلانية لى نصير عاقلاً فاذن لا يمكن اجراء الآية على ظاهرها بل لابد من التأويل وهو أن يكون المراد لعلمكم تعملون على قضية عقولكم وان من قدر على احياء نفس واحدة قدر على احياء الانفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث هذا آخر الكلام في تفسير الآية واعلم ان كثيراً من المتقدمين ذكر ان من جملة أحكام هذه الآية ان القاتل هل يرث أم لا قالوا لا لانه روى عن عبيدة السلماني ان الرجل الذى كان قاتلاً في هذه الواقعة حرم من الميراث لاجل كونه قاتلاً قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسئلة من أحكام هذه الآية لانه ليس في الظاهر ان القاتل هل كان وارثاً للقتيل أم لا وبقرآن يـكون وارثاً هل حرم الميراث أم لا وليس يجب اذا روى عن ابى عبيدة ان القاتل حرم الميراث أن بعد ذلك في جملة أحكام القرآن اذا كان لا يدل عليه لا بمجمل ولا مفصلاً واذا كان لم يثبت ان شرعهم كسرنا وانه لا يلزم الاقتران بهم فادخل هذا الكلام في أحكام القرآن تعسف واعلم ان الذى قاله القاضي حق ومع ذلك فنذكر هذه المسئلة فنقول اختلف المجتهدون في ان القاتل هل يرث أم لا فعند الشافعي رضى الله عنه لا يرث سواء كان القاتل غير مسنن عداً كان أو خطأ أو كان مستحقاً كالعادل اذا قتل الباغي وعند أبى حنيفة رحمه الله لا يرث في العمد والخطأ الا ان العادل اذا قتل الباغي فإنه يرثه وكذا القاتل اذا كان صبيهاً أو مجنوناً يرثه لا من دينه ولا من سائر أمواله وهو قول على وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب وقال عثمان بن قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك لا يرثه من دينه ويرثه من سائر أمواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهري والاوزاعي واحتج الشافعي رضى الله عنه به بموم الخبر المشهور المستفيض انه صلى الله عليه وسلم قال ليس للقاتل من الميراث شيء الا ان الاستدلال بهذا الخبر انما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد والكلام فيه مذكور في أصول الفقه ثم ههنا دقيقة وهى أن تطرق التخصيص الى العام بغيره نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور فيمنهذير الى عليه أسباب الضعف فان كونه خبراً واحداً يوجب الضعف وكونه على مصادمة الكتاب بسبب آخر وكونه مخصوصاً بسبب آخر فلو خصصنا عموم الكتاب به لكان قدير جينا الضعيف جداً على القوى جداً أما اذا لم يخص هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض أسباب الضعف فيمنهذير لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به واحتج أبو بكر الرازى على ان العادل اذا قتل الباغي فإنه لا يصير محروماً عن الميراث بانما لانعم خلافاً من وجوبه القعود على انسان فقتله قوداً انه لا يحرم الميراث واعلم ان الشافعية ينعون هذه الصورة والله أعلم . قوله تعالى (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة وان من الحجارة ما يتفجر منه الانهار وان منهلما يتقى فيخرج منه الماء وان منهلما

بهم من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون) اعلم ان قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فيه مسائل (المسئلة الاولى) الشيء الذي من شأنه بأصل ذاته أن يقبل الاثر عن شيء آخر ثم انه عرض لذلك القابل ما لا جله صار بحيث لا يقبل الاثر فيقال لذلك القابل انه صار صلبا غليظا فاسبيا فاجلهم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا ان صفة التجريد لما عرضت للجسم صار جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب من شأنه أن يتأثر عن مطالعة الدلائل والآيات والعبر وتأثره عبارة عن ترك التردد والعقو والاستنكار واظهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله تعالى فاذا عرض للقلب عارض أخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التأثر بينهم بالحجر فيقال قسى القلب وعظا ولذلك كان الله تعالى وصف المؤمنين بالركة فقال كما تمتصها من انى تشاء من جلود الذين يخشون ربهم (المسئلة الثانية) قال القفال يجوز أن يكون المخاطبون بقوله قلوبكم أهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أى اشتدت قلوبكم وقت وصلت من بعد البينات التي جاءت أو أثلستكم والامور التي جرت عليهم والعقاب الذي نزل عن أصر على المعصية منهم والآيات التي جاءهم بها أنبياءهم والمواثيق التي أخذوها على أنفسهم وعلى كل من دان بالتوراة ممن سواهم فأخبر بذلك عن طغيانهم وبعثهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التي تليق عندها القلوب وهذا أولى لان قوله تعالى ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين أولى ويحتمل أيضا أن يكون المراد أولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ويجوز أن يريد من قبلهم من سلفهم (المسئلة الثالثة) قوله تعالى من بعد ذلك يحتمل أن يكون المراد من بعد ما أظهره الله تعالى من احياء ذلك القتل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين المقاتل فانه روى ان ذلك القتل لما عين القتلى نسبة القاتل الى الكذب وما تركه الانكار بل طلب الفسنة وساعده عليه جمع فعنده قال تعالى واصفاهم انهم بعد ظهور مثل هذه الآية قست قلوبهم أى صارت قلوبهم بعد ظهور مثل هذه الآية في القسوة كالخجارة ويحتمل أن يكون قوله من بعد ذلك اشارة الى جميع ما عتد الله سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي أظهرها على يد موسى عليه السلام فان أولئك اليهود بعد ان كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من القنادر والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين في أخبارهم في التيهان نظيرها اما قوله تعالى أو أشد قسوة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) كلمة أو لترديد وهي لا تليق بعلام الغيوب فلا بد من التأويل وهو من وجوه (أحدها) انها بمعنى الواو كقوله تعالى الى مائة ألف أو يزيدون بمعنى ويزيدون وكقوله تعالى ولا يزيدن زياتن الالبولتين أو آياتهن والمعنى وآياتهن وكقوله أن تأكلوا من يوتكم أو يوت آياتكم يعني ويوت آياتكم ومن نظائره قوله تعالى لا يدرككم الموت أو يخشى فالمقابلات ذكر أعذرا أو مذرا (وثانيها) انه تعالى أراد أن يبيهم على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره أكلت خبزا أو تمر أو هو لا يشك انه أكل أحدهما اذا أراد أن لا يبينه لصاحبه (وثالثها) أن يكون المراد فهي كالخجارة ومنها ما هو أشد قسوة من الخجارة (ورابعها) ان الأدميين اذا اطلعوا على أحوال قلوبهم قالوا انهم أكل الخجارة أو هي أشد قسوة من الخجارة وهو المراد في قوله فكان غاب قوسين أو أدنى أى في نظركم واعتقادكم (خامسها) ان كلمة أو بمعنى بل وأنشدوا فوالله ما أدري أسلى تقوات • أم القوم أو كل الى حبيب

قالوا أراد بل كل (وسادسها) انه على قول ما آكل الاحلوا أو حامضا أى طعما لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما وبالجمله فليس الغرض ايقاع التردد بينهما بل تقي غيرهما (وسابعها) ان أو حرف اباحه كانه قيل باى هذين شبهت قلوبهم كان صدقا كقولك جالس الحسن أو ابن سيرين أى أيهما جالست كنت مصيبا ولو جالستهما معا كنت مصيبا أيضا (المسئلة الثانية) حال صاحب الكشف أشد معطوف على الكاف اما على معنى أو مثلى أشد قسوة فخذ المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه واما على أو هي أنفها أشد قسوة (المسئلة الثالثة) انما صفة بانها أشد قسوة لوجوه (أحدها) ان الخجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبلتها كما قال لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله (وثانيها)

أن الجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها بأمر الله تعالى وإن كانت قاسية بل هي منصرفة على مراد
الله غير مختلفة من نفسه وهو لا مع ما وصفنا من احوالهم في اتصال الآيات عندهم وتنازع النعم من الله
عليهم يتبعون من طاعته ولا ينزف قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير
بيننا غيبه الى قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا صنم وبكم في الطلقات كان المعنى ان الحيوانات من غيري
آدم أم بحر كل واحد منهم الذي وهو منقاد لما أريد منه وهؤلاء الكفار يتبعون عما أراد الله منهم (وثانيها)
أو أشد قوة لأن الاجبار يتفجع به من بعض الوجوه ويظهر منه المباءة في بعض الاحوال أما قلوب هؤلاء
فلا تنفع فيها البتة ولا تبلى لطاعة الله بوجه من الوجوه (المسئلة الرابعة) قال القاضي ان كان تعالى
هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمتهم بهذه الطريقة ولو أن موسى عليه السلام
خاطبهم فقالوا له ان الذي خلق الصلابة في الجارة هو الذي خلق في قلوبنا القسوة والخلق في الجارة انما هو
الانهار والقادر على أن يتقلبنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الايمان فينا فاذا لم يفعل فعذرنا ظاهرا لكانت
حجتم عليه او كد من حجته عليهم وهذا الخط من الكلام قد تقدم تقريره وتفسيره مرارا وأطوارا (المسئلة
الخامسة) انما قال أشد قسوة ولم يقل أقسى لأن ذلك أدل على فطر القسوة ووجه آخر وهو ان لا يقصد معنى
الاقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدّة كأنه قيل اشتدت قسوة الجارة وقلوبهم أشد قسوة وقرئ قساوة
وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالباس كقوله زيد كريم وعمر واكرم ثم انه سبحانه وتعالى فضل الجارة على
قلوبهم بان بين أن الجارة قد يحصل منها ثلاثة أنواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هؤلاء شئ من المنافع فأولها
قوله تعالى وان من الجارة لما يتفجر منه الانهار وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرئ وان بالتخفيف وهي ان
المنفعة من الثقيلة التي تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله تعالى وان كل لما يجمع لدينا محضرون (المسئلة الثانية)
التفجير المفتح بالسعة والكثرة يقال اشجرت قرحة فلان أي انشقت بالمدة ومنه التفجير والفجور وقرأ مالك بن
دينار يتفجر بمعنى وان من الجارة ما ينشق فيخرج منه الماء الذي يجري حتى تكون منه الانهار قالت الحكماء
ان الانهار انما تتولد من ابخرة تجتمع في باطن الارض فان كان ظاهر الارض رخوا انشقت تلك الابخرة
وانفصلت وان كان ظاهر الارض صلبا تجري اجتمعت تلك الابخرة ولا يزال يتصل نوالها بسواها حتى
تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواترها أن تنشق الارض وتسيل تلك المياه أودية وأنهارا
(وثانيها) قوله تعالى وان من الجارة ما ينشق فيخرج منه الماء أي من الجارة لما ينصدع فيخرج منه الماء
فيكون عينا للانهار اجاريا أي ان الجارة قد تنشق بالماء الكثير وبالماء القليل وفي ذلك دليل تقاوت الرطوبة
فيها وانما قد تنشق في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الانهار وقد تنقل وهو لا قلوبهم في نهاية الصلابة
لا تنشق بقبول شئ من الموائع ولا تنشق لذلك ولا تتوجه الى الاهتداء وقوله تعالى يشقق أي يشقق
فادغم التاء كقوله يذ كر أي يذ كر وقوله ياتيه المزل وبأي المذثر (وثالثها) قوله تعالى وان منها
لما يهبط من خشية الله واعلم أن فيه اشكالا وهو ان الهبوط من خشية الله صفة الاحياء العقلاء والحجر
بما لا يشقق ذلك فيه فلهذا الاشكال ذكره في هذه الآية وجوها (أحدها) قول أبي مسلم خاصة
وهو ان الضمير في قوله تعالى وان منها راجع الى القلوب فانه يجوز عليها الخشعية والجارة لا يجوز عليها
الخشعية وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الجارة أقصى ما في الباب أن الجارة أقرب المذكورين
الان هذا الوصف لما كان لا تقابل القلوب دون الجارة وجب رجوع هذا الضمير الى القلوب دون الجارة
واعترضوا عليه من وجهين (الاول) أن قوله تعالى فهي كالجارة أو أشد قسوة جملة تامة ثم ابتدأ
تعالى فذكر حال الجارة بقوله وان من الجارة لما يتفجر منه الانهار فيجب في قوله تعالى وان منها
لما يهبط من خشية الله أن يكون راجعا اليها (الثاني) أن الهبوط يلحق بالجارة لا بالقلوب فليس
تأويل الهبوط أولى من تأويل الخشعية (وثانيها) قول جسر من المفسرين أن الضمير عائد الى الجارة
لا يمكن لأنسلم أن الجارة ليست حية عاقلة بيانه أن المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع

وتجلى له ربه وذلك لان الله سبحانه وتعالى خلق فيه الحسنة والقلة والادراك وهذا غير مستبعد في قدرة الله
وتظيره قوله تعالى وقالوا لعلهم لم يشهدوا معنا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء فكما جعل الجليلي نطق
ويسمع ويعقل فكذلك الجليل وصفه بالخشية وقال ايضا لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا
متصدعا من خشية الله والتقدير انه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لساكن كذلك وروى انه من الجدع لصعود
رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما نأى الوحي في اقول المبعث
وانصرف النبي صلى الله عليه وسلم الى منزله سلت عليه الاحجار والاشجار فكاهها كانت تقول السلام عليك
يا رسول الله قالوا فغير مجتمع ان يخلق في بعض الاحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه وانكرت المعتزلة هذا
التأويل لما ان عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحسنة والعقل ولا دالة لهم على اشتراط البنية الا
يجوز الاستبعاد فوجب ان لا ينفقت اليهم (ومثالها) قول اكثر المفسرين وهو ان الضمير عائد الى الحجارة
وان الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكر واعلى هذا القول انواعا من التأويل (الاول) ان من الحجارة ما يتردى
من الموضع العالي الذي يكون فيه فينزل الى اسفل وهو لا الكفار مصررون على العناد والتكبر فكان
الهبوط من العلو جعل مثالا لانقياد وقوله من خشية الله أي ذلك الهبوط لو وجد من العقائل المختار
لكان به خاشعا لله وهو كقوله فوجد فيها جدارا يريد أن ينقض فاقامه أي جدارا قد ظهر فيه من الميلان
ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله في حي مختار لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا اقول بعضهم

بجندل فصل البلق من حجراته • ترى الاكم فيه مسجد اللحوافر

لما أتى خبر الزبير فضعفت • سور المدينة والجبال الخشع

وقول جرير

لجعل الاول ما ظهر في الاكم من آثار الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسهمود منها اللحوافر
وكذلك الثاني جعل ما ظهر في أهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع وعلى هذا الوجه تأويل أهل النفاذ
قوله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده وقوله تعالى والله
يسجد ما في السموات وما في الارض الآية وقوله تعالى والجميع والشجر يسجدان (الوجه الثاني) في التأويل
أن قوله تعالى من خشية الله أي ومن الحجارة ما ينزل وما ينشق ويتزابل بعضه عن بعض عند الزلازل من
أجل ما يريد الله بذلك من خشية عبادته وفزعهم اليه بالدعاء والتوبة وتحقيقه أنه لما كان المقصود الاصل
من اهباط الاحجار في الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله تعالى في قلوب العباد صارت تلك الخشية
كاملة المؤثرة في حصول ذلك الهبوط فكلمة من لا تبدأ الفاية فقوله من خشية الله أي بسبب أن تحصل
خشية الله في القلوب (الوجه الثالث) ما ذكره الجاني وهو انه فسر الحجارة بالبرد الذي يهبط من
السموات نحو ما من الله تعالى لعباده ليزجرهم به قال وقوله تعالى من خشية الله أي بخشية الله أي ينزل
بالخشوف للعباد وعباد يوجب الخشية لله كما يقال نزل القرآن بجرم كذا وتحليل كذا أي بإيجاب ذلك على
الناس قال القاضى هذا التأويل ترك الظاهر من غير ضرورة لان البرد لا يوصف بالحجارة لانه وانما الله عند
النزول فهو ماء في الحقيقة ولانه لا يليق ذلك بالتسمية أما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون فاعني ان الله
تعالى بارصاد هؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لاعمالهم يحسن لها فهو يجازيهم بها في الدنيا والآخرة وهو
كقوله تعالى وما كان ربك نسيا وفي هذا وعبداهم وتخوف كبير ليزجروا فان قيل هل يصح أن يوصف الله
بانه ليس بغافل قلنا قال القاضى لا يصح لانه يوصفهم جوار الغفلة عليه وليس الامر كذلك لان في الصفة عن
الشي لا يستلزم ثبوت صفة عليه دليل قوله تعالى لا تأخذوا سنة ولأنه وهو يعلم ولا يعلم والله أعلم وقوله

تعالى (انظروا) ان يؤمنوا اليكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم
يعلمون) اعلم أنه سبحانه لما ذكر قبائح افعال اسلاف اليهود الى هم ما شرح من هنا قبائح افعال اليهود الذين
كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم قال القائل رحمه الله ان في هذه السورة من آقا صيغ
بى اسرائيل وجوه من المقصد (أحدها) الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه أخبر عنهم ان

غير تعلم وذلك لا يمكن أن يكون إلا بالوحي ويستترك في الانتفاع به هذه الدلالة أهل الكتاب والعرب أمّا أهل
الكتاب فلاهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوا هاتين محمداً من غير تفاوت أصلاً علموا الاحتمال أنه ما أخذها
الامن الوحي وأما العرب فلما يشاهدون من أن أهل الكتاب يصدقون محمداً في هذه الأخبار (وثانيتها)
تعذيب النعم على بني إسرائيل وما من الله تعالى به على أسلافهم من أنواع الكرامة والفضل كالأنبياء
من آل فرعون بعدما كانوا معه ودين مستعبدين ونصرهم إياهم وجعلهم أنبياء وملوكاً وعكسهم لهم في الأرض
وفرقهم بين الجور والإيمان والنور والظلمة وبواسطة أنزال التوراة والصّح من الذنوب التي
ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومثله النظر إلى الله جرة ثم ما أخرجه لهم في التوبة من الماء
العذب من الحجر وأنزله عليهم المن والسلوى ووقايتهم من حر الشمس بتظليل القمام فذكرهم الله هذه النعم
القديمة والحديثة (وثالثها) أخبار النبي عليه السلام بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعتبهم مع
الأنبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم في ذلك ما لم يبلغه أحد من الأمم قبلهم وذلك لأنهم بعد مشاهدتهم الآيات
الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى عليه السلام إياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما أمروا
بدخل الباب سجداً وإن يقولوا سطة ووعدهم أن يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محبتهم بدلوا
القول ونسقوا ثم سألوا القوم واليهل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد إيمانهم عيسى
وضمانهم له بالمواثيق أن يؤمنوا به وينقاد والمبايعة به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصد
في السبت واعتدوا ثم لما أمروا بدمج البقرة شافها موسى عليه السلام يقولهم اتغذوا هزوا
ثم لما شاهدوا أحياء الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول إذا كانت هذه أفعالهم فيما بينهم
ومعاملاتهم مع نبيهم الذي أعزهم الله به وانقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بدع ما يعامل به اخلافهم
محمداً عليه السلام فلين عليكم أيها النبي والمؤمنون ما تزونه من عنادهم وأعراضهم عن الحق (ورابعها)
تحذير أهل الكتاب الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كإنزاله بالأسلافهم
في تلك الوقائع المعدودة (وخامسها) تحذير مشركي العرب أن ينزل العذاب عليهم كإنزاله على أولئك اليهود
(وسادسها) أنه احتجاج على مشركي العرب المنكرين للإلهة مع إقرارهم بالإلهة وهو المراد من قوله
تعالى **كذلك يحيي الله الموتى** إذا عرفت هذا فنقول أنه عليه السلام كان شديد الحرص على الدعاة
إلى الحق وقبولهم الإيمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله تعالى عليه أخبار
بني إسرائيل في العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلياً لرسوله فيما يظهر من أهل الكتاب في زمانه
من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى **أفقطمعون أن يؤمنوا بكم** وهذه أمثال (المسئلة الأولى)
في قوله تعالى **أفقطمعون أن يؤمنوا بكم وجهان** (الأول) وهو قول ابن عباس أنه خطاب مع النبي
صلى الله عليه وسلم خاصة لأنه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وإن كان لا عموم لكامله على
الخصوص لهذه القرينة روى أنه عليه السلام حين دخل المدينة ودعا اليهود إلى كتاب الله وكذوبه فأمر
الله تعالى هذه الآية (الثاني) وهو قول الحسن أنه خطاب مع الرسول والمؤمنين قال القاضي وهذا الين
بالظاهر لأنه عليه السلام وإن كان الأصل في الدعاء فقد كان في العصابة من يدعوهم إلى الإيمان ويظهر لهم
الدلائل ويشرح لهم ما أفصح أن يقول تعالى **أفقطمعون أن يؤمنوا بكم** ويريد به الرسول ومن هذا حاله من
أصحابه وإذا كان ذلك صحيحاً فلا وجه لترك الظاهر (المسئلة الثانية) المراد بقوله أن يؤمنوا بكم هم اليهود
الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام لأنهم الذين يصح فيهم الطمع في أن يؤمنوا وخلافه لأن الطمع إنما
يصح في المستقبل لا في الواقع (المسئلة الثالثة) ذكرها في سبب الاستبعاد وجوهاً (أحدها)
أفقطمعون أن يؤمنوا بكم مع أنهم ما آمنوا بموسى عليه السلام وكان هو السبب في أن الله خلقهم من الذل
وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتواليمة على يده وظهور أنواع العذاب على المتزدين (الثاني)
أفقطمعون أن يؤمنوا ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبذلك (الثالث)

أقطعهم أن يؤمن لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وكيف وقد كان فريق من أسلافهم يسمعون
كلام الله ويعلمون أنه حق ثم يعاندونه (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول القوم مكلفون بأن يؤمنوا بالله
في الفائدة في قوله أقطعهم أن يؤمنوا لكم (الجواب) أنه يكون إقرارهم بما دعوا إليه ولو كان الإيمان لله
كما قال تعالى فآمن له لو طامنا أقر بنبوته وتصديقه ويجوز أن يراد بذلك أن يؤمنوا بالملك ولاجل تشددكم
في دعائهم إليه فيكون هذا معنى الإضافة أما قوله تعالى وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا في ذلك الفريق
منهم من قال المراد بالفريق من كان في أيام موسى عليه السلام لأنه تعالى وصف هذا الفريق بأنهم يسمعون
كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد
عليه الصلاة والسلام وهذا أقرب لأن الضمير في قوله تعالى وقد كان فريق منهم راجع إلى ما تقدم وهم الذين
عناهم الله تعالى بقوله أقطعهم أن يؤمنوا لكم وقد بينا أن الذين تعاق الطمع بإيمانهم هم الذين كانوا في
زمن محمد عليه الصلاة والسلام فإن قيل الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل
قد يجوز فيمن سمع التوراة أن يقال أنه سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله إذا قرئ عليه القرآن أما
قوله تعالى ثم يحرفونه فمفسر مسائل (المسئلة الأولى) قال القائل التحريف التفسير والتبديل وأصله من
الانحراف عن الشيء والتحريف عنه قال تعالى الانمحر فالقتال أو متحيزا إلى فئة والتحريف هو إمالة الشيء
عن حقه يقال قلم يحرف إذا كان رأسه قاطعا لا غير مستقيما (المسئلة الثانية) قال القاضي أن التحريف
أما أن يكون في اللفظ أو في المعنى وحمل التحريف على تفسير اللفظ أولى من حمله على تغيير المعنى لأن كلام
الله تعالى إذا كان باقيا على جهته وغير متأول فأنما يكونون مغيرين لعناهم لأنفس الكلام المسموع فإن
امكن أن يحتمل على ذلك كما روى عن ابن عباس من أنهم زادوا فيه ونقصوا فيه وهو أولى وإن لم يمكن ذلك
فيجب أن يحتمل على تغيير تأويله وإن كان التبريل ثابتا وانما يمنع ذلك إذا ظهر كلام الله ظهرا متواترا
كظهور القرآن فاما قيل أن يصير كذلك فغير متعسف تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه فإن كان تغييرهم
له يؤثر في قيام الحجية فلا بد من أن يمنع الله تعالى منه وإن لم يؤثر في ذلك صح وقوعه فالتحريف الذي يصح
في الكلام يجب أن يقسم على ما ذكرناه فالتحريف المعنى فقد يصح على وجه ما لم يعلم قصد الرسول فيه
باضطرار فإنه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمنع الآن أن يتأول متأول
بحريم لحلم الخنزير والميتة والدم على غيرها (المسئلة الثالثة) اعلم اننا قلنا بأن المحرفين هم الذين كانوا في زمن
موسى عليه السلام فالأقرب أنهم حذروا ما لا يتصل بأمر محمد صلى الله عليه وسلم روى أن قوما من السبعين
المتسارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما أمر به موسى وعائنه ثم قالوا سمعنا الله يقول
في آخره أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا وإن شئتم أن لا تفعلوا فلا بأس وأما أن قلنا المحرفون هم
الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام فالأقرب أن المراد تحريف أمر محمد عليه الصلاة والسلام
وذلك أما أنهم حذروا نص الرسول وصفته أولا أنهم حذروا الشرائع كما حذروا آية الرجم وظاهر القرآن
لا يدل على أنهم أي شيء حذروا (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول كيف يلزم من إقدام البعض على
التحريف حصول اليأس من إيمان السابقين فإن عناد البعض لا ينافي إقرار السابقين أجاب القائل عنه فقال
يحتمل أن يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يأخذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتبع مدون
التحريف عنادافا ولئلا يعلمونهم ما حذروه وغيره من وجهه والمقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون
إلى قول أهل الحق وهو كقولك لرجل كيف تفلح واستاذك فلان أي وأنت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره
(المسئلة الخامسة) اختلفوا في قوله أقطعهم أن يؤمنوا قلنا فالتأويل أنهم الله تعالى من إيمان هذه الفرقة وهم
بجاعة بأعيانهم وقال آخرون لم يؤمنهم من ذلك إلا من جهة الاستبعاد لهم منهم مع ما هم عليه من التحريف
والتبديل والعناد قالوا وهو كما لا نطمع لعبيدنا وخدمننا أن يملكوا بلادنا ثم انما لا نطمع بأنهم لا يملكوا بل
نستبعد ذلك ولقائل أن يقول أن قوله تعالى أقطعهم أن يؤمنوا لكم استوفاهم على سبيل الإنكار فكان

ذلك جزما بأنهم لا يؤمنون البتة فإيمان من أخبر الله عنه أنه لا يؤمن مجتمع حينئذ تعود الوجوه المقررة للتجبر على
 ما تقدم أم أقوله تعالى من بعد ما علقوه فالمراد أنهم عاوا بعبثته وفساد ما خلقوه فكانوا ما ههنا من مقدمين على
 ذلك بالعلم فلاجل ذلك يجب أن يحمل الكلام على أنهم العلماء منهم وأنهم فعلوا ذلك لضرب من الأغراض
 على ما بينه الله تعالى من بعد في قوله تعالى واشتروا به نفسا قليلا وقال تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم
 ويجب أن يكون في عدد هم قلة لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لأنان يجوز ما ذلك لم يعلم
 الحق من المطلق وإن كثر العدد ما أقوله تعالى وهم يعلمون فلما قل أن يقول قوله تعالى عقولهم يعلمون تكرار
 لا فائدة فيه أجاب القائل عنه من وجهين (الاول) من بعد ما علقوا امرأ الله فأولوه تاويل فلا فائدة
 يعلمون أنه غير مراد الله تعالى (الثاني) أنهم علقوا امرأ الله تعالى وعلوا ان التأويل القاسم يكسبهم
 الوزر والمقبولية من الله تعالى ومضى تعدد والتعريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم أشد وبراعتهم
 أعظم ولما كان المقصود من ذلك تسليط الرسول عليه الصلاة والسلام وتصديره على عبادهم فكما كان عنادهم
 أعظم كان ذلك في التسليط أقوى وفي الآية مسثلان (المسئلة الاولى) قال القاضي قوله تعالى أفتطمعون أن
 يؤمنوا لكم على ما تقدمت تفسيره يدل على ان إيمانهم من قبلهم لأنه لو كان بجاني الله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال
 الطمع فيهم بصفة القريب الذي تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسليط للرسول صلى الله عليه وسلم ولما مؤمنين
 لان على هذا القول أمرهم في الإيمان موقوف على خلقه تعالى ذلك وزواله موقوف على أن لا يخلفه فيهم
 ومن وجه آخر وهو اعظامه تعالى لذنوبهم في التعريف من حيث فعلوه وهم يعلمون محنته ولو كان ذلك من
 خلقه لكان بأن يعلموا ولا يعلموا لا يتغير ذلك واصافته تعالى التحريف اليهم على وجه الذم تدل على ذلك
 واعلم ان الكلام عليه قد تقدم مرارا وطوارا فلا فائدة في الاعادة (المسئلة الثانية) قال أبو بكر
 الرازي تدل الآية على ان العالم المعاند فيه أبعد من الرشد وأقرب الى اليأس من الجاهل لان قوله تعالى
 أفتطمعون أن يؤمنوا **بكم** يفيد زوال الطمع في رشدكم ليكابرتهم الحق بعد العلم به قوله تعالى

(واذا قالوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به
 عند ربكم أفلا تعقلون أو لا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون) اعلم ان هذا هو النوع الثاني من قبائح
 أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم والمراد عن ابن عباس رضي الله عنهما ان منافق
 أهل الكتاب كانوا اذا القوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لهم آمنا بالذي آمنتم به ونشهد ان صاحبكم
 صادق وان قوله حق ونجد به نعتة وصفته في كتابنا ثم اذا خلا بعضهم الى بعض قال الرؤساء لهم أتحدثونهم
 بما فتح الله عليكم في كتابه من نعتة وصفته ليحاجوكم به فان المخالف اذا اعترف بصحة التوراة واعترف
 بشهادة التوراة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة أقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضهم
 الاعتراف بذلك عند محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه قال القائل قوله ففتح الله عليكم مأخوذ من قواهم قد فتح
 على فلان في علم كذا أي رزق ذلك وسهل له طلبه أم أقوله عند ربكم فقيمه وجوه (أحدها) أنهم جعلوا
 حاجتهم به وقوله هو في كتابكم هكذا حاجة عند الله الاتر التناول هو في كتاب الله هكذا هو عند الله هكذا
 بمعنى واحد (وثانيها) قال الحسن أي ليحاجوكم في ربكم لان الحاجة فيما أزم الله تعالى من اتباع الرسل
 نصح أن توصف بأنها حاجة فيه لانها حاجة في دينه (وثالثها) قال الاصم المراد بحاجوكم يوم القيامة
 وعند الناس أول فيكون ذلك زائدا في توحيكم وظهور فرض جنتكم على رؤس الخلق في الموقف لانه ليس من
 اعترف بالحق ثم كتم كن ثبت على الانكار فكان القوم يعتقدون ان ظهور ذلك مما يريد في انكشاف
 فضيحتهم في الآخرة (ورابعها) قال القاضي أبو بكر ان المحتج بالشئ قد يحتج ويكون غرضه من اظهار
 تلك الحجة حصول الامر وبسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه
 ويقتر رجة الله عليه فقال القوم عند الخلوة قد حدثتوهم بما فتح الله عليكم من حجتهم في التوراة نصاروا
 يتكفون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لان من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه

قد أوجب عليك عند الله وأنت عليه الحق بيني وبين ربّي فإن قبلت أحسنت إلى نفسك وإن بجدت كنت
 الخائسر الخائب (وخامسها) قال القفال يقال فلان عندي عالم أي في اعتقادي وحكمي وهذا عند الشافعي
 حلال وعند أبي حنيفة حرام أي في حكمهم ما وقوله أيجازوكم به عند ربكم أي لتصيروا محجوبين بذلك
 الدلائل في حكم الله وتأول بعض العلماء قوله تعالى فاذلم بأنوا بالشهادة فأوثق عند الله هم الكاذبون
 أي في حكم الله وقضائه لأن القاذف إذا لم يأت بالشهادة دلالة حكم الكاذبين وإن كان في نفسه صادقا أما
 قوله أفلاتة يكون فيه وجوه (أحدها) أنه يرجع إلى المؤمنين فكانه تعالى قال أفلاتة يكون لما ذكرته
 لكم من صفتهم أن الأمر لا مطمع لكم في إيمانهم وهو قول الحسن (وثانيها) أنه راجع إليهم فكان عند ما خلا
 بعضهم ببعض قالوا لهم أتحذونهم بما يرجع وباله عليكم وتصيرون محجوبين به أفلاتة يكون أن ذلك لا يليق بما
 أنتم عليه وهذا الوجه أظهر لأنه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصره إلى غيرهم أما قوله تعالى أولا يعلمون
 أن الله يعلم ما يسترون وما يعلنون ففيه قولان (الأول) وهو قول الأكثرين أن اليهود كانوا
 يعرفون الله ويعرفون أنه تعالى يعلم السر والعلانية فخوفهم الله به (الثاني) أنهم ما علموا بذلك فرغبهم
 بهذا القول في أن يفكروا فيعرفوا أن أهم رباهم سرهم وعلايتهم وأنهم لا يأمنون بحلول العقاب بسبب
 نفاقهم وعلى القولين جميعا فهذا الكلام زجرهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضا بكتان دلائل نبوة
 محمد والأقرب أن اليهود الخاطئين بذلك كانوا عابئين بذلك لأنه لا يكاد يقال على طريق الزجر أولا يعلم كيت
 وكيت الا وهو عالم بذلك الشيء ويكون ذلك الشيء زاجرا له عن ذلك الفعل وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف
 يستحيون أن يسروا إلى أخوانهم النهي عن اظهار دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالنافقين
 الذين لا يعارون الله ولا يعلمون كونه عالما بالسر والعلانية فشأنهم من هذه الجهة أعجب قال القاضي الآية
 تدل على أمور (أحدها) أنه تعالى إن كان هو الخالق لأفعال العباد فكيف يصح أن يزجرهم عن تلك
 الأقوال والأفعال (وثانيها) أنها تدل على صحة الجحاج والنظر وإن ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين
 وإن ذلك كان ظاهرا عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه (وثالثها) أنها تدل على أن الحجة قد
 تكون الزامية لأنهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام
 لا جرم لهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا إحدى تينك المقدمتين لماقت الدلالة (ورابعها) أنها تدل
 على أن الاتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية يكون أعظم جرما ووزرا والله أعلم • قوله تعالى

(ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب الأماني وإن هم إلا يظنون فويل للذين يكذبون الكتاب بأيديهم
 ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم عما كتبت أيديهم وويل لهم عما يكذبون) أعلم أن
 المراد بقوله ومنهم أميون اليهود لأنه تعالى لما وصفهم بالعناد وأزال الطمع عن إيمانهم بين فرقهم (فالفرقة
 الأولى) هي الفرقة الضالة المضلّة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه (والفرقة الثانية)
 المنافقون (والفرقة الثالثة) الذين يجادلون المنافقين (والفرقة الرابعة) هم المذكورون في هذه
 الآية وهم العامة الأميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم
 فبين تعالى أن الذين يمتنعون عن قبول الإيمان ليس سبب ذلك الامتناع واحد بل لكل قسم منهم سبب
 آخر ومن تأمل ما ذكره الله تعالى في هذه الآية من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الأمة
 فإن فيهم من يعاند الحق ويسعى في ضلال الغير وفيهم من يكون متوسطا وفيهم من يكون عاميا محضامقلدا
 وهما مسائل (المسئلة الأولى) اختلفوا في الأمي فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول وقال
 آخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني أصوب لأن الآية في اليهود وكانوا أميين بالكتاب
 والرسول ولأنه عليه الصلاة والسلام قال نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب وذلك يدل على هذا القول
 ولأن قوله لا يعلمون الكتاب لا يليق إلا بذلك (المسئلة الثانية) الأماني جمع أمنية ولها معان مشتركة
 في أصل واحد (أحدها) ما تحمله الإنسان فيقدر في نفسه وقوعه ويحتملها بكونه ومن هذا قولهم فلان يعد

فلا تأويله ومنه قوله تعالى يعدهم وعينهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا فان فسرنا الاماني بهذا كان قوله
 الاماني الاماهم عليه من امانهم في ان الله لا يؤاخذهم بخطاياهم وان آباءهم الانبياء يشفعون لهم
 وما عندهم احبارهم من ان النار لا تعمهم الا بامامعدودة (وثانيها) الاماني الا كاذب مختلفة
 سموها من علمهم فقبولها على التقليد قال اعرابي لابن دأب في شيء حدث به هذا شيء رويته أم عتيبة
 أي اختلقته (وثالثها) الاماني أي الاما يقرؤون من قوله * تعنى كتاب الله أول ليله * قال صاحب الكشاف
 والاشتقاق من م إذا قدر لان المتعنى بقدر في نفسه ويجوز ما يتساء وكذا اختلق والقارى بقوله وان كلمة
 كذا بعد كذا قال أبو مسلم حمله على تعنى القلب أولى بدليل قوله تعالى وقالوا ان يدخل الجنة الامن كان
 هودا ونصارى تلك امانهم أي عنيهم وقال الله تعالى ليس بامانيكم ولا امانى أهل الكتاب من يعمل سوءا
 يجزيه وقال تلك امانهم قل هاتوا برهانكم وقال تعالى وقالوا ما هي الا حبات الدنساء وتوحي وما يهلكنا
 الا الدهر والمهم بذلك من علم انهم لا يظنون بمعنى بقدرين ويجزؤون وقال الا كثرون حمله على القراءة
 أولى كقوله تعالى اذا تعنى ألقى الشيطان في امنيته ولان حمله على القراءة ألقى بطريقة الاستثناء لا فاذا
 حمله على ذلك كان له به تعلق فكانه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعون به وبقدر ما يذكرونهم
 فيقبلونه ثم انهم لا يتكلمون من التدبر والتأمل واذا حمل على ان المراد الاحاديث والا كاذب أو الظن
 والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادرا (المسئلة الثالثة) قوله تعالى الاماني من الاستثناء
 المنقطع قال السابعة

حلفت بيمينه نذرى مشنوية • ولا علم الا حسن ظن بغائب

وقرى الاماني بالتعريف اما قوله تعالى وان هم الا يظنون فكالحق لما قلناه لان الاماني ان اريد بها التقدير
 والفكر لامور لاحقيقة لها فهي غان ويكون ذلك تكرارا ولاقائل أن يقول حديث النفس غير والظن غير
 فلا يلزم التكرار واذا حملناه على التلاوة عليهم بحسن معناه فكانه تعالى قال ومنهم اقيون لا يعلمون الكتاب
 الا بان يتلى عليهم فيسمعون والابان يذكراهم تأويله كما يراد فيظنوه وبين تعالى ان هذه الطريقة لا توصل
 الى الحق وفي الآية مسائل (احداها) ان المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويطن
 (وثانيها) بطلان التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد في الفروع جائز عندنا (وثالثها) ان المضل وان
 كان مذموما فالعقب باضلال المضل ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا بهذه الصفة (ورابعها) ان
 الاكتماف بالظن في اصول الدين غير جائز والله أعلم اما قوله تعالى فويل فقالوا الويل كلمة يقولها كل
 مكروب وقال ابن عباس انه العذاب الاليم وعن سفيان الثوري انه مسيل صديد أهل جهنم وعن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم انه واد في جهنم يهوى فيه الكافر أربعين خريفا قبل أن يبلغ قعره قال القاضي وويل
 يتضمن نهاية الوعيد والتدبير فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد في جهنم أو عن
 العذاب العظيم اما قوله تعالى يكتبون الكتاب بأيديهم فعبه وجهان (الاول) ان الرجل قد يقول
 كتب اذا امر بذلك فبأنه قوله بأيديهم انه لم يقع منهم الاعلى هذا الوجه (الثاني) انه تأكيد وهذا الموضع
 مما يحسن فيه التأكيد كما تقول ان ينكر معرفة ما كتبه يا هذا كتبه بينك اما قوله تعالى ثم يقولون هذا
 من عند الله فالمراد ان من يكتب هذه الكتابة ويكتب هذا الكسب في نهاية الرداء لانهم ضلوا عن الدين
 واصلوا وابعوا آخرهم بدينهم فذنبهم أعظم من ذنب غيرهم فان المعلوم ان الكذب على الغير بما يضرب عظم
 انه فكيف عن الكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال ويضم اليه صاحب الدنيا والاحتيال
 في تحصيلها ويضم اليه انه مهبط يقاتي الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه فان
 قيل انه تعالى حكى عنهم أمرين (أحدهما) كنية الكسب والاخر استنادهم الى الله تعالى على سبيل
 الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكنية او على استناد المكتوب الى الله أو عليهم ما عاقلنا لاشان ان
 كنية الاشياء الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى أيضا كذلك والجمع بينهما

مكر عظيم جدا أما قوله تعالى ليس تروا به غنى قليلا فهو تشبيه على أمرين (الاول) انه تنبيه على نهاية
شقاوتهم لان العاقل يجب أن لا يرضى بالوزر القليل في الآخرة لاجل الاجر العظيم في الدنيا فكيف يليق به
أن يرضى بالعقاب العظيم في الآخرة لاجل الدفع الخفيف في الدنيا (الثاني) انه يدل على انهم ما فعلوا ذلك
التحريف ديانة بل اغما ففعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على ان اخذ المال على الباطل وان كان بالتراضي فهو
محرم لان الذي كانوا يعطونه من المال كان على حجة ورضا ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه أما قوله تعالى
فويل لهم مما كتبت أيديهم فالمراد ان كتبهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفرادهم وكذلك أخذهم المال عليه
فلذلك أعاد ذكر الويل في الكسب ولولم يعد ذكره كل يجوز أن يقال إن مجوعهم ما يقتضي الوعيد العظيم دون
كل واحد منهم ما فأزال تعالى هذه الشبهة واختلّفوا في قوله تعالى مما يكسبون هل المراد ما كانوا يأخذون
على هذه الكتابة والتحريف فقط أو المراد بذلك سائر معاصيهم والا قرب في نظام الكلام انه راجع الى
المذكور من المال المأخوذ على هذا الوجه وان كان الا قرب من حيث العموم انه يشمل الكل لكن الذي
يرجح الاول انه متى لم يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لان الكسب يدخل فيه الحلال والحرام
فلا بد من تقييده وأولى ما يقيده ما تقدم ذكره قال القاضي ذات الآية على ان كتابتهم ليست خلقا لله
تعالى لانهم لو كانت خلقا لله تعالى لكانت اضافتها اليه تعالى بقولهم هو من عند الله حقيقة لانه تعالى
اذا خلقه افهم فذهب ان العبد مكتسب الا ان اكتسب ذلك الفعل الى الخالق أقرى من انتسابه الى المكتسب
فكان اسناد ذلك الكتابة الى الله تعالى أولى من اسنادها الى العبد فكان يجب أن يستحقوا الحد على قولهم
فيها انهم من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان ذلك الله تسمية ليست مخلوقة لله تعالى والجواب ان الداعية
الوجهية لها من خلق الله تعالى باللائل المذكورة فهي أيضا تكون كذلك والله أعلم قوله تعالى

(وقالوا ان تمسنا النار الاياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهدهم أم تقولون على الله
ما لا تعملون) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم وهو جزههم بأن الله تعالى
لا يعدبهم الا أياما قليلة وهذا الجزم لا سبيل اليه بالعدل البتة أما على قولنا فلان الله يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد لا اعتراض لاحد عليه في فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بال دليل السعي وأما على قول المعتزلة فلان
العقل يدل عندهم على ان المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتج في تقدير
العقاب مدة ثم في زواله بعدها الى سمعين ذلك فثبت ان على المذهبين لا سبيل الى معرفة ذلك الا بال دليل
السعي وحيث لم توجد الدلالة السعيية لم يحزم بذلك وهو نامسثلان (المسئلة الاولى) ذكروا
في تفسير الايام المعدودة وجهين (الاول) ان لفظ الايام لا تضاف الا الى العشرة فسادونهم ولا تضاف
الى ما فوقها فيقال أيام خمسة وأيام عشرة ولا يقال أيام أحد عشر الا ان هذا يثبت على بقوله تعالى كتب
عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياما معدودات وهي أيام الشهر كله وهي أزيد من
العشرة ثم قال القاضي اذا ثبت ان الايام محمولة على العشرة فسادونهم فالاشبه أن يقال انه الاقل أو الاكثر
لان من يقول ثلاثة يقول اجماله على أقل الحقيقة فله وجه ومن يقول عشرة يقول اجماله على الاكثر وله وجه
فأما حله على الواسطة أعني على ما هو أقل من العشرة وأزيد من الثلاثة فلا وجه له لانه ليس عدد أولى من
عدد الله هم الا اذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب القول بها وجماعة من المفسرين قد ردوا
بسبعة أيام قال مجاهد ان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة آلاف سنة فالتعالى يعدبهم مكان كل ألف سنة
يوما فكانوا يقولون ان الله تعالى يعدبنا سبعة أيام وسكني الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا العجل سبعة
أيام فكانوا يقولون ان الله تعالى يعدبنا سبعة أيام وهذا الوجهان ضعيفان (أما الاول) فلانه ليس بين
كون الدنيا سبعة آلاف سنة وبين كون الدنيا سبعة أيام مناسبة وملازمة البتة (وأما الثاني) فلانه لا يلزم
من كون المعصية مقدرة بسبعة أيام أن يكون عذابها كذلك أما على قولنا فلانه يحسن من الله كل شيء
بحكم المالكية وأما عند المعتزلة فلان المعاصي يستحق على عصيانها العقاب الدائم ما لم توجد التوبة أو العفو

فان قيل أليس انه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب أن لا يزيد العقاب على المعصية قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن الحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جدا (الوجه الثاني) يروى عن ابن عباس انه فسر هذه الايام بالاربعين وهو عدد الايام التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه أيضا كالكلام على السبعة (الوجه الثالث) قيل في معنى معدودة قليلة كقوله تعالى وشروه بغن بجحش دراهم معدودة والله أعلم (المسئلة الثانية) ذهبت الحنفية الى ان أقل الحبيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة أيام اقرا تلك فذة الحبيض ما يسمى أياما وقل عدد يسمى أياما ثلاثة وأكثره عشرة على ما ينباه فوجب أن يكون أقل الحبيض ثلاثة وأكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم (المسئلة الثالثة) ذكرهنا وقالوا ان تمسنا النار الايام معدودة وفي آل عمران الايام معدودات ولقائل أن يقول لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين موصوف واحد وهو أياما والجواب ان الاسم ان كان مذكرا فالاصل في صفة جمعه التاء يقال كوز وكوزون مكيون مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا كان الاصل في صفة جمعه الالف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخاوية وخوابي مكسورات الا انه قد يوجد الجمع بالالف والتاء فيما واحد مذكرا في بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات وجل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى في أيام معدودات وفي أيام معلومات فانه تعالى تكلم في سورة البقرة بما هو الاصل وهو قوله في أيام معدودة وفي آل عمران بما هو كالرفع أما قوله تعالى قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ففقيه مسائل (المسئلة الاولى) العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر وانما يسمى خبره سبحانه عهدا لان خبره سبحانه أو كد من العهود المؤكدة من باب القسم والندب فالعهد من الله لا يكون الا بهذا الوجه (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف لن يخلف الله متعلق بخذوف وتقديره ان اتخذتم عنده عهدا فلن يخلف الله عهده (المسئلة الثالثة) قوله تعالى اتخذتم ليس باستهزام بل هو انكار لانه لا يجوز أن يجعل تعالى حجة رسوله في ابطال قولهم أن يستتبعهم بهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي انه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمي وجب أن لا يجوز الجزم بهذا التقدير (المسئلة الرابعة) قوله تعالى فلن يخلف الله عهده يدل على انه سبحانه منزوع عن الكذب في وعده ووعده قال أصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله محال وقالت المعتزلة لانه سبحانه عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه والكذب قبيح لانه كذب والعالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه يستحيل أن يفعله فدل على ان الكذب منه محال فلهذا قال فلن يخلف الله عهده فان قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه فلما خص الوعد بان لا يخلفه علمنا أن الخلف في الوعد جائز ثم العقل يطابق ذلك لان الخلف في الوعد اؤم وفي الوعد ذكر قلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع أنواع الكذب (المسئلة الخامسة) قال الجبائي دلت الآية على انه تعالى لم يكن وعده موسى ولا سائر الانبياء بعده على انه تعالى يخرج أهل المعاصي والكبائر من النار بعد التعذيب لانه لو وعدهم بذلك لما جاز أن ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت أنه تعالى ما داهم على ذلك وثبت انه تعالى داهم على وعده العصاة اذا كان بذلك زجرهم عن الذنوب فقد وجب أن يكون عذابهم دائما على ما هو قول الوعيد به واذا ثبت ذلك في سائر الامم وجب ثبوته في هذه الامة لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف في الامم اذا كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف واعلم أن هذا الوجه في نهاية التعسف فنقول لان سلم أنه تعالى ما وعده موسى انه يخرج أهل الكبائر من النار قوله لو وعدهم بذلك لما أنكر على اليهود قولهم قلنا لم قلت انه تعالى لو وعده موسى ذلك لما أنكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ثم فانين شرعا أن ذلك غير لازم من وجوه (أحدها) لعل الله تعالى انما أنكر عليهم لانهم قالوا أيام العذاب فان قولهم لن تمسنا النار الايام معدودة يدل على أيام قليلة جدا فانه تعالى أنكر عليهم جزمهم بهذه القلة

لانه تعالى أنكر عليهم انقطاع العذاب (وثانيها) أن المرجئة يقطعون في الجملة بالعفو فأما في حق
 الشخص المعين فلا سبيل الى القطع فلما حكموا في حق أنفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لاجرم أنكر الله
 عليهم ذلك (وثالثها) أنهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا يقطع سلمنا أنه تعالى ما وعد موسى
 عليه السلام أنه يخرج أهل الكباثر من النار فلم قلت أنه لا يخرجهم من النار بيانه أنه فرق بين أن يقال أنه
 تعالى ما وعد آخر أجهم من النار وبين أن يقال أنه أخبره أنه لا يخرجهم من النار والاول لامضرة فيه فانه
 تعالى وبما لم يقل ذلك لموسى الا أنه سيفعله يوم القيامة وانما رد على اليهود وذلك لانهم جزموا به من غير
 دليل فكان يلزمهم أن يوقفوا فيه وان لا يقطعوا لا بالنفي ولا بالاثبات سلمنا أنه تعالى لا يخرج عصاة قوم
 موسى من النار فلم قلت أنه لا يخرج عصاة هذه الامة من النار وأما قول الجبائي لأن حكمه تعالى
 في الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف في الامم فهو يحكم محض فان العقاب حق الله تعالى فله أن يتفضل
 على البعض بالاستقاط وان لا يتفضل بذلك على الباقين ثبت أن هذا الاستدلال ضعيف أما قوله تعالى
 أم تقولون على الله ما لا تعلمون فهو بيان لتمام الحجة المذكورة فانه اذا كان لا طريق الى التقدير المذكور الا
 السمع وثبت أنه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولاً على الله تعالى بما لا يكون معلوماً لا بحالة وهذه
 الآية تدل على فواته (أحدها) أنه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قاوه لاعتدال دليل علمنا أن القول
 بغير دليل باطل (وثانيها) ان كل ما جاز وجوده وعدمه عتسلا لم يجز المصير الى الاثبات أو الى النفي الا
 بدليل سمعي (وثالثها) أن منكري القياس وخبر الواحد يتسكون بهذه الآية قالوا لا القياس وخبر
 الواحد لا يفيد العلم فوجب أن لا يكون التسليم به جائز لقوله تعالى أم تقولون على الله ما لا تعلمون ذكر
 ذلك في معرض الانكار (والجواب) أنه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند الى
 القياس أو الى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوماً فكان القول به قولاً بالمعلوم لا بغير المعلوم وقوله تعالى
 (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) قال صاحب الكشف بلى
 اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله تعالى ان تمسنا النار أى بلى تمسكم أبداً بليسيل قوله هم فيها خالدون
 أما السيئة فانها تتناول جميع المعاصي قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلهما من يعمل سوءاً يجز به ولما كان
 من الجبائر أن يظن أن كل سيئة صغرت أو كبرت فحاصلها سواء في أن فاعلها يخالد في النار لاجرم بين تعالى أن
 الذي يستحق به الخلود أن يكون سيئة عظيمة به ومعلوم أن لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم آخر
 كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك ههنا متمتع فتحمله على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجهين
 (أحدهما) أن المحيط يستتر المحيط به والكبيرة لكونها محبوبة لثواب الطاعات كالسائر لتلك الطاعات
 فكبات المشابهة حاصلة من هذه الجهة (والثاني) أن الكبيرة اذا جعلت ثواب الطاعات فكأنها استوت
 على تلك الطاعات وأحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكأنه
 تعالى قال بلى من كسب كبيرة وأحاطت كبيرة بطاعته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فان قيل هذه
 الآية وردت في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي استمدت
 المعتزلة به في اثبات الوعيد لأصحاب الكبائر واعلم أن هذه المسألة من معظمات المسائل ولذا كررها ههنا
 فنقول اختلف أهل القبلة في وعيد أصحاب الكبائر فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان منهم من أثبت
 الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من أثبت وعيداً منقطعاً وهو قول بشر المريسي
 والشافعي ومن الناس من قطع بأنه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر والقول
 الثابت انما قطع بأنه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي ولكننا نتوقف في حق كل أحد
 على التعيين أنه هل يعفو عنه أم لا ونقطع بأنه تعالى اذا عذب أحد منهم مدة فانه لا يعذبه أبداً بل يقطع
 عذابه وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الإمامية فيستقل هذا البحث على
 مسألتين (أحدهما) في القطع بالوعيد والاخرى في أنه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام أم لا

(المسئلة الاولى) في الوعيد ولان ذلك لا تل المعترلة أو لا تل المراجعة الخالصه ثم دلائل أصحابنا ردهم
الله أما المعترلة فانهم عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على وجهين بعضها وردت
بصيغة من في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع أما النوع الأول فأيات (احداها) قوله تعالى
في آية المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وقد علمنا
أن من ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمه فهو
متعد حدود الله فيجب أن يكون من أهل العقاب وذلك لأن كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم على
ما ثبت في أصول الفقه فحق حمل الخصم هذه الآية على الكافرين والمؤمنين كان ذلك على خلاف الدليل
ثم الذي يطل قوله وجهان (أحدهما) أنه تعالى بين حدوده في المواريث ثم وعد من يطيعه في تلك
الحدود ونوعه من يعصيه فيها ومن عصى بالايان والتصديق به تعالى فهو أقرب الى الطاعة فيها عن يكون
منكر الربوبية ومكذباً لرسوله وسراعه فترغيبه في الطاعة فيها أخص عن هو أقرب الى الطاعة فيها وهو المؤمن
ومتى كان المؤمن مراداً بأول الآية فذلك بانها (الثاني) أنه قال تلك حدود الله ولا شيء
في أن المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالمعصية فيها الوعيد فاقضى سياق الآية أن
الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الحدود فقط دون أن يضم الى ذلك تعدى حدوداً أخرى وهذا كان المؤمن
من جورابهذا الوعيد في تعدى هذه الحدود فقط ولولم يكن مراد بهذا الوعيد لما كان من جورابه
واذا ثبت أن المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من يخصها بالكافر فان قيل ان قوله تعالى ويتعد حدوده
جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبدي فإنه يكون ذلك شاملاً لجميع عبيده
واذا ثبت ذلك اختصت هذه الآية بين تعدى جميع حدود الله وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن قلنا
الامر وان كان كذا كرتم نظرا الى اللفظ لكنه وجدت قرأتين تدل على انه ليس المراد ههنا تعدى جميع
الحدود (احداها) أنه تعالى قدم على قوله ويتعد حدوده قوله تعالى تلك حدود الله فانصرف قوله
ويتعد حدوده الى تلك الحدود (وثانيها) أن الامة متفقون على ان المؤمن من جوربه هذه الآية عن
المعاصي ولو صح ما ذكرتم لكان المؤمن غير من جوربها (وثالثها) ان الوجود للآية على تعدى جميع
الحدود لم يكن له عيدها فائدة لأن أحداً من المكافين لا يتعدى جميع حدود الله لأن في الحدود ما لا يمكن
الجمع بينها في التعدى لتضادها فإنه لا يمكن أحداً من أن يعتد في حالة واحدة مذهب الثنوية والنصرانية
وايس يوجد في المكافين من يعص الله بجميع المعاصي (ورابعها) قوله تعالى في قاتل المؤمن عدا ومن يقتل
مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها دلت الآية على أن ذلك جزاؤه فوجب أن يحصل له هذا الجزاء لقوله
تعالى من يعمل سواء به ربه (وخامسها) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا اللقيم الذين كفروا الى قوله ومن يولهم
يومئذ دبره لا متحرراً فالقتال أو تمييز الى شدة فقد باه بغضب من الله وما واه جهنم وبئس المصير (وسادسها) قوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره (وسابعها) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الى قوله تعالى ومن يفعل ذلك عدوا وظلماً فوفى نصليه ناراً (وثامنها) قوله
تعالى انه من يات ربه هجر ما فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيي ومن يأت به مؤمناً قد عمل الصالحات فاولئك هم
الدرجات العلى فبين تعالى أن الكفار والفاسق من أهل العقاب الدائم كما ان المؤمن من أهل الثواب
(وتاسعها) قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلماً وهذا يوجب أن يكون الظالم من أهل الصلاة داخل تحت
هذا الوعيد (وعاشرها) قوله تعالى بعد تعداد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق أثاماً ما يضاعف له العذاب يوم
القيامة ويخلف فيه مهاتين أن الفاسق كالكافر في أنه من أهل الخلود الا من تاب من الفاسق أو آمن
من الكفار (والحادى عشر) قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون
ومن جاء بالسيسة الآية وهذا يدل على ان المعاصي كلها متوعدة عليها كما ان الطاعات كلها موعودة عليها
(والثاني عشر) قوله تعالى فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى (والثالث عشر) قوله

تعالى ومن بهن الله ورسوله فان له نارجهم الآتية ولم يفصل بين الكافر والفاسق (والرابع عشر) قوله
تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته الآية فحكي في أول الآية قول المرجئة عن اليهود فقال
وقالوا لن نؤمن بالنار الا اياما معدودة ثم ان الله كذبهم فيه ثم قال بلى من كسب سيئة وأحاطت به
خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فهذه هي الآيات التي تمسكوا بها في المسئلة لاشتمالها على
صيغة من في معرض الشرط واستدلوا على أن هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه (أحدها) انه لو لم تكن
موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة للخصوص أو مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة
للعوم أما انه لا يجوز أن تكون موضوعة للخصوص فلا نه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم أن يعطى الجزء
لكل من أتى بالشرط لان على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزء مرتباً على ذلك الشرط لكنهم أجابوا على انه اذا
قال من دخل دارى أكرمه أنه يحسن أن يكرم كل من دخل داره فعلمنا أن هذه اللفظة ليست للخصوص
وأما انه لا يجوز أن تكون موضوعة للاشتراك أما أولاً فلان الاشتراك خلاف الاصل وأما ثانياً فلانه
لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتب الجزاء على الشرط الابدع الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل
انه اذا قال من دخل دارى أكرمه فيقال له أردت الرجال أو النساء فاذا قال أردت الرجال يقال له أردت
العرب أو العجم فاذا قال أردت العرب يقال له أردت ربيعة أو مضر وهلم جرا الى أن يأتي على جميع
التقسيمات الممكنة وما علمنا بالضرورة من عادة أهل اللسان قبح ذلك علماً ان القول بالاشتراك باطل
(وثانيها) انه اذا قال من دخل دارى أكرمه حسن استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع في أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يكون بحيث
يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما أن يعتبر مع الصفة الوجوب أو لا يعتبر والا قول باطل (أما أولاً) فلانه يلزم
أن لا يبيح بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاء في فقهاء الأزيد اوبين الاستثناء من الجمع المعترف كقوله
جاء في الفقهاء الأزيد افرق الصفة دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة (وأما ثانياً)
فلان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته فوجب أن يكون هذا قاعدة الاستثناء
في جميع المواضع لان أحد من أهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخل على العدد وبين الداخل على غيره
من الالفاظ ثبت بما ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على ان صيغة
من في معرض الشرط للعموم (وثالثها) انه تعالى لما أنزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
الآتية قال ابن الزهري لا خصه من محمد انهم قالوا يا محمد أليس قد عبادت الملائكة أليس قد عبد عيسى بن مريم
فتمسك بعموم اللفظ والذي عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليه ذلك فدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم
(النوع الثاني) من دلائل المعترلة التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالالف واللام وهي في آيات
(أحدها) قوله تعالى وان العجائز لن يجهنم واعلم ان القاضي والجاني وأبا الحسن يقولون ان هذه الصيغة
تفيد العموم وأبوهاشم يقول انها لا تفيد العموم فتقول الذي يدل على انها للعموم وجوه (أحدها) ان
الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الاثم من قرئ
والانصار سلموا تلك العجة ولو لم يدل الجمع المعرف باللام الجنس على الاستغراق لما سمحت تلك الدلالة لان قولنا
بعض الاثم من قرئ لا ينافي وجود امام من قوم آخرين أما كون كل الاثم من قرئ ينافي كون بعض
الاثم من غيرهم وروى أن عمر رضي الله عنه قال لا يبي بكر لما هم يقتال ما نبي الزكاة أليس قال النبي صلى الله
عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج على أبي بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر ولا
أحد من الصحابة ان اللفظ لا يفيد بل عدل الى الاستثناء فقال انه عليه الصلاة والسلام قال لا يجتمعان وان
الزكاة من حقها (وثانيها) ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضيه الاستغراق فوجب أن يفيد الاستغراق اما انه يؤكد
فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وأما انه بعد التأكيذ يقتضيه الاستغراق فبالاجماع وأما انه متى
كان كذلك وجب كون المؤكد في أصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسموعة بالتأكيذ اجماعاً والتأكيذ

دو تقوية الحكم الذي كان ناشئاً في الأصل فلو لم يكن الاستغراق حاصل في الأصل وانما حصل به هذه الالفاظ
 ابتداء لم يكن تأثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الأصلي بل في اعطاء حكم جديد وكانت مبينة للعامل
 لا مؤكدة وحيث اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان حاصل في الأصل (وثالثها)
 ان الالف واللام اذا دخل في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه الى ما به تحصل
 المعرفة وانما تحصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه الى الكل لانه معلوم للخطاب واما صرفه الى مادون الكل
 فانه لا يفيد المعرفة لانه ليس بعض الجوع أولى من بعض فكان يبقى مجهولاً فان قلت اذا افاذ جمعا مخصوصا
 من ذلك الجنس فقد افاذ تعريف ذلك الجنس قلت هذه القائدة كانت حاصلة بدون الالف واللام لانه لو قال
 رأيت رجالا فاذا تعريف ذلك الجنس وتميزه عن غيره فدل على ان للالف واللام فائدة زائدة وما هي الا
 الاستغراق (ورابعها) أنه يصح استثناء أى واحد كان منه وذلك يفيد العموم (وخامسها) الجمع
 المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان
 يقال رأيت رجالا من الرجال ولا يقال رأيت الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه أكثر من
 المنتزع اذا ثبت هذا فنقول ان المفهوم من الجمع المعرف اما الكل أو مادونه والثاني باطل لانه ما من عدد
 دون الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد علمت ان المنتزع منه أكثر فوجب أن يكون الجمع المعرف
 مفيد للكل والله أعلم أما على طريقة أبي هاشم وهي ان الجمع المعرف لا يفيد العموم فيمكن التسليم بالآية
 من وجهين آخرين (الاول) أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله وان الفجار لاني جحيم يقتضي
 أن الفجور هي العلة واذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علمه وهو المطلوب وفي هذا الباب طريقة ثالثة
 يذكرها الخويون وهي ان اللام في قوله وان الفجار ليست لام تعريف بل هي بمعنى الذي وبذل عليه
 وجهان (أحدهما) انها تجاب بالقاء كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وما كان قول الذي
 يلاقى فله درهم (الثاني) أنه يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى ان المصدقين
 والمصدقات واقضوا الله قرضاً حسناً فلو لان قوله ان المصدقين بمعنى ان الذين اصدقوا الماصح أن يعطف
 عليه قوله واقضوا الله واذا ثبت ذلك كان قوله وان الفجار لاني جحيم معناه ان الذين فجروا فافهم في الجحيم وذلك
 يفيد العموم (الآية الثانية) في هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين
 الى جهنم ورد اولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالالف واللام (وثالثها) قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثثا
 (ورابعها) قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولا يكن يؤخرهم بين انه
 يؤخر عتابهم الى يوم آخر وذلك انما يصدق أن لو حصل عقابهم في ذلك اليوم (النوع الثالث) من العمومات
 صيغ الجوع المقرونة بحرف الذي (فاحدها) قوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكلوا على الناس
 يستوفون (وثانيها) قوله تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم نارا (وثالثها)
 قوله تعالى ان الذين تتوفاهم الملائكة تظألهم أنفسهم فين ما ينسحق على ترك الهجرة وترك النصرة وان كان
 معترفا بالله ورسوله (ورابعها) قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة
 ولم يفضل في الوعيدين الكافرو وغيره (وخامسها) قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
 ولا ينفقونها في سبيل الله (سادسها) قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولولم يكن
 الفاسق من أهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به الى التوبة حاجة (وسابعها)
 قوله تعالى انما ساء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا فين ما على
 الفاسق من العذاب في الدنيا والآخرة (وثامننا) قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا
 قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة (النوع الرابع) من العمومات قوله تعالى سيطر قرون ما يجلبه
 يوم القيامة نوء على منع الزكاة (النوع الخامس) من العمومات لفظة كل وهو قوله تعالى ولوان لكل
 نفس ظلت ما في الارض لا قدرت به فين ما يستحق الظالم على ظلمه (النوع السادس) ما يدل على انه سبحانه

لا بد وأن يفعل ما توعدهم به وهو قوله تعالى قال لا تتخضعوا لي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يدل القول
لدى وما أنابظلام للعبيد بين أنه لا يدل قوله في الوعيد والاستئذلال بالآية من وجهين (أحدهما) أنه
تعالى جعل العلة في إزاحة العذر تقديم الوعيد أي بعد تقديم الوعيد لم يبق لاحد علة ولا مخلص من عذابه
(والثاني) قوله تعالى ما يدل القول لدى وهذا صريح في أنه تعالى لا بد وأن يفعل ما دل اللفظ عليه فهذا
بمجموع ما تمسكوا به من عمومات القرآن أما عمومات الاخبار فكثيرة (فالتنوع الاول) المذكور بصيغة من
(أحدها) ما روى وقاص بن ربيعة عن المسور بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أكل
بأخيه أكلة أطعمه الله من نار جهنم ومن أخذ بأخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء
وسعة أقامه الله يوم القيامة مقام رياء وسعة وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى أقامه الله أي جازاه على
ذلك (وثانيها) قال عليه السلام من كان ذا السانين وذا وجهين كان في النار ذا السانين وذا وجهين
ولم يفصل بين المنافق وبين غيره في هذا الباب (وثالثها) عن سعيد بن زيد قال قال عليه السلام من ظلم
قيد شبر من أرض طوقه يوم القيامة من سبع أرضين (ورابعها) عن انس قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم المؤمن من آمنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هاجر سوء والذي
نفسه بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على أنه
غير مؤمن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من التفرقة بين المذلتين (وخامسها) عن نوبان عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم من جاء يوم القيامة بريئاً من ثلاثة دخل الجنة الكبير والغول والدين وهذا يدل على أن صاحب
هذه الثلاثة لا يدخل الجنة والالم يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين من مات عاصياً ما نعاله ويرد التوبة
ولم يبق عنه (وسادسها) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقاً
يطلب به علم سهل الله له طريقاً يقاتل به الجنة ومن ابتأ به عمل لم يسرع به نسبه وهذا نص في أن الثواب
لا يكون إلا بالطاعة والخلاص من النار لا يكون إلا بالعمل (وسابعها) عن ابن عمر رضي الله عنهما
قال قال صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا لم يتب منها لم يشربها
في الآخرة وهو صريح في وعيد الفاسق وأنه من أهل النار لأنه إذا لم يشربها لم يدخل الجنة لأن فيها
ما تشبهه النفس وتلد الأعين (وثامنها) عن أم سلمة قالت قال عليه السلام انما أنا بشر مثلكم ولعلكم
تختصمون الي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فخذت له بحق أخيه فانما قطعت له قطعة من النار
(وتاسعها) عن ثابت بن الضحاك قال قال عليه السلام من حلف بجملة سوى الاسلام كاذباً متعمداً
فهو كاذب ومن قتل نفسه بشيء يعذب به في نار جهنم (وعاشرها) عن عبد الله بن عمر قال قال عليه السلام
في الصلاة من حافظ عليها كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نوراً
ولا برهاناً ولا نجاة ولا ثواب وكان يوم القيامة مع قارون وهامان وفرعون وأبي بن خلف وهذا نص
في أن ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الابد (الحادي عشر) عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال قال عليه السلام من ألقى الله مد من خرقه كعابد وثمن ولما ثبت أنه لا يكفر علمنا أن المراد منه احباط
العمل (الثاني عشر) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام من قتل نفسه بجملة جديدة فحديثة في يده يجأ بها
بطنه يهوى في نار جهنم خالد محمداً فيها أبداً ومن ثردى من جنبل متعمداً فقتل نفسه فهو مترد في نار جهنم
خالد محمداً فيها أبداً (الثالث عشر) عن أبي ذر قال قال عليه السلام ثلاثة لا يكاهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة
ولا يزكهم ولهم عذاب أليم قلت يا رسول الله من هم خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمفتق سلعتهم
بالخلف كاذباً يعني بالمسبل المتكبر الذي يسبل إزاره ومعلوم أن من لم يكلمه الله ولم يرجه وله عذاب أليم
فهو من أهل النار ووروده في الفاسق نص في الباب (الرابع عشر) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام
من تعلم علماً مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضاً من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ومن
لم يجد عرف الجنة فلا شك أنه في النار لأن المكاف لا بد وأن يكون في الجنة أو في النار (الخامس عشر)

عن أبي هريرة قال قال عليه السلام من كتم على ألبم بلجام من نار يوم القيامة (السادس عشر) عن ابن مسعود قال قال عليه السلام من حلف على بين كاذبا لقطع بها مال أخيه ألقى الله وهو عليه غضبان وذلك لأن الله تعالى يقول أن الذين يشتركون به عهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا إلى آخر الآية وهذا نص في الوعيد ونص في أن الآية الواردة في النفاق كورودها في الكفار (السابع عشر) عن أبي امامة قال قال عليه السلام من حلف على بين فاجرة لقطع بها مال امرئ مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار قيل يا رسول الله وإن كان شيئا يسيرا قال وإن كان قضيبا من أراك (الثامن عشر) عن سعيد بن جبيرة قال كنت عند ابن عباس فأنا رجلا وقال لي رجل معيشي من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من صور صورة فإن الله يعذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافع ومن استسقى إلى حديث قوم يفرون منه صب في أذنيه الا تلك ومن يرى عينيه في المنام ما لم يره كأن يعقدين شعيرتين (التاسع عشر) عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يستريحه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة (العشرون) عن ابن عمر في منظرته مع عثمان حين أراد أن يوليه القضاء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان قاضيا يقضى بالجهل كان من أهل النار ومن كان قاضيا يقضى بالحق كان من أهل النار (الحادي والعشرون) قال عليه السلام من ادعى إمامي الاسلام وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام (الثاني والعشرون) عن الحسن بن علي بن بكير قال قال عليه السلام من قتل نفسه ما هذا لم يرح راحة الجنة وإذا كان في قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم (الثالث والعشرون) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة وإذا لم يلبسه في الآخرة وجب أن لا يكون من أهل الجنة لقوله تعالى وفيها ما تشبه الانفس (النوع الثاني) من العمومات الاخبارية الواردة لا بصيغة من وهي كثيرة جدا (الأول) عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال عليه السلام لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منافق على الله بعهده ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من أهل النار بالاجماع (الثاني) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال عليه السلام ثلاثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد نصح سيده وأحسن عبادة ربه وعفيف متهفف وثلاثة يدخلون النار أمرهم سلب وذو ثروة من مال لا يؤدي حق الله وفقير غفور (الثالث) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام إن الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من القطيعة قال نعم الا ترضين أن أصل من وصلك واقطع من قطعك قالت بلى قال فهو ذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقروا أن شتمتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم وهذا نص في وعيد فاطح الرحم وتفسير الآية وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال قال الله تعالى أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها انما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي حديث أبي بكير أنه قال عليه السلام قال ما من ذنب احذر أن يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخره في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم (الرابع) عن معاذ بن جبل قال قال عليه السلام لبعض الحاضرين ما حق الله على العباد قالوا الله ورسوله أعلم قال ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فسدوا ذلك قالوا الله ورسوله أعلم قال أن يعقلهم ولا يعذبهم ومعلوم أن المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيأزم أن لا يعقلهم اذا لم يعبدوه (الخامس) عن أبي بكير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قاتل المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار فقال يا رسول الله هذا القاتل غايبال المقتول قال انه كان حريصا على قتل صاحبه رواه مسلم (السادس) عن أم سلمة قالت قال عليه السلام الذي يشرب في آية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم (السابع) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام والذي نفسي بيده لا يفيض أهل البيت رجل الا دخله النار واذا استحقوا النار بغيرهم فلان يستحقوها بقتلهم أولى (الثامن) في حديث

أبي هريرة أن أخرجننا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام خيبر إلى أن كنا بوادي القرى فبينما يحفظ
 رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه سهم وقتله فقال الناس هنيئاً له الجنة قال رسول الله صلى الله
 عليه وسلم كلا والذي نفسي بيده أن السهم له التي أخذها يوم حنين من الغنائم لم يصيبها المقام لتشتعل عليه
 ناراً فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشراً أوبشراً كين إلى رسول الله فقال عليه السلام شر الزمن
 ناراً وشر أهله من النار (التاسع) عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال قال
 عليه السلام ثلاثة لا يدخلون الجنة مدم من الخمر وقاطع الرحم ومصدق السكر (العاشر) عن أبي هريرة
 قال عليه السلام ما من عبد له مال لا يؤدي زكاة له إلا جمع الله له يوم القيامة عليه صفائح من نار جهنم
 يكرى بها جهنمه وظهره حتى يقضى الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون هذا
 مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القرآن والأخبار بأجاب أصحابنا عن ما من وجوه (أولها) أننا لنسلم أن
 صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم أن صيغة الجمع إذا كانت معرفة باللام للعموم
 والذي يدل عليه أمور (الأول) أنه يصح ادخال لفظ الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل
 من دخل دارى أكرمه وبعض من دخل دارى أكرمه ويقال أيضاً كل الناس كذا وبعض
 الناس كذا ولو كانت لفظية من للشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريراً وادخال
 لفظ البعض عليه نقضاً وكذلك في لفظ الجمع المعروف ثبت أن هذه الصيغة لا تفيد العموم (الثاني)
 وهو أن هذه الصيغة جاءت في كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق وأجرى البعض فان أكثر
 عمومات القرآن مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الأصل ولا بد من جعله حقيقة في القدر المشتراك بين
 العموم والخصوص وذلك هو أن يحمل على إفادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد الاستغراق أو لا يفيد (الثالث)
 وهو أن هذه الصيغة لو أفادت العموم إفادة قطعية لاستحال ادخال لفظ التأكيدها إلا أن تخصيص
 الحاصل محال بحيث حسن ادخال هذه الالفاظ عليها علمنا أنها لا تفيد معنى العموم لا محالة سلمنا أنها تفيد
 معنى العموم وإنما كان إفادة قطعية أو ظنية الأول ممنوع وباطل قطعاً لأن من المعلوم بالضرورة أن الناس
 كثير ما يعبرون عن الأكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى وأوتيت من كل شيء فإذا
 كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم إفادة ظنية وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية لم يجز التسليم
 فيها بهذه العمومات سلمنا أنها تفيد معنى العموم إفادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط أن لا يوجد شيء من
 الخصصات فإنه لا نزاع في جواز طرق التخصيص إلى العام فلم قلتم أنه لا يوجد شيء من الخصصات أقصى ما في
 الباب أن يقال بمشأنه لم نجد شيئاً من الخصصات لكنك تعلم أن عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود وإذا
 كانت إفادة هذه الالفاظ معنى الاستغراق متوقفة على نفي الخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة
 موقوفة على شرط غير معلوم فوجب أن لا تحصل الدلالة وعمابؤ كد هذا المقام قوله تعالى أن الذين كفروا
 سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون حكمهم على كل الذين كفروا أنهم لا يؤمنون ثم أنا شاهدنا قوما منهم
 قد آمن فعلنا أنه لا بد من أحد الأمرين إما لأن هذه الصيغة ليست موضوعاً للشمول أو لأنهم وإن كانت
 موضوعاً لهذا المعنى إلا أنه قد وجدت قرينة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لاجلها أن
 مراد الله تعالى من هذا العموم هو انحصار وأما ما كان هناك فلم لا يجوز مثله هنا سلمنا أنه لا بد من بيان
 التخصيص لكن آيات العفو ومخصصة لها والرجحان معنا لأن آيات العفو بالنسبة إلى آيات الوعيد خاصة بالنسبة إلى
 العام والخاص مقدم على العام لا محالة سلمنا أنه لا يوجد التخصيص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات
 الوعد ولا بد من الترجيح وهو معناه من وجوه (الأول) أن الوفاء بالوعد أدخل في الكرم من الوفاء بالوعد
 (الثاني) أنه قد اشتهر في الأخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه وغالبية عليه فكان ترجيح عمومات الوعد
 أولى (الثالث) وهو أن الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد أدنى بالتخصيص من حق
 الله تعالى سلمنا أنه لا يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العموم

فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما رأينا أن كثيرا من الالفاظ العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة فقط علمنا أن افادتها للعموم لا يكون قويا والله أعلم أما الذين قطعوا بنقي العقاب عن أهل الكبائر فقد احتجوا بوجوه (الاول) قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله تعالى انا قد أوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى دلت هذه الآية على ان ماهية الخزي والسوء والعذاب مختصة بالكافرين فوجب أن لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين (الثاني) قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب (الثالث) قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفسد الحال كقولك رأيت الملك على أكله أى رأيت حال اشتغاله بالأكلة فكل نكذاهمنا وجب أن يغفروا لهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم فعلمنا أنه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الآية أن يغفر الله لكافة قوله تعالى ان الشرك اظلم من الظلم الا انه ترك العمل به ههنا فبقى معه ولا به في الباقي والفرق ان الله عز وجل لا يظلم احد من المصيبة (الرابع) قوله تعالى فأنذرتكم نارا تنظي لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وكل نارا فانها مطلوبة لاحالة فكأنه تعالى قال ان النار لا يصلاها الا الاشقي الذي هو المكذب المتولى (الخامس) قوله تعالى كلما التي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان أنتم الا في ضلال كبير دلت الآية على ان جميع أهل النار مكذب لا يقال هذه الآية خاصة في الكفار ألا ترى أنه يقول قبله وللذين كفروا بهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا اتوا فيها سمعوا لها شهيقا وهي تفور تكاد تميز من الغيظ وهذا يدل على انها مخصوصة في بعض الكفار وهم الذين قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وليس هذا من قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه الآية على الكفار لا تمنع من عموم ما بعدها أما قوله ان هذا ليس من قول الكفار قلنا لانسلم فان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شيء على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله من شيء (السادس) قوله تعالى وهل يجازى الا الكفور وهو هذا بناء المبالغة فوجب أن يختص بالكافر الا صلى (السابع) أنه تعالى بعدما أخبر أن الناس صنفان بيض الوجوه وسودهم قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فذكر انهم الكفار (الثامن) أنه تعالى بعدما جعل الناس ثلاثة أصناف السابقون وأصحاب الجنة وأصحاب المشأمة بين أن السابقين وأصحاب الجنة في الجنة وان أصحاب المشأمة في النار ثم بين انهم كفار بقوله وكانوا يقولون أننا آمننا وكنا من آبائنا أعظاما أننا لمبعوثون (التاسع) ان صاحب الكبيرة لا يخزي وكل من ادخل النار فانه يخزي فاذا صاحب الكبيرة لا يدخل النار وانما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزي لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزي وانما قلنا انه مؤمن لما سبق بيانه في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا ان المؤمن لا يخزي لوجوه (أحدها) قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه (وثانيها) قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين (وثالثها) قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم الى ان يحكى عنهم انهم قالوا ولا تتخزنا يوم القيامة ثم انه تعالى قال فاستجاب لهم ربهم وعلوهم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض يدخل فيه العاصي والزاني وشارب الخمر فلما حكى الله عنهم انهم قالوا ولا تتخزنا يوم القيامة ثم بين أنه تعالى استجاب لهم في ذلك ثبت أنه تعالى لا يخزيهم فثبت بما ذكرنا أنه تعالى لا يخزي عصاة أهل القبلة وانما قلنا ان كل من ادخل النار فقد اخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت بحججهم هاتين المتقدمتين أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار (العاشر) العمومات الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله والذين يؤمنون بما نزل اليك وما نزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون فحكم بالصلاح

على كل من آمن وقال ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والعاشقين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقوله وعمل صالحا انكثرة في الاثبات فيكفي فيه الاثبات بعمل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة وانما كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من أرادها فليطالع تلك الرسالة (والجواب) عن هذه الوجوه انها معارضة بعمومات الوعيد والكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات يحى في موضعه ان شاء الله تعالى أما أصحابنا الذين قلنا وبالغفوة في حق البعض وبقوة في البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات (الحجة الاولى) الآيات الدالة على كون الله تعالى عفوا غفورا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون وقوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير وقوله ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله أو يوبقهن بما كسبن أو يعفو عن كثير وأيضا اجعت الامة على ان الله يعفو عن عباده واجمعوا على أن من جملة أسمائه العفو فقول العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه أو عن لا يحسن عقابه وهذا القسم الثاني باطل لان عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفا لأثرى ان الانسان اذا لم يظلم أحد لا يقال انه عفا عنه اغما يقال له عفا اذا كان له أن يعذبه فتركه ولهذا قال وان تعفوا أقرب للتقوى ولانه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لمكان ذلك تكرير من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا (الحجة الثانية) الآيات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال واني لغفار لمن تاب وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عن لا يحسن عقابه فوجب أن يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى يذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو جلتنا على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كانه أحسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق الذم واللوم والخروج عن حد الالهية فهو بترك القبيح لا يستحق الثناء من العبد ولما بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب من الدنيا الى الآخرة والدليل على ان العفو مستعمل في تأخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهودم عفو ناعمة لكم من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط العقاب بل تأخيرها الى الآخرة وكذلك قوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير أي ما يجلب الله تعالى من مصائب عقابه اما على جهة المحنة أو على جهة العقوبة المجهلة فبذنبكم ولا يجمل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله تعالى ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله أو يوبقهن بما كسبن أو يعفو عن كثير أي لو شاء اهلا كهن لا هلكهن ولا يهلك على كثير من الذنوب (والجواب) العفو أصله من عفا أثره أي ازاله واذا كان كذلك وجب أن يكون المسمى من العفو الازالة لهذا قال تعالى فمن عفى له من أخيه شيء فليس المراد منه التأخير بل الازالة وكذا قوله وان تعفوا أقرب للتقوى وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق وما يدل على ان العفو لا يتناول التأخير ان الغريم اذا أخر المطالبة لا يقال انه عفا عنه ولو اسقطه يقال انه عفا عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير (الحجة الثالثة) الآيات الدالة على كونه تعالى رجائا رحيموا والاستدلال به أن رجته سبحانه اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب أو الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رجته في حقهم اما ان تحصل لانه تعالى اعطاهم الثواب الذي هو حقهم أو لانه تفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم (والاول) باطل لان أداء الواجب لا يسمى رحمة ألا ترى أن من كان له على انسان مائة دينار فأخذها منه قهرا أو تكلينا لا يقال في المعطى انه أعطى الاخذ ذلك التدرج رحمة (والثاني) باطل لان المكاف صار بما أخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستحق عن ذلك التفضل فذلك الزيادة تسمى

زيادة في الانعام ولا تسمى البترجمة ألا ترى أن السلطان المعظم إذا كان في خدمته أمير له ثروة عظيمة وملكه
كاملاً ثم أن السلطان ضم إلى ماله من الملك مملكة أخرى فإنه لا يقال أن السلطان رحمه بل يقال زاد
في الانعام عليه فكذلك ههنا (أما القسم الثاني) وهو أن رحمه إنما يظهر بالنسبة إلى من يستحق العقاب
فما أن تكون رحمته لأنه تعالى ترك العذاب الزائد على العذاب المستحق وهذا باطل لأن ترك ذلك واجب
والواجب لا يسمى رحمة ولا يلزم أن يكون كل كافر وظالم رحيماً هيناً لاجل أنه ما ظلمنا فبقى أنه إنما يكون
رحماً لأنه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد
التوبة لأن ترك عقابهم واجب فدل على أن رحمته إنما حصلت لأنه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة
فإن قيل لم لا يجوز أن تكون رحمته لاجل أن الخلق والتكليف والرزق كلها أفضل ولأنه تعالى يخفف عن
عقاب صاحب الكبيرة قلنا (أما الأول) فإنه يفيد كونه رحيماً في الدنيا فإين رحمته في الآخرة مع أن الأمة
مجمعة على أن رحمته في الآخرة أعظم من رحمته في الدنيا (وأما الثاني) فلأن عندكم التخفيف عن العذاب
غير جائز هكذا أقول المعتزلة الوعيدية إذا ثبت حصول التخفيف يقتضي هذه الآية ثبت جواز العفو لأن
الشيء من قال بإحدهما قال بالآخر (الجملة الرابعة) قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر
مادون ذلك لمن يشاء فنقول لمن يشاء لا يجوز أن يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة
فوجب أن يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وإنما قلنا أنه لا يجوز رحمة على الصغيرة ولا على الكبيرة
بعد التوبة لوجوه (أحدها) أن قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك معناه أنه لا يغفره
تفضلاً لأنه لا يغفره استحقاقاً فدل عليه العقل والسمع وإذا كان كذلك لزم أن يكون معنى قوله ويغفر مادون
ذلك لمن يشاء أي ويتفضل بغفران مادون ذلك الشرك حتى يكون النفي والاثبات متوجهين إلى شيء واحد
ألا ترى أنه لو قال فلان لا يفضله عيشة ديناً وبعطى مادوناً لمن استحق لم يكن كلاماً منتظماً ولما كان غفران
صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة مستحقاً امتنع كونهما من أدين بالآية (وثانيها) أنه لو كان قوله
ويغفر مادون ذلك لمن يشاء أنه يغفر للمستحقين كالتائبين وأصحاب الصغار لم يبق تمييز الشرك لمادون الشرك
معنى لأنه تعالى كما يغفر مادون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك
عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة (وثالثها) أن غفران التائبين
وأصحاب الصغار واجب والواجب غير معلق على المشيئة لأن المعلق على المشيئة هو الذي إن شاء فاعله قوله
يفعله وإن شاء تركه بتركه فالواجب هو الذي لا بد من فعله شاء أو أبى والمغفرة المذكورة في الآية معلقة على
المشيئة فلا يجوز أن تكون المغفرة المذكورة في الآية مغفرة التائبين وأصحاب الصغار واعلم أن هذه الوجوه
بأسرها مبينة على قول المعتزلة من أنه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وأما نحن فلا
نقول ذلك (ورابعها) أن قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء يفيد القاطع بأنه يغفر كل ماسوى الشرك وذلك يندرج
فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة إلا أن غفران كل هذه الثلاثة يمتثل قسمين لأنه يمكن أن يغفر
كلاً الكل أحدهما أن يغفر كلها لبعض دون البعض فقوله ويغفر مادون ذلك يدل على أنه تعالى يغفر كل هذه
الثلاثة ثم قوله لمن يشاء يدل على أنه تعالى يغفر كل تلك الأشياء لا لكل بل للبعض وهذا الوجه هو اللائق
باصولنا فإن قيل لانسلم أن المغفرة تدل على أنه تعالى لا يعذب العصاة في الآخرة بيانه أن المغفرة إسقاط
العقاب وإسقاط العقاب أعم من إسقاط العقاب دائماً وأولاداً وأما اللفظ الموضوع بأزاء القدر المشترك لا إشعاره
بكل واحد من ذينك القيدتين فاذن لفظ المغفرة دلالة فيه على الإسقاط الدائم إذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز
أن يكون المراد أن الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة مادون الشرك عن الدنيا لمن يشاء
لا يقال كيف يصح هذا ونحن لا نرى مزيد اللكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين لانا نقول تقدير الآية أن الله لا
يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب مادون الشرك في الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تحوير كلا
الفرقتين بتجويل العقاب للكفار والفساق لتجوير كل واحد من هؤلاء أن يعجل عقابه وإن كان لا يفعل ذلك

بكثير منهم سلمنا أن الغفران عبارة عن الاسقاط على بسبب الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب
 ومغفرة صاحب الصغيرة أما الوجه الثلاثة الاول فهي مبنية على اصول لا يقولون بها وهي وجوب
 مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة (وأما الوجه الرابع) فلا نسلم أن قوله مادون ذلك
 يفيد العموم والدليل عليه أنه يصح ادخال لفظ كل وبعض على البدل عليه من أن يقال ويفقر كل مادون
 ذلك ويفقر بعض مادون ذلك ولو كان قوله مادون ذلك يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا أنه للعموم ولكنا نخصه
 بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لأن الآيات الواردة في الوعيد لكل واحد منها مختص
 بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الآية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فآيات
 الوعيد يجب أن تكون مقدمة على هذه الآية والجواب عن الاول أنا اذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب
 وجب بحكم الآية أن يكون عقاب المشركين في الدنيا أكثر من عقاب المؤمنين والالم يكن في هذا التفصيل
 فائدة ومعلوم أنه ليس كذلك بل دليل قوله تعالى ولو لا أن يكون الناس أمة واحدة لبعثنا لسان يكفر بالرحمن
 ليؤمنهم سقفا من قصة الآية قوله لم قلتم ان قوله مادون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما يفيد الإشارة
 الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرط وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعاً بأنه يغفرها في كل
 صورة تتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولانه يصح استثناء أي معصية
 كانت منها وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم أما قوله آيات الوعيد أخص من هذه الآية
 قلنا لكن هذه الآية أخص منها لانها تفيد العقوبة عن البعض دون البعض وما ذكره يفيد الوعيد
 لكل ولان ترجيح آيات العفو أولى لكثرة ما جاء في القرآن والاحبار من الترغيب في العفو (الخاتمة
 الخامسة) أن تلك العمومات الوعدية كثيرة ما جاء في القرآن ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من
 الترجيح أو من التوفيق والترجيح معناه من وجوه (أحدها) ان عومات الوعيد أكثر والترجيح بكثرة
 الأدلة أمر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في أصول الفقه (وثانيها) ان قوله تعالى ان الحسنات
 يذهبن السيئات يدل على ان الحسنات انما كانت مذهبة للسيئات لكونها بحسنة على ما ثبت في أصول
 الفقه فوجب بحكم هذا الإيحاء أن تكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق
 الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولاً به في الباقي (وثالثها) قوله تعالى
 من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزي الا مثله ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال
 كمثل حبة أنبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء وأما في جانب
 السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزي الا مثله وهذا في غاية الدلالة على ان جانب الحسنة راجع عند الله
 على جانب السيئة (ورابعها) انه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء والذين آمنوا وعملوا الصالحات
 سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدون فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا فقوله وعد
 الله حقا انما ذكره للتأكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقا أما قوله تعالى ما يدل القول لدى
 الآية يتناول الوعد والعيد (خامسها) قوله تعالى ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد
 الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فاعيا يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما والاستغفار طلب المغفرة
 وهو غير التوبة فصرح ههنا بأنه سواء تاب أو لم يتب فإذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب اثما فإنه
 يجد الله معذبا ما قبل قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة راجع ونظيره قوله
 تعالى ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم فلاها ولم يقل وان أسأتم أسأتم لها فكانه تعالى أظهر
 احسانه بأن أعاده مرتين وستر عليه اساءته بأن لم يذكرها الامرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنة
 راجع (وسادسها) اننا قد دللنا على ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول الا العفو عن
 صاحب الكبيرة ثم انه تعالى أعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتأكيد
 ولم يذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه الاعادة بل لفظ واحد في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على ان

عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعقوبات السيئات أتم (وسابعها) ان عموماً الوعد والوعيد لما
 تعارضت فلا بد من صرف التأويل الى أحد الجانبين وصرف التأويل الى الوعد أحسن من صرفه الى
 الوعد لان العفو عن الوعد مستحسن في العرف واهمال الوعد مستقيم في العرف فكان صرف التأويل
 الى الوعد أولى من صرفه الى الوعد (وثانيها) ان القرآن مملوء من كونه تعالى غافراً غفوراً غافراً
 وان له الغفران والمغفرة وأنه تعالى رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضل والاخبار الدالة
 على هذه الاشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤيد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على انه تعالى
 يبعد عن الرحمة والكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد (وثالثها) ان هذا
 الانسان أتى بما هو أفضل الخيرات وهو الايمان ولم يأت بما هو أقبح القبائح وهو الكفر بل أتى بالشر الذي
 هو في طبقة القبائح ليس في الغاية والسيد الذي له عبد ثم أتى عبده بأعظم الطاعات وأتى بمعصية متوسطة
 فلورجح المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة أعذ ذلك السيد لثبام مؤذيا فكذلك هيئنا فلما لم يجر
 ذلك على الله ثبت ان الرجحان لجانب الوعد (وعاشرها) قال يحيى بن معاذ الرازي الهى اذا كان توحيد ساعة
 يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة الهى لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من
 الطاعات كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضمر معه شيء من المعاصي والا فالكفر أعظم من الايمان فان
 لم يكن كذلك فلا أقل من رجاء العفو وهو كلام حسن (الحسادى عشر) اننا قد بينا بالدليل ان قوله تعالى
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم ينجح ماله على الكبيرة قبل
 التوبة لزم تعطيل الآية أما لو خصصنا عموماً الوعيد بمن يستحقها لم يلزم منه الاختصاص بمص العدموم
 ومعلوم ان التخصيص أهون من التعميل قالت المعتزلة ترجح جانب الوعيد أولى من وجوه (أولها) هو
 ان الامة اتفقت على ان الفاسق يلحق ويحسد على سبيل التنكيل والعذاب وأنه أهل الخزي وذلك يدل على
 انه مستحق للعقاب واذا كان مستحقاً للعقاب استحال أن يبقى في تلك الحالة مستحقاً للثواب واذا ثبت هذا
 كان جانب الوعيد راجحاً على جانب الوعد أما بيان انه يلحق بالقرآن والاجماع أما القرآن فقوله تعالى
 في قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله ألا لعنة الله على الظالمين وأما الاجماع فظاهر وأما انه
 يحسد على سبيل التنكيل فللقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما كما كسبا نكالا من الله وأما انه
 يحسد على سبيل العذاب فللقوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وأما أنهم أهل الخزي
 فللقوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله تعالى ذلك اهلهم خزي في الدنيا
 ولهم في الآخرة عذاب عظيم واذا ثبت كون الفاسق موضوعاً لهذه الصفات ثبت انه مستحق للعقاب والذم
 ومن كان كذلك كان مستحقاً لها مادام امتنع حتى استحقها مادام امتنع أن يبقى مستحقاً للثواب لان الثواب
 والعقاب متنافيان فالجمع بين استحقاقهما محال واذا لم يبق مستحقاً للثواب ثبت ان جانب الوعيد راجح على
 جانب الوعد (وثانيها) ان آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام (وثالثها)
 ان الناس جبلوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة الى الزجر أشد فكان جانب الوعيد أولى قلنا الجواب
 عن الاول من وجوه (الاول) كما وجدت آيات دالة على انهم يلعنون ويعذبون في الدنيا بسبب
 معاصيهم كذلك أيضاً وجدت آيات دالة على انهم يعفون ويكرمون في الدنيا بسبب ايمانهم قال الله
 تعالى واذا جاء لك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فليس ترجح
 آيات الوعيد في الآخرة بالآيات الدالة على انهم يذمّون ويعذبون في الدنيا بأولى من ترجح آيات الوعد
 في الآخرة بالآيات الدالة على انهم يعفون بسبب ايمانهم في الدنيا (الثاني) فكأن آيات الوعد
 معارضة لآيات الوعيد في الآخرة فهي معارضة لآيات الوعيد والنكال في الدنيا فلم كان ترجح آيات وعيد
 الدنيا على آيات وعيد الآخرة أولى من العكس (الثالث) أما أجمعنا على ان السارق وان تاب الا انه
 تقطع يده لانكالا ولكن انما نافذت ان قوله جزاء بما كسبنا نكالاً مشروطاً بعدم التوبة فلم لا يجوز أيضاً

أن يكون مشروطا بعدم العفو (والرابع) أن الجزاء ما يجزى ويكفى وإذا كان ذلك كافيا وجب أن لا يجوز العقاب في الآخرة والافتح ذلك في كونه مجزا وكافيا فثبت أن هذا ينافي بالعذاب في الآخرة وإذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فتقول الآياتان المذكورتان على الوعد والوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق بينهما فاما أن يقال العبد يصل إليه الذنوب ثم ينقل إلى دار العقاب وهو قول باطل باجماع الأمة أو يقال العبد يصل إليه العقاب ثم ينقل إلى دار الثواب ويبقى هنالك أبدا لا يباد وهو المطلوب أما الترجيح الثاني فهو ضعيف لأن قوله ويغفر ما دون ذلك لا يتناول الكفر وقوله ومن يعص الله ورسوله يتناول الكل فكان قولنا هو الخاص والله أعلم (الجنة السادسة) أنا قد دللنا على أن تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في إسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسئلة (الجنة السابعة) قوله تعالى إن الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص في المسئلة فإن قيل هذه الآية أن دللت فاعلمنا تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وأنتم لا تقولون بهذا المذهب فماتدل الآية عليه لا تقولون به وماتقولون به لا تدل الآية عليه سلمنا ذلك لكن المراد بها أنه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا المحمل أولى لوجهين (أحدهما) أنا إذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص (الثاني) أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى وأنبيوا إلى ربكم واسئلوهم من قبل أن يأتيكم العذاب والآنابة هي التوبة فدل على أن التوبة شرط فيه (الجواب عن الأول) أن قوله يغفر الذنوب جميعا وعدمه بأنه تعالى سبب قطعا في المستقبل ونحن نقطع بأنه سبب في المستقبل ذلك فأننا نقطع بأنه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعا بالغفران لا محالة وبمذا ثبت أنه لا حاجة في إجراء الآية على ظاهرها على قيد التوبة فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق والرجع إلى تفسير الآية فنقول إن المعتزلة فسروا كون الخطيئة محيطية بكونها كبيرة محيطية لثواب فاعلموا والاعتراض عليه من وجوه (الأول) أنه كما أن من شرط كون السيئة محيطية بالإنسان كونها كبيرة فكذلك شرط هذه الاطاعة عدم العفو لانه لو تحقق العفو لما تحققت اطاعة السيئة بالإنسان فاذن لا يثبت كون السيئة محيطية بالإنسان الا اذا ثبت عدم العفو وهذا هو أول المسئلة ويتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو باطل (الثاني) أنا لا نفسر اطاعة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسر بها بأن يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية وذلك انما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاميا لله بقلبه واسانه وجوارحه فاما المسلم الذي يكون مطيعا لله بقلبه واسانه ويكون عاميا لله تعالى ببعض أعضائه دون البعض فهما هنا لا تتحقق اطاعة الخطيئة بالعبد ولا شأن أن تفسير الاطاعة بما ذكرناه أولى لأن الجسم اذا مس بعض أجزائه جسم آخر دون بعض لا يقال أنه محيط به وعند هذا يظهر أنه لا تتحقق اطاعة الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا اذا ثبت هذا فنقول قوله فاولئك أصحاب النار يفتنى ان أصحاب النار ليسوا الا هم وذلك يقتضي أن لا يكون صاحب الكبيرة من أهل النار (الثالث) أن قوله تعالى فاولئك أصحاب النار يفتنى كونهم في النار في الحال وذلك باطل فوجب حمله على أنهم يستحقون النار ونحن نقول بوجوبه لكن لا نزاع أنه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا أول المسئلة ونلخص الكلام في هذه الآية بقاعدة فقهاء وهي أن الشرط ههنا أمران (أحدهما) اكتساب السيئة (والثاني) اطاعة تلك السيئة بالعبد والجزاء المعاقب على وجود الشرطين لا يوجد عند حصول أحدهما وهذا يدل على أن من عقد اليمين على شرطين في طلاق أو اعتاق أنه لا يحنث بوجود أحدهما والله أعلم * قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر في القرآن آية في الوعيد الاوذكر بيمينها آية في الوعد وذلك لفوائدها (أحدها) ليظهر بذلك عدله سبحانه لانه لما حكم بالعذاب الدائم على المصيرين على الكفر وجب أن يحكم بالنعيم الدائم على المصيرين على الايمان (وثانيها) أن المؤمن لا بد وأن يستندل خوفه ورساؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا وذلك لا يعتد بال

لا يحصل الا بهذا الطريق (وثالثها) انه يظهر بوعده كمال رحمة ووعيده كمال حكمته فيصير ذلك سببا
للعرفان وجهنا مسائل (المسئلة الاولى) انعمل الصالح خارج عن مسمى الايمان لانه تعالى قال والذين
آمنوا وعملوا الصالحات فلودل الايمان على العمل الصالح فكان ذكر العمل الصالح بعد الايمان تكرارا
أجاب القاضي بان الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا ان قوله آمن لا يفيد الا انه فعل
فعلا واحدا من أفعال الايمان فلهذا حسن أن يقول والذين آمنوا وعملوا الصالحات والجواب ان فعل
الماضي يدل على حصول المصدر في زمان مضى والايمان هو المصدر فلولد ذلك على جميع الاعمال الصالحة
لكان قوله آمن دليلا على صدور كل تلك الاعمال منه والله أعلم (المسئلة الثانية) هذه الآية تدل على ان
صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لاننا نعلم ان آتى بالايمان وبالاعمال الصالحة ثم آتى بعد ذلك بالكبيرة
ولم يتب عنها فهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت
ومن صدق عليه ذلك صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات واذا صدق عليه ذلك وجب اندراج تحت قوله
أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون فان قيل قوله تعالى وعملوا الصالحات لا يصدق عليه الا اذا آتى بجميع
الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يأت بها لم يكن آتيا بالصالحات فلا يندرج تحت الآية قلنا قد بينا
انه قبل الايمان بالكبيرة صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت واذا صدق عليه ذلك فقد صدق
عليه انه آمن وعمل الصالحات لانه آتى صدق المركب يجب صدق المفرد بل انه اذا آتى بالكبيرة لم يصدق عليه
انه آمن وعمل الصالحات في كل الاوقات لكن قولنا آمن وعمل الصالحات أعم من قولنا انه كذلك في كل
الاقوات او في بعض الاوقات والمعتبر في الآية هو القدر المشترك فثبت انه مندرج تحت حكم الوعد بقوله
ان الفاسق أبطع قاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعد لان الكلام عليه قد تقدم
(المسئلة الثالثة) احتج الجاني بهذه الآية على ان من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا لان قوله أولئك
أصحاب الجنة للحصر فدل على انه ليس للجنة أصحاب الا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات قلنا لم لا يجوز
أن يكون المراد منهم هم الذين يستحقونهم اذن أعطى الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم والله أعلم *

قوله تعالى (واذا أخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبوالوالدين احسانا وذو القربى واليتامى
والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتهم الا قلبا منكم وأنتم معرضون)
اعلم ان هذا نوع آخر من أنواع النعم التي خصهم الله بها وذلك لان التكليف بهذه الاشياء موصل الى أعظم
النعم وهو الجنة والموصول الى النعمة نعمة فهذا التكليف لا لمحالة من النعم ثم انه تعالى بين ههنا انه كانهم
بأشياء (التكليف الاول) قوله تعالى لا تعبدون الا الله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير
وحزرة والكسائي يعبدون بالياء والياقون بالتاء ووجه الياء انهم غيب أخبر عنهم ووجه التاء انهم هم
كانوا مخاطبين والاختصاص والتاء قال أبو عمر ولا ترى انه جل ذكره قال وقولوا للناس حسنا فدل
المخاطبة على التاء (المسئلة الثانية) اخلفوا في موضع يعبدون من الاعراب على خمسة أقوال
(القول الاول) قال الكسائي رفعه على أن لا يعبدوا كأنه قيل أخذنا ميثاقهم بان لا يعبدوا الا الله
أسقطت ان رفع الفعل كما قال طرفة

ألا أي هذا اللائع احضر الوعا * وان شهد الاذات هل أنت مخلد

أراد ان احضر وكذلك عطف عليه ان وأجاز هذا الوجه الاخفش والقراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى
وأبو مسلم (القول الثاني) موضعه رفع على انه جواب القسم كأنه قيل واذا قسمنا عليهم لا يعبدون
وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والقراء والزجاج وخو أجد قولي الاخفش (القول الثالث) قول
قطرب انه يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصبا كأنه قال أخذنا ميثاقهم غير عابدين الا الله
(والقول الرابع) قول القراء ان موضع لا تعبدون على النهي الا انه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى
لا تضار والمدة بولدها بالرفع والمعنى على النهي والذي يؤيد كونه نهيا أمور (أحدها) قوله أقيموا

(وثانيها) انه ينصرف قراءة عبد الله وأبى لا تعبدوا (وثالثها) ان الاخبار في معنى الامر والنهي آكد وأبلغ من صريح الامر والنهي لانه كأنه سورج الى الامتثال والاتباع فهو يخبر عنه (القول الخامس) التقدير أن لا تعبدوا وتكون ان مع الفعل بدل عن الميثاق كأنه قيل أخذنا ميثاق بني امير ائيل بتوحيدهم (المسئلة الثالثة) هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين لانه تعالى لما أمر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ولا شك ان الامر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعالم بوحدة ائيمته وبرائه عن الاضداد والانداد والبراءة عن الصاحبة والاولاد ومسبوق أيضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل الى معرفتها الا بالوحى والرسالة فقوله لا تعبدوا الا الله يتضمن كل ما اشقل عليه علم الكلام وعلم الفقه والاسكام لان العبادة لا تتأق الامعها (التكليف الثاني) قوله تعالى وبالوالدين احسانا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال بم يصل الباء في قوله تعالى وبالوالدين احسانا وعلام انتصب قلنانيه ثلاثة أقوال (الاول) قال الزجاج انتصب على معنى أحسنوا بالوالدين احسانا (والثاني) قيل على معنى وصيناهم بالوالدين احسانا لان اتصال الباء به أحسن على هذا الوجه ولو كان على الاول لكان والى الوالدين كأنه قيل وأحسنوا الى الوالدين (الثالث) قيل بل هو على الخبر المعطوف على المعنى الاول يعنى أن لا تعبدوا وتخصنوا (المسئلة الثانية) انما أردف عبادة الله بالاحسان الى الوالدين لوجوه (أحدها) ان نعمة الله تعالى على العبد أعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين أعظم النعم وذلك لان الوالدين هما الاصل والسبب في كون الولد ووجوده كما انهم ما منعمان عليه بالتربية وأما غير الوالدين فلا يصدر عنه الانعام بأصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت ان انعامهما أعظم ووجوه الانعام بعد انعام الله تعالى (وثانيها) ان الله سبحانه هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف الظاهر فلما ذكر المؤثر الحق بقي أردفه بالمؤثر بحسب العرف والظاهر (وثالثها) ان الله تعالى لا يطالب بانعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود انعامه بحض الانعام والوالدان كذلك فانهم لا يطالبان على الانعام على الولد عوضا ماليا ولا ثوابا فان من شكر المعاد يحسن الى ولده ويريه في هذا الوجه أشبه انعامهما انعام الله تعالى (الرابع) ان الله تعالى لا يمل من الانعام على العبد ولو أتى العبد بأعظم الجرائم فإنه لا يقطع عنه موادق نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه موادق نعمهما وكرمه وان كان الولد مسيئا الى الوالدين (الخامس) كما ان الوالدان المشفق يتصرف في مال ولده بالاستباح وطلب الزيادة وبصوته عن الجحش والنقصان فكذا الحق سبحانه وتعالى متصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضمير ثم انه سبحانه يجعل أعماله التي لا تبقى كالشيء الباقي أبدا كما قال مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة (السادس) ان نعمة الله وان كانت أعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة لانها قليلة بالنسبة الى نعم الله فاعتمد لا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله تعالى فلا جرم جعلنا نعم الوالدين كالتسالية لنعم الله تعالى (المسئلة الثالثة) اتفق أكثر العلماء على انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا كافرين ويدل عليه وجوه (أحدها) ان قوله في هذه الآية وبالوالدين احسانا غير مقيد بكونهم مؤمنين أم لا ولانه ثبت في أصول الفقه ان الحكم المترتب على الوصف مشعر بعلية الوصف فدلّت هذه الآية على ان الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهم ما والدين وذلك يقتضى العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الاياه وبالوالدين احسانا (وثانيها) قوله تعالى ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما الآية وهذا نهاية المبالغة في المنع من ايذاءهما ثم انه تعالى قال في آخر الآية وقل رب ارحهما كما ارحمني صغيرا فصغر انصراح ببيان السبب في وجوب هذا التعظيم (وثالثها) ان الله تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه كيف تلتف في دعوة أبيه من الكفر الى الايمان في قوله يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا ثم ان أباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام

كان يتحمل ذلك واذا ثبت ذلك في حق ابراهيم عليه السلام ثبت مثله في حق هذه الامة لقوله تعالى ثم اوحينا
 اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا (المسئلة الرابعة) اعلم ان الاحسان اليهم ما هو ان لا يؤذيهم ما البتة ويوصل
 اليهم ما من المنافع قدر ما يحتاجون اليه فيدخل فيه دعوتهم الى الايمان ان كانوا كافرين واخر ما بان معروف على
 سبيل الرفق ان كانوا فاسقين (التكليف الثالث) قوله تعالى وذى القربى وفيه مسائل (المسئلة
 الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه لو اوصى لا قارب زيد دخل فيه الوارث المحرم وغير المحرم ولا يدخل
 الاب والابن لانهم لا يعرفان بالقريب ويدخل الاحفاد والاجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل
 يدخل الكل وههنا دققة وهي ان العرب يحفظون الاجداد العالية فيمتنع نسلهم وكلهم اقارب فلو
 تركنا الى الحد العالي وحسبنا اولاده كثر وافلهذا قال الشافعي رضي الله عنه يرتقي الى اقرب جدي يتسبب
 هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكرا لاصحاب في مثاله انه لو اوصى لا قارب الشافعي رضي الله عنه فانا
 نصرقه الى بني شافع دون بني المطلب وبني عبد مناف وان كانوا اقارب لان الشافعي يتسبب في المشهور الى
 شافع دون عبد مناف قال الشيخ الغزالي وهذا في زمان الشافعي أما في زماننا فلا ينصرف الا الى اولاد
 الشافعي رضي الله عنه ولا يرتقي الى بني شافع لانه اقرب من يعرف به اقاربه في زماننا أما قرابة الامة فانا
 ندخل في وصية العجم ولا ندخل في وصية العرب على الاظهر لانهم لا يعتدون ذلك قرابة أما لو قال لارحام
 فلان دخل فيه قرابة الاب والام (المسئلة الثانية) اعلم ان حق ذى القربى كما يتابع لحق الوالدين لان
 الانسان انما يتصل به اقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذى
 القربى فلهذا أخر الله ذكره عن الوالدين وعن أبي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال ان الرحم شجنة من
 الرحمن فاذا كان يوم القيامة يقول اي رب اني ظلمت اني اسي الى اني قطعت قال فيحييهم لهم الا ترضين اني
 أقطع من قطعك وأصل من وصلك ثم قرأ فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا أرحامكم
 والسبب الذي في تأكيده رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة الاتحاد والالفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل
 شيء من ذلك لكان ذلك أشق على القلب وأبلغ في الابلام والايحاش والضرر وكلما كان أقوى كان دفعه
 أوجب فلهذا وجبت رعاية حقوق الاقارب (التكليف الرابع) قوله تعالى واليتامى وفيه مسئلتان
 (المسئلة الاولى) اليتيم الذي مات أبوه حتى يبلغ الحلم وجمعه آيتام ويتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال
 ان مات أمه انه يتيم قال الزجاج هذا في الانسان أما في غير الانسان فيتمه من قبل أمه (المسئلة الثانية)
 اليتيم كالتالي لرعاية حقوق الاقارب وذلك لانه اصغر ولا ينفع به وليته وخلقه عن يقوم به يحتاج الى من
 ينفعه والانسان فلما يرغب في صحبة مثل هذا اذا كان هذا التكليف شاقا على النفس لاجرم كانت درجته
 عظيمة في الدين (التكليف الخامس) قوله تعالى والمساكين وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
 المساكين واحد هامسكين أخذ من السكون كان الفقر قد سكنه وهو أشد فقرا من الفقير عند أكثر أهل
 اللغة وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه واحتجوا بقوله تعالى أو مسكينا ذام تربة وعند الشافعي رضي الله
 عنه الذمير أسوأ حالا لان الفقير أشد تقاقه من فقار الظاهر وكان فقار ما ذمير أشد حاجته وهو قول ابن
 الأثير واحتجوا عليه بقوله تعالى أما السفينة في كانت مساكين يرمون في البحر جعلهم مساكين مع ان
 السفينة كانت ملكا لهم (المسئلة الثانية) انما تأخرت درجتهم عن اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث
 ينفع به في الاستخدام فكان الميل الى مخالطة أكثر من الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين أيضا يمكنه
 الاشتغال بتمهيد نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين
 (المسئلة السادسة) الاحسان الى ذى القربى واليتامى لا بد وأن يكون مغبرا للزكاة لان العطف يقتضي
 التغاير (التكليف السادس) قوله تعالى وقولوا للناس حسنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حجة
 والكسائي حسنا بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كانه قال قولوا للناس قولوا لحسنا والباقر
 بضم الحاء وسكون السين واستشهدوا بقوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا وبقوله ثم بدل حسنا به

سورة وفيه أوجه (الاول) قال الاخفش معناه قر لاذا حسن (الثاني) يجوز أن يكون حسنا في موضع حسنا
كما يقول رجل عدل (الثالث) أن يكون معنى قوله وقولوا للناس حسنا أي الحسن قولكم نصب على مصدر
الفعل الذي دل عليه الكلام الاول (الرابع) حسنا أي قول هو حسن في نفسه لا فراط حسنه (المسئلة
الثانية) يقال لم خطبوا بقولوا بعد الاخبار والجواب من ثلاثة أوجه (أحدها) انه على طريقة الالتفات
كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم (وثانيها) فيه حذف أي قلنا لهم قولوا (وثالثها) الميثاق
لا يكون الا كلاما كانه قيل قلت لا تعبدوا وقولوا (المسئلة الثالثة) اختلافوا في ان الخطاب بقوله
وقولوا للناس حسنا من هو فيجوز أن يقال انه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا الا الله وعلى أن
يقولوا للناس حسنا ويحتمل أن يقال انه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا الا الله ثم قال موسى وأتمته
قولوا للناس حسنا والكل يمكن بحسب اللفظ وان كان الاول أقرب حتى تكون القصة قصة واحدة مشتملة
على محاسن العادات وكمالك الاخلاق من كل الوجوه (المسئلة الرابعة) منهم من قال انما يجب القول
الحسن مع المؤمنين أمام الكفار والفساق فلا والدليل عليه وجهان (الاول) انه يجب لعنهم وذمهم
والمحاربة معهم فكيف يمكن أن يكون القول معهم حسنا (الثاني) قوله تعالى لا يحب الله الجهر
بالسوء من القول الا من ظلم فأباح الجهر بالسوء لمن ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان
هذا الامر صار منسوخا بآية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحصل
ههنا احتمالان (أحدهما) أن يكون التخصيص واقع بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد
وقولوا للمؤمنين حسنا (والثاني) أن يقع بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد قولوا للناس حسنا
في الدعاء الى الله تعالى وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا في قوله لا يحب الله الجهر بالخطاب
وعلى الثاني يتطرق الى الخطاب دون الخطاب وزعم أبو جعفر محمد بن علي الباقر ان هذا العاموم باق على
ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا هو الاقوى والدليل عليه ان موسى وهارون مع جلال منسبهما
أمر بالرفق واللين مع فرعون وكذلك محمد صلى الله عليه وسلم سأمور بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله
تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من
دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله واذا مروا باللغو مروا كراما وقوله وأعرض عن الجاهلین
أما الذي عساه ذكرناه أو لا من انه يجب لعنهم وذمهم فلا يثبتهم القول الحسن معهم قلنا أولا لانهم
يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله سلما انه يجب لعنهم لكن
لانهم ان اللعن ليس قولاً حسناً بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتمونه ويحبونه
بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونحن اذا اعناهم وذمناهم لم نرد عوايه عن الفعل
القيح كالذي المعنى فافعاهم ففكان ذلك اللعن قولاً حسناً وفاقما كما أن تغليظ الوالد في القول قد يكون
حسناً وفاقما من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح سلما ان لعنهم ليس قولاً حسناً ولا يمكن لانهم ان
وجوبه ينافي وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة بين كون الشخص مستحقاً للعظيم بسبب احسانه
اليه ومستحقاً للتحقير بسبب كفره واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون وجوب القول الحسن معهم وأما
الذي عساه ذكرناه أو لا من انه يجب لعنهم وذمهم فلا يثبتهم القول الحسن معهم قلنا أولا لانهم
يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله سلما انه يجب لعنهم لكن
لانهم ان اللعن ليس قولاً حسناً بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتمونه ويحبونه
بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونحن اذا اعناهم وذمناهم لم نرد عوايه عن الفعل
القيح كالذي المعنى فافعاهم ففكان ذلك اللعن قولاً حسناً وفاقما كما أن تغليظ الوالد في القول قد يكون
حسناً وفاقما من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح سلما ان لعنهم ليس قولاً حسناً ولا يمكن لانهم ان
وجوبه ينافي وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة بين كون الشخص مستحقاً للعظيم بسبب احسانه
اليه ومستحقاً للتحقير بسبب كفره واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون وجوب القول الحسن معهم وأما

حوله الآية وأما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وقال ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كآلة ولي حميم وأما في الامور الدينية
فن المعلوم بالضرورة انه اذا أمكن التوصل الى الغرض بالتلطيف من القول لم يحسن سواء ثبت ان جميع
أدب الدين والدينا داخل تحت قوله وقولوا للناس حسنا (المسئلة السادسة) ظاهر الآية يدل على ان
الاحسان الى ذي القربى واليتامى والمساكين كان واجبا عليهم في دينهم وكذا القول الحسن للناس كان
واجبا عليهم لان أخذ الميثاق يدل على الوجوب وذلك لان ظاهر الامر للوجوب ولانه تعالى ذمهم على
التولى عنه وذلك يفيد الوجوب والامر في شبر عنا أيضا كذلك من بعض الوجوه وروى عن ابن عباس
انه قال ان الزكاة تسخت كل حق وهذا ضعيف لانه لا خلاف ان من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه
الصفة فانه يلزمنا التصديق عليه وان لم يجب علينا الزكاة حتى انه ان لم تدفع حاجتهم بالزكاة كان التصديق
واجبا ولا شك في وجوب مكالمة الناس بطريق لا يتضررون به (التكليف السابع والثامن) قوله
تعالى واقبوا الصلاة وآتوا الزكاة وقد تقدم تفسيرهما واهل انه تعالى لما شرع أنه أخذ الميثاق عليهم
في هذه التكليف الثمانية بين انه مع انعامه عليهم بأخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليقبلوا فحصل لهم الميزة
العظمى عند ربهم تولوا أو أسأوا الى أنفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقبول مع توكيد الدلائل والمواثيق عليهم
وذلك يزيد في قبح ما هم عليه من الاعراض والتولى لان الاقدام على مخالفة الله تعالى بعد ان بلغ الغاية
في البيان والتوثيق يكون أعظم من المخالفة مع الجهالة واختلقوا في من المراءى بقوله ثم توليتهم على ثلاثة
أوجه (أحدها) انه من تقدم من بني اسرائيل (وثانيها) انه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله
عليه وسلم من اليهود يعني أعرضتم بعد ظهور المعجزات كاعراض أسلافكم (وثالثها) المراد بقوله
ثم توليتهم من تقدم وبقوله وأنتم معروضون من تأخر أما وجه القول الاول انه اذا كان الكلام الاول
في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضي ان آخره فيهم أيضا لا بدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر
يبيّن ذلك انه تعالى ساق الكلام الاول سياقة اظهار النعم بالحق عليهم ثم بين من بعد انهم تولوا الاقلية
منهم فانهم بقوا على ما دخلوا فيه أما وجه القول الثاني ان قوله ثم توليتهم خطاب مشافهة وهو بالحاضر من
اليق وما تقدم حكاية وهو بسلفهم الغائبين ألبق فكأنه تعالى بين ان ذلك العهد والمواثيق كالزمهم النفس
بما افذلك هو لازم لكم لانكم تعلمون ما في التوراة من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته فيلزمكم من الحق
مثل الذي لزمهم وأنتم مع ذلك قد توليتهم واعرضتم عن ذلك الاقلية لآلامكم وهم الذين آمنوا وأسأوا فهذا
محتمل وأما وجه القول الثالث فهو انه تعالى لما بين انه أعسم عليهم بآل النعم ثم انهم تولوا عنها كان ذلك
دالا على نهاية قبح أفعالهم ويكون قوله وأنتم معروضون مختصا بمن في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أي انكم
بنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد أخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه
وسلم أعرضتم عنه وكفرتم به فكنتم في هذا الاعراض بمثابة أولئك المتقدمين في ذلك التولى والله أعلم

قوله تعالى (واذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم
تشهدون) اعلم ان هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله عليهم وهو انه تعالى كانهم هذا التكليف
وانهم أقرروا به ثم خالفوا العهد فيه وأما قوله تعالى واذا أخذنا ميثاقكم ففيه وجوه (أحدها) انه
خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها) انه خطاب مع أسلافهم وتقديره
واذا أخذنا ميثاق آبائكم (وثالثها) انه خطاب للأسلاف وتقرير للاخلاف ومعنى أخذنا ميثاقكم
أمرناكم وأكدها بالامر وقيلتم وأقررتم بلزومه ووجوبه أما قوله تعالى لا تسفكون دماءكم ففيه اشكال
وهو ان الانسان ملجأ الى أن لا يقتل نفسه واذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه والجواب عنه من أوجه
(أحدها) ان هذا الالهاء قد تغير كما ثبت في أحلى الهند انهم يقدرون في قتل النفس التلخص من عالم الفساد
والعوق بعالم النور والصالح أو كغيره من صعب عليه الزمان ونقل عليه أمر من الامور فيقتل نفسه فاذا

اتنى كون الانسان ملجأ الى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفا به (وثانيها) المراد لا يقتل بعضكم بعضا وجعل
غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسب باو ديتا وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم (وثالثها) انه اذا قتل غيره
فكأنما قتل نفسه لانه يقتل منه (ورابعها) لا تعتزوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم انفسكم
(وخامسها) لانه يكون دماءكم من قواكم في مصالح الدنيا بهم فتكونون مهلكين لانفسكم أما قوله تعالى
ولا تخرجون انفسكم فقيه وجهان (الاول) لا تفعلوا ما تنسحقون بسببه أن تخرجوا من دياركم
(الثاني) المراد النهي عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما يعظم فيه الخسنة والشدة حتى يقرب
من الهلاك أما قوله تعالى ثم أقررتم وأنتم تشهدون فقيه وجوه (أحدها) وهو الاقوى أى ثم أقررتم
بالميثاق واعترفتم على انفسكم بلزومه وأنتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا اى شاهد عليها
(وثانيها) اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لانه كان شائعا فيما بينهم مشهورا (وثالثها)
وأنتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على اقرار اسلافكم بهذا الميثاق (ورابعها) الاقرار الذى هو
الرضا بالامر والمصبر عليه كما يقال فلان لا يقر على الفسيع فيكون المعنى انه تعالى يأمركم بذلك ورضيتم به
فأقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته فان قيل لم قال أقررتم وأنتم تشهدون والمعنى واحد قلنا فيه ثلاثة أقوال
(الاول) أقررتم بمعنى اسلافكم وأنتم تشهدون الآن يعنى على اقرارهم (الثاني) أقررتم في وقت الميثاق

الذى مضى وأنتم بعد ذلك تشهدون (الثالث) انه لا تكذبوا قوله تعالى (ثم أنتم هؤلاء تعلمون انفسكم
وتخرجون فريقتا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان يؤتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم

عليكم اخراجهم أقتومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فاجزاء من يفعل ذلك منهم الاخرى
في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون) أما قوله تعالى ثم أنتم
هؤلاء فقيه اشكال لان قوله أنتم للحاضرين وهؤلاء للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب وجوابه
من وجوه (أحدها) تقديره ثم أنتم يا هؤلاء (وثانيها) تقديره ثم أنتم اعنى هؤلاء الحاضرين (وثالثها)
انه بمعنى الذين وصلته يقتلون وموضع يقتلون رفع اذا كان خبرا ولا موضع له اذا كان صلة قال الزجاج
ومثله في الصلة قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى يعنى وما تلك التى بيمينك (ورابعها) هؤلاء تكيد لانهم
والخبر يقتلون وأما قوله تعالى تعلمون انفسكم فقد ذكرنا فيه الوجوه وأصحها أن المراد يقتل بعضكم
بعضا وقتل البعض لبعض قديقال فيه أنه قتل للنفس اذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وبيننا المراد
بالاخراج من الديار ما هو أما قوله تعالى تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان فقيه مسائل (المسئلة الاولى)
قرأعاصم وحزرة والكسائي تظاهرون بتخفيف الظاء والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف
لاحدى التائين كقوله ولا تعاونوا ووجه التشديد ادغام التاء في الظاء كقوله تعالى انا قلتم والحذف
أخف والادغام أدل على الاصل (المسئلة الثانية) اعلم أن التظاهر هو التعاون ولما كان
الاخراج من الديار وقتل البعض بعضا مما تعظم به القسنة واحتيج فيه الى اقتدار وغلبة بين تعالى انهم
فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهروهم على الظلم والعدوان (المسئلة الثالثة) الآية تدل على ان
الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه محرمة فان قيل أليس ان الله تعالى لما اقدر الظالم على الظلم
وازال العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية الى الظلم كان قد أعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم
على ظلمه قيصة لوجب أن لا يوجد ذلك من الله تعالى (الجواب) انه تعالى وان مكن الظالم من ذلك فقد
زجر عن الظلم بالتدبير والزجر بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغب فيه ويحسنه في عينه ويدعوه اليه
فظهر الفرق (المسئلة الرابعة) الآية لاتدل على ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر بل الدليل دل على
انه دونه لان الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما اثرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الاعانة لحصل
الضرر والظلم فعلمنا أن المباشرة ادخل في الحرمة من الاعانة أما قوله تعالى وان يؤتوكم اسارى تفادوهم
ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأنا نافع وعاصم والكسائي اسارى تفادوهم بالالف فيها وقرأ حزرة وحده

بغير ألف فيه ما والباقيون أسارى بالالف تفدوهم بغير ألف والأسرى جمع أسير كجريح وبسحر وفي أسارى
قولان (أحدهما) انه جمع أسرى كسكرى وسكاري (والثاني) جمع أسير وقرى أبو عمرو بين الأسرى
والأسارى وقال الأسارى الذين في وثاق والأسرى الذين في اليد كأنه يذهب الى ان أسارى أشد مبالغة
وانكر ثعلب ذلك وقال علي بن عيسى الاختيار أسارى بالالف لان عليه أكثر الائمة ولانه أدل على معنى
الجمع اذ كان يقال بكثرة قيمه وهو قليل في الواحد نحو شكاى ولائم اللغة أهل الجاهز (المسئلة الثانية) تفدوهم
وتفادوهم لغتان مشهورتان تفدوهم من القداء وهو العوض من الشيء صيانة له يقال فداء فدية وتفاذوهم
من المفاداة (المسئلة الثالثة) بهو والمفسرين قالوا المراد من قوله تفادوهم وصف اهلهم بما هو طاعة وهو
التخلص من الأسرى بذل مال أو غيره ليعودوا الى كفرهم وذکر أبو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع
القتل والاخراج اذ اوقع أسير في أيديكم لم ترضوا منه الا باخذ مال وان كان ذلك محرما عليكم ثم عذبه
تخسر جونه من الأسير قال أبو مسلم والمفسرون انما أنوا من جهة قوله تعالى أقتومنون ببعض الكتاب
وتكفرون ببعض وهذا ضعف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وما انزل
عليهم والمراد انه اذا كان في الكتاب الذي معكم نبأ محمد فجحد عونه فقد آمنتم ببعض الكتاب وكفرت ببعض
وكلا التوابعين يحتمل لفظ المفاداة لان البازل عن الأسير يوصف بأنه فاداة والاخذ منه للتخلص يوصف
أيضا بذلك الا ان الذي أجمع المفسرون عليه أقرب لان عود قوله أقتومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض
الى ما تقدم ذكره في هذه الآية أولى من عوده الى أمور تقدم ذكرها بعد آيات (المسئلة الرابعة) قال بعضهم
الذين اخرجوا والذين فودوا فريق واحد وذلك أن قرينة النصير كانا أخوين كالاوس والخزرج فافترقوا
فكانت النصير مع الخزرج وقرينة مع الاوس فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه واذا غلبوا اخرجوا يادهم
واخرجوهم واذا أمر رجل من الفريقين بجهوده حتى يفدوه فغيرتهم القرب وقالوا كيف نقسمنا بينهم
ثم تفدوهم فيقولون أمرنا أن نفديهم وحرم علينا قتالهم ولا كنا نسجي ان نذل حلفاؤنا وقال آخرون ليس
الذين اخرجوهم فودوا ولمكنهم قوم آخرون فعابهم الله عليه أما قوله تعالى وهو محرم عليكم اخرجهم في
قوله وهو وجهان (الاول) انه ضمير القصة والشان كأنه قيل والقصة محرم عليكم اخرجهم الثاني
انه كناية عن الاخراج اعبد ذكره نو كعبه لانه فصل بينهم ما بكلام فوضعه على هذا رفع كأنه قيل
واخرجهم محرم عليكم ثم اعبد ذكر اخرجهم مبينا للآول أما قوله أقتومنون ببعض الكتاب وتكفرون
ببعض فقد اختلف العلماء فيه على وجهين (أحدهما) اخرجهم كفروا فداؤهم ايمان وهو قول ابن
عباس رضي الله عنهم ما وقتادة وابن جرير ولم يذهبهم على القداء وانما ذمهم على المناقضة اذ أنوا ببعض
الواجب وتركوا البعض وقد تكون المناقضة ادخل في الذم لا يقال هب ان ذلك الاخراج معصية فلم يهاها
كفر اجمع انه ثبت أن العاصي لا يكفر لانا نقول لعلمهم صرحوا أن ذلك الاخراج غير واجب مع أن صريح
التوراة كان دالا على وجوبه (وثانيهما) المراد منه التنبيه على انهم في عسكهم بنبوته موسى عليه السلام
مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الحجة في أمره ما على سواء يجري مجرى طريقة السلف
منهم في أن يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل في المساق سواء أما قوله تعالى الاخرى في الحياة الدنيا
فاصل الاخرى الذل والمقت يقال اخزاء الله اذا مقمته وأبعده وقيل أصله الاستحياء فاذا قبل اخزاء الله كأنه
قيل اوقعه موقعا يستحي منه وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم واختلفوا في هذا الخبر على وجوه (أحدها)
قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الجزية كانت ثابتة في شريعتهم بل ان
حملنا الآية على الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لان من جملة الخبر الواقع
بأهل الذمة أخذ الجزية منهم (وثانيها) اخرج بني النصير من ديارهم وقتل بني قريظة وسبي ذراريهم وهذا
انما يصح لو حملنا الآية على الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم (وثالثها) وهو الاولى أن المراد منه الذم
العظيم والتحجير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتذكير في قوله خزي يدل على ان الذم

واقع في النهاية العظمى أما قوله ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب فقيهه سؤال وهو ان عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب أن يكون أشد من عذاب اليهود فكيف قال في حق اليهود يردون الى أشد العذاب (والجواب) المراد منه انه أشد من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الأشد وان كان مطلقا الا ان المراد أشد من هذه الجهة أما قوله وما الله بغافل عما تعملون فقيهه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وعاصم شاء الخطاب والباقون بياء الغيبة وجه الاول البناء على أول الكلام أقتومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ووجه الثاني البناء على آخر الكلام والاختيار الخطاب لان عليه الاكثرون ولانه أدل على المعنى لتغليب الخطاب على الغيبة اذا اجتمعا (المسئلة الثانية) قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون ثم نديد شديد وزيرو عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لان الغفلة اذا كانت عنمة عليه سبحانه مع انه أقدر القادرين وصات الحقوق لا محالة الى مستحقها • قوله تعالى (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون) اعلم أن الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة ممنوع غير ممكن والله سبحانه مكن المكلف من تحصيل أي ما شاء وأراد فاذا اشتغل بتحصيل أحدهما فقد فوت الآخرة على نفسه فجعل الله ما عرض اليهود عنه من الايمان بما في كتابهم وما حصل في أيديهم من الكفر ولذات الدنيا ~~كك~~ بالبيع والشراء وذلك من الله تعالى في نهاية الذم لهم لان المغبون في البيع والشراء في الدنيا مذموم حتى يوصف بأنه تغير في عقله فبان يذم مشترى متاع الدنيا بالآخرة أولى أما قوله تعالى فلا يخفف عنهم العذاب فقيهه مسئلتان (المسئلة الاولى) في دخول الفاء في قوله فلا يخفف قولان (أحدهما) العطف على اشتروا والقول الآخر معنى جواب الامر ~~كك~~ قولك أولئك الضلال اتق به فلا يخفف عنهم والاول اوجه لانه لا حاجة فيه الى الاضمار (المسئلة الثانية) بعضهم حمل التخفيف على انه لا ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خفف وحله آخرون على شدته لانه على دوامه والاولى أن يقال ان العذاب قد يخفف بالانقطاع وقد يخفف بالقللة في كل وقت أو في بعض الاوقات فاذا وصف تعالى عذابهم بأنه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرنا أما قوله تعالى ولا هم ينصرون فقيهه وجهان الاكثرون جلوده على نقي النصر في الآخرة يعني ان أحد الايدفع هذا العذاب عنهم ولا هم ينصرون على من يريد عذابهم ومنهم من جله على نقي النصر في الدنيا والاول أولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال فلا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا تليق الا بالآخرة لان عذاب الدنيا وان حصل فصير كالجود والى تقام على المقتصر لان الكفار قد يصيرون غائبين للمؤمنين في بعض الاوقات • قوله تعالى (واقعدا نينا موسى

الكتاب وقينا من بعده بالرسول وآينا عيسى بن مريم الدينات وأيدناه بروح القدس افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففرقا فقربا ~~كك~~ ذنبهم وفرقا تقتلون) اعلم أن هذا نوع آخر من النعم التي افاضها الله عليهم ثم انهم قابلوها بالكفر والافعال القبيحة وذلك لانه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم يخالفون أمر الله تعالى في قتل أنفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالآخرة زاد في تبيكتهم بما ذكره في هذه الآية أما الكتاب فهو التوراة أمام الله اياها جلة واحدة روى عن ابن عباس أن التوراة لما نزلت أمر الله تعالى موسى بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل آية منها ملكا لم يطبقوا حملها فبعث الله لكل حرف منها ملكا لم يطبقوا حملها فحنقه الله على موسى لحملها وأما قوله تعالى وقينا من بعده بالرسول فقيهه مسئلتان (المسئلة الاولى) قفينا أتعننا مأخوذ من الشيء يأتي في قفاه الشيء أي بعده نحو ذنبه من الذنب وتظيره قوله ثم أرسلنا رسلا تنزي (المسئلة الثانية) روى أن بعده موسى عليه السلام الى ايام عيسى عليه السلام كانت الرسل تنوار وتظهر بعضهم في أثر بعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى عليه السلام فانه صلوات الله عليه جاء بشريعة جديدة واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى وقفينا من بعده بالرسول فانه يقتضي انهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا فها قال القاسمي ان الرسول الثاني لا يجوز أن يكون على شريعة الاول حتى لا يؤدي الا تلك الشريعة بعضها من غير زيادة ولا نقصان مع ان تلك الشريعة

محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الأول لان الرسول اذا كان هذا حاله لم يمكن أن يعلم من جهته الا ما كان قد
 علم من قبل أو يمكن أن يعلم من قبل فكما لا يجوز أن يبعث تعالى رسولا لاشرية معه أصلا تبين العقليات لهذه
 الغلة فكذا القول في مسائلنا ثبت انه لا بد في الرسل الذين جازا من بعد موسى عليه السلام ان يكونوا قد
 أتوا بشرية جديدة ان كانت الأولى محفوظة أو محيية لبعض ما ندرس من الشريعة الأولى (والجواب)
 لم لا يجوز أن يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنقية تلك الشريعة السالفة على الأمة أو نوع آخر من
 الاعطاف لا يعلمها الا الله وبأجله فالتأضي ما أتى في هذه الدلالة الاباعادة الدعوى فلم قال انه لا يجوز بعث
 هؤلاء الرسل الا لشرية جديدة أو لاجياء شريعة اندرست وحل النزاع وقع الا في هذا (المسئلة الثالثة)
 هؤلاء الرسل هم يوشع واشمويل وشمعون وداود وسليمان وشعيا وارميا وعزير وحزقيال والياس واليسع
 ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم أما قوله تعالى وآتيناه عيسى بن مريم البينات فقيه مسائل (المسئلة الأولى)
 السبب في ان الله تعالى اجل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لان من قبله من الرسل جاءوا بشرية موسى فكانوا
 متبعين له وليس كذلك عيسى لان شرعه نسخ أكثر من موسى عليه السلام (المسئلة الثانية) قبل عيسى
 بالسريانية ايشوع ومريم بمعنى ايلادام وقيل مريم بالعبرانية من النساء كزير من الرجال وبه فسر قول رؤبة قلت
 زير لم تصله مريمه (المسئلة الثالثة) في البينات وجوه (أحدها) المعجزات من احياء الموتى ونحوها عن ابن
 عباس (وثانيها) انها الانجيل (وثالثها) وهو الاقوى ان الكل يدخل فيه لان المعجزتين همة نبوته كما أن
 الانجيل بين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى أما قوله تعالى وايدناه بروح القدس فقيه مسائل
 (المسئلة الأولى) قرئ وأيدناه قرأ ابن كثير القدس بالتخفيف والباقون بالثقل وهما لغتان مثل رعب
 ورعب (المسئلة الثانية) اختلفوا في الروح على وجوه (أحدها) انه جبريل عليه السلام وانما سمي بذلك
 لوجوه (الأول) أن المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف
 جبريل بذلك تشرى يقاله ويانا لعلو مرتبته عند الله تعالى (الثاني) سمي جبريل عليه السلام بذلك لانه يحيى به
 الدين كما يحيى البدن بالروح فانه هو المتولى لانزال الوحي الى الانبياء والمكلفون بذلك يحبون في دينهم
 (الثالث) أن الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أتم وأكمل (الرابع) سمي
 جبريل عليه السلام روحا لانه ماضته اصلاب الفحول وارحام الاتهامات (وثانيها) المراد بروح القدس
 الانجيل كما قال في القرآن روحا من أمرنا وسمي به لان الدين يحيى به ومصالح الدنيا تنظم لاجله (وثالثها)
 انه الاسم الذي كان يحيى به عيسى عليه السلام الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبير (ورابعها) انه
 الروح الذي نفخ فيه والقدس هو الله تعالى فتسب روح عيسى عليه السلام الى نفسه تعظيما له ونشر بفا
 كما يقال يث الله وناقة الله عن الربيع وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيى به الانسان واعلم أن
 اطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لان الروح هو الريح المتردد في مخارج
 الانسان ومنافذه ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك الا انه سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح
 على سبيل التشبيه من حيث ان الروح كما انه سبب حياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب حياة
 القلوب بالعلوم والانجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والاسم الاعظم سبب لان يتوصل به الى تحصيل
 الاغراض الا ان المشابهة بين معنى الروح وبين جبريل أتم لوجوه (أحدها) لان جبريل عليه السلام مخلوق
 من هوا نوراني لطيف فكانت المشابهة أتم فكان اطلاق اسم الروح على جبريل أولى (وثانيها) ان هذه
 التسمية فيه اظهر منها فيما عداها (وثالثها) أن قوله تعالى وايدناه بروح القدس يعني قويناه والمراد من هذه
 التقوية الاعانة واسناد الاعانة الى جبريل عليه السلام حقيقة واسنادها الى الانجيل والاسم الاعظم مجاز
 فكان ذلك أولى (ورابعها) وهو ان اختصاص عيسى بجبريل عليه السلام من أكد وجوه الاختصاص بحيث
 لم يكن لاحد من الانبياء عليهم السلام مثل ذلك لانه هو الذي بشر مريم بولادتها وانما ولد عيسى عليه السلام
 من نفخة جبريل عليه السلام وهو الذي ربا في جميع الاحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد

الى السماء أما قوله تعالى اذ كما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففروا به الدم لهم لان اليهود من
 بني اسرائيل كانوا اذا اناهم رسول بخلاف ما يهرون كذبوه وان تبا لهم قتله قتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم
 الرفعة في الدنيا وطلبهم لذاتهم والثرؤس على عامتهم وأخذوا أموالهم بغير حق وكانت الرسل تسبل عليهم ذلك
 فكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالحق وسوء التأويل ومنهم
 كان من يستكبر على الانبياء استكبارا بليس على آدم أما قوله تعالى ففروا بها كذبتم وفروا بقاتلوا فلما قل
 أن يقول هلا قيل وفروا بقاتلتم وجوابه من وجهين (أحدهما) أن يراد الحال الماضية لان الامر فطبيع
 فاريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب (الثاني) أن يراد فريقاتهم لولم يبعدهم لانكم حاولتم قتل
 محمد صلى الله عليه وسلم لولا اني اعصمهم منكم ولذلك صهرتوه وسميت له الشاة وقال عليه السلام عند موته
 ما زالت أكلة خيبر تعادوني فهذا وان انقطاع اليهودي والله أعلم • قوله تعالى (وهوا فوج باغلف بل
 لعنهم الله بكفرهم فذليل ما يوسعون) أما الغلف ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) انه جمع اغلف ولاغلف
 هو ما في غلاف أي قلوبنا غشاة باغطية مانعة من وصول أثر دعوتك اليها (وثانيها) روى الاصم
 عن بعضهم ان قلوبهم غلف بالعلم وعلوه بالحقمة فلا حاجة معهم الى شرع محمد عليه السلام
 (وثالثها) غلف أي كان غلاف الخصال لشيء فيه مما يدل على صحة قولك أما المعتزلة فانهم اختاروا الوجه
 الاول ثم قالوا هذه الآية تدل على انه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا كن
 ولا سد على ما يقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا القول فكان
 لا يكذبهم الله بقوله بل لعنهم الله بكفرهم لانه تعالى انما يذم السكاذب المبطل لا الصادق الحق المعذور قالوا
 وهذا يدل على ان معنى قوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه وفي اذانهم وقرا وقوله انا جعلنا في
 اعناقهم اغلالا وقوله وجعلنا من بين أيديهم سدا ليس المراد كونهم ممنوعين من الايمان بل المراد ما منع
 الاطراف أو تشبه حالهم في اصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر قالوا ونظير ذم الله تعالى اليهود على
 هذه المقالة ذمته تعالى السكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى وقالوا لقلبنا في اكنة مما تدعونا اليه
 وفي اذاننا وقروا من يمتد اذنيك حجاب ولو كان الامر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك
 ولو كانوا صادقين لما ذمهم بل كان الذي حكاه عنهم اظهرا له مذهم ومسقطا لومهم واعلم اباينا ان
 في تفسير الغلف زوجا ثلاثة فلا يجب الجزم باحد منها من غير دليل سلطنا ان المراد منه ذلك الوجه لكن
 لم قات ان الآية تدل على ان ذلك القول مذموم أما قوله تعالى بل لعنهم الله بكفرهم ففيه أجوبة (أحدها)
 هذا يدل على انه تعالى لعنهم بسبب كفرهم أما قلتم بأنه انما لعنهم بسبب هذه المقالة فلهذا تعالى حكى عنهم
 قولهم بين ان من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم (وثانيها) المراد من قوله وقالوا قلوبنا غلف انهم ذكروا
 ذلك على سبيل الاستهزاء بمعنى الانكار يعني ليست قلوبنا في أغلاف ولا في أغشية بل قوية وسخا طرنا منيرة
 ثم انهم بدوا الخواطر والافهام تأملنا في ذلك لا بل محمد فلم نجد منها شيئا قويا فلما ذكروا هذا النصف السكاذب
 لاجرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول (وثالثها) لعل قلوبهم ما كانت في الاغطية بل كانوا
 عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما قال تعالى يرفونه كما يعرفون أبناءهم الا أنهم أنكروا
 تلك المعرفة وادعوا ان قلوبهم غلف وغير واقفة على ذلك فكان كفرهم كثر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك
 الكفر أما قوله تعالى فذليل ما يوسعون ففيه مسثلان (المسألة الاولى) في تفسيره ثلاثة أوجه (أحدها) ان
 القليل صفة المؤمن أي لا يؤمن منهم الا القليل عن قتادة والاصم وأبي مسلم (وثانيها) انه صفة الايمان أي
 لا يؤمنون الا قليلا مما كفروا به لانهم كانوا يؤمنون بالله الا انهم كانوا يكفرون بالرسول (وثالثها) معناه
 لا يؤمنون أملا لا قليلا ولا كثيرا كما يقال قليلا ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة قال الكسائي تقول العرب مرونا
 بارض قليلا ما تنبت يريدون لا تنبت شيئا والوجه الاول أولى لانه نظير قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا
 يؤمنون الا قليلا ولان الجملة الاولى اذا كان المصريح فيها ذكر القوم فيجب أن يتناول الاستثناء بعض هؤلاء

القوم (المسئلة الثانية) في اتصاف قلبه لا وجود (أحدها) فايما ناقلا ما يؤمنون وما من يذبح وهو
ايانهم ببعض الكتاب (وثانيها) اتصّب بنزع النسا من أى قلبه بل يؤمنون (وثالثها) فصاروا قليلا
ما يؤمنون • قوله تعالى (ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتون
على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفتوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين) اعلم ان هذا نوع
من قبائح افعال اليهود أما قوله تعالى كتاب فقد اتفقوا على ان هذا الكتاب هو القرآن لان قوله
تعالى مصدق لما معهم يدل على ان هذا الكتاب غير ما معهم وما ذاك الا القرآن أما قوله تعالى مصدق
لما معهم ففيه مثلان (المسئلة الاولى) لا شبهة في ان القرآن مصدق لما معهم في أمر يتعلق بسلكتهم
بصديق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة واللائق بذلك هو كونه موافقا لما معهم في دلالة نبوته اذ قد
عرفوا انه ليس بوافق لما معهم في سائر الشرائع وعرفنا انه لم يرد المواقفة في باب أدلة القرآن لان جميع
كتب الله كذلك وما بطل الكل ثبت ان المراد موافقة كتبهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليه من
العلامات والتعوت والصفات (المسئلة الثانية) قرئ مصدقا على الحال فان قيل كيف جاز نسبها عن
النكرة قلنا اذا وصفت النكرة تخصصت فصح اتصاف الحال عنها وقد وصف كتاب بقوله من عند الله
(المسئلة الثالثة) في جواب المسئلة اوجه (أحدها) انه محذوف كقوله تعالى ولو ان قرأتا سمعت به
الجبال فان جوابه محذوف وهو ان كان هذا القرآن عن الاخفش والزجاج (وثانيها) انه على التكرير
اطول الكلام والجواب كفروا به كقوله تعالى ابعثكم انكم الى قوله تعالى انكم مخرجون عن المبرر
(وثانيها) أن تكون الفاصلة بين الواو والاولى وكفروا به جوابا للامام الثانية وهو كقوله فاما يا بنيكم منى هدى
فمن تبع هداى فلا خوف عليهم الاية عن الفراء أما قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتون على الذين
كفروا ففي سبب النزول وجوه (أحدها) ان اليهود من قبل مبعث محمد ونزول القرآن كانوا يستفتون على
يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون اللهم افتح علينا وانصرنا بالذي الالى (وثانيها) كانوا يقولون لخصمهم
عند القتال هذا نبي قد ظلم زمانه ينصرنا عليكم عن ابن عباس (وثالثها) كانوا يسألون العرب عن مولد
ويصفونه بأنه نبي من صفته كذا وكذا ويتفحصون عنه على الذين كفروا أى على مشركى العرب عن أبى مسلم
(ورابعها) نزلت في بنى قريظة والنضير كانوا يستفتون على الاوس والخزرج برسول الله قبل المبعث
عن ابن عباس وقتادة والسدي (خامسها) نزلت في أحبار اليهود كانوا اذا قرؤوا ذكر واما محمد في التوراة
وابنه مبعوث وانه من العرب سألوا مشركى العرب عن تلك الصفات ليعلموا انه هل ولد فيهم من وافق حاله
حال هذا المبعوث أما قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفتوا كفروا به ففيه مسائل (المسئلة الاولى) تدل الآية على
انهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال وهو ان التوراة نقلت نقلا متواترا فاما أن يقال انه حصل فيها نعت محمد
صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل أعني بيان ان الشخص الموصوف بالصورة الغلانية والسيرة الغلانية
سيظهر في السنة الغلانية في المكان الغلاني أو لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فان كان الاول كان
القوم مضطرين الى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يجوز على أهل التواتر
اطباقتهم على الكذب وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف المذكورة في التوراة
كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا فكيف قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفتوا كفروا به والجواب ان
الوصف المذكور في التوراة كان وصفا اجماليا وان محمد صلى الله عليه وسلم لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك
الاصناف بل بفهوم المعجزات صارت تلك الاوصاف كما وكدة فلهذا ذمهم الله تعالى على الانكار (المسئلة
الثانية) يحتمل أن يقال كفروا به لوجود (أحدها) انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بنى اسرائيل
لكثرة من جاء من الانبياء من بنى اسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله تعالى
محمد من العرب من نسل اسمعيل صلوات الله عليه عظم ذلك عليهم فأظهروا له كذبا وخالفوا طريقتهم
الاول (وثانيها) اعترفوا بنبوته فكان يوجب عليهم زوال رباساتهم وأموالهم فأبوا وأصرروا على الانكار

(وثانئها) لعلهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به (المسئلة الثالثة) انه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته وهذا يدل على أن الكفر ليس هو الجهل بالله تعالى فقط أما قوله تعالى فلعنة الله على الكافرين فالمراد الابعاد من خيرات الآخرة لان المبعود من خيرات الدنيا لا يكون ملعونا فان قيل أليس انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة وقولوا للناس حسنا وقال ولا تنسوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص على اننا فيما قبل ان لعن من يستحق اللعن من القول الحسن والله أعلم * قوله تعالى (بشما اشتروا به أنفسكم أن يكفروا بما أنزل الله بغيا

أن ينزل الله من فضله على من يشاء عبادا فبأن يغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين) اعلم ان البحث عن حقيقة بشما لا يتحصل الا في مسائل (المسئلة الاولى) أصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الاوّل وكسر الثاني كقولنا علم الآن ما كان ثابته حرف حلق وهو مكسور ويجوز فيه أربع لغات (الاوّل) على الاصل أعني بفتح الاوّل وكسر الثاني (والثاني) اتباع الاوّل للثاني وهو أن يكون بكسر النون والعين وكذا يقال فخذ بكسر الفاء والهاء وهم وان كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا انهم يجوزوه ههنا لكون الحرف الحلقى مستتبعا لما يجاوره (الثالث) اسكان الحرف الحلقى المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم وبئس بفتح الاوّل واسكان الثاني كما يقال فخذ بفتح الفاء واسكان الخاء (الرابع) أن يسكن الحرف الحلقى وتنقل كسره الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال فخذ بكسر الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التفسير لا يخبر وان كان في حد الجواز عند اطلاق هاتين الكاهنتين الا انهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما وضعت له الأفعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر في الزمان الماضي وصيرورتهما ككثيري مدح وذم ويراد بهما المبالغة في المدح والذم ليدل هذا التفسير اللازم في اللفظ على التغير عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يدكرونه على الاصل الا في ضرورة الشعر كما أشهد المبرّد

فقداء البني قيس على * ما أصاب الناس من شر وضر

ما أقلت قدماي انهم * نعم الساعون في الامر المبر

(المسئلة الثانية) انهم ما فعلان من نعم ينعم وبئس يبأس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التأنيث فيهما فيقال نعمت وبئست والفتراء يجعلهما بمنزلة الاسماء ويحتاج بقول حسان بن ثابت السهنا بنعم الجار يوافق بينهما * من الناس ذامال كثير ومعدما

وبما روى ان اعرابا بشر بولودة فقيل له نعم المولود ومولودتك فقال والله ما هي بنعم المولودة والبصريون يجيبون عنه بأن ذلك بطريق الحكاية (المسئلة الثالثة) اعلم ان نعم وبئس أصلان للصلاح والرداء ويكون فاعلهما اسم ما يستغرق الجنس تماما مظهر او تام مضمرا والمظهر على وجهين (الاوّل) نحو قولك نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون الرجل وانما قصد الرجل على الاطلاق (والثاني) نحو قولك نعم غلام الرجل زيد أما قوله

فنعم ضاحب قوم لاسلاح لهم * وصاحب الركب عثمان بن عفانا

فنادر وقيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب قد يدل على المقصود اذا المراد واحد فاذا أتى في الركب بالالف واللام فكانه قد أتى به في القوم وأما المضمرة فكذلك نعم ورجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاوّل لان التكرار المنصوبة تدل عليه ورجلا نصب على التمييز مثله في قولك عشرون رجلا ولا يميز لا يكون الا تكرة ألا ترى ان أحدا لا يقول عشرون الدرهم ولو أدخلوا الف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب اسكان تنصا للعرض اذ لو كانوا يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا وقالوا نعم الرجل وكفوا أنفسهم مؤنة الاضمار وانما أضمروا الفاعل قصد الاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فضل عليه (المسئلة الرابعة) اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين (أحدهما) أن يكون مبتدأ مؤخرًا كأنه قيل زيد نعم الرجل أخرت زيدا والنية به التقديم كما تقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت به فأما الرابع الى

المبتدأ فالرجل لما كان شاكراً ما تظلم فيه الجنس كان زيدا داخل تحتها فصارت بمنزلة الذكر الذي يعود إليه (والوجه
 الآخر أن يكون زيد في قولك نعم الرجل زيد خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذي
 أثني عليه فقيل زيد أي هو زيد (المسئلة الخامسة) المخصوص بالمدح والذم لا يكون الا من جنس المذكور
 بعدهم فليس كزيد من الرجال وإذا كان كذلك كان المضاف الى القوم في قوله تعالى ساء مثلاً القوم الذين
 كذبوا بآياتنا محذوفاً وتقديره ساء مثلاً مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا وإذا قد تلخصنا هذه المسائل فنخرج الى
 التفسير أما قوله تعالى بشيء مما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا ففيه مسألتان (المسئلة الاولى) ما ذكره
 منصوبية مفسرة لفاعل بشيء بمعنى بشئ شيئاً اشتروا به أنفسهم والمخصوص بالذم أن يكفروا (المسئلة
 الثانية) في الشراء ههنا قولان (أحدهما) أنه بمعنى البيع ويأتي أنه تعالى لما مكّن المكلف من الايمان
 الذي يقضى به الى الجنة والكفر الذي يؤدي به الى النار صار اختياره لاحدهما على الآخر بمنزلة اختيار
 ثالث ساعة على ساعة فإذا اختار الايمان الذي فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشتري ولما كان الغرض بالبيع
 والشراء هو ابدال ملك بملك صلح أن يوصف كل واحد منهما بما يأنه بائع ومشتري لوقوع هذا المعنى من كل
 واحد منهما فصح تأويل قوله تعالى بشيء مما اشتروا به أنفسهم بأن الماراد باعوا أنفسهم بكفرهم لان الذي
 حصلوه على منافع أنفسهم لما كان هو الكفر صاروا بائعين أنفسهم بذلك (الوجه الثاني) وهو الواضح
 عندى ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله يأتي بأعمال يظن انها تخلفه من العقاب فكانه
 قد اشترى نفسه بتلك الاعمال فهو لا اله الا الله ولما اعتقدوا فيها أنوابها تخلفهم من العقاب ونزلهم الى
 الثواب فقد ظنوا انهم قد اشترىوا أنفسهم بها فذمهم الله تعالى وقال بشيء مما اشتروا به أنفسهم وهذا
 الوجه أقرب الى المعنى واللفظ من الاول ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا به أنفسهم بقوله تعالى أن يكفروا
 بما أنزل الله ولا شبهة ان المراد بذلك كفرهم بما قرآن لان الخطاب في اليهود وكافوا مؤمنين بغيره
 ثم بين الوجه الذي لاجله اختاروا هذا الكفر بما أنزل الله فقال بغيا وأشار بذلك الى غرضهم بالكفر
 كما يقال يعادى فلان فلانا حسداً اتهموا بذلك على غرضه ولولا هذا القول لجوزنا أن يكفروا بجاهل لا بغيا
 واعلم ان هذه الآية تدل على ان الحسد حرام ولما كان البغى قديماً كون لوجوه شتى ير تعالى غرضهم
 من هذا البغى بقوله أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده والقصة لا تليق الا بما حكيناه من انهم ظنوا
 ان هذا الفضل العظيم بالنسبة المنتظرة يحصل في قومهم فلما وجدوه في العرب حملهم ذلك على البغى
 والحسد أما قوله تعالى فيه وأبغض على غضب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في تفسير البغضيين
 وجوه (أحدها) انه لا بد من اثبات بين الغضيين أحدهما ما تقدم وهو كذبهم عيسى عليه
 السلام وما أنزل عليه والآخر كذبهم محمد عليه الصلاة والسلام وما أنزل عليه فصارت ذلك دخولا
 في غضب بعد غضب وضبط بعد ضبط من قبله تعالى لاجل انهم دخلوا في سبب بعد سبب وهو قول الحسن
 والشعبي وعكرمة وأبي العالمة وقتادة (الثاني) ليس المراد اثبات غضبين فقط بل المراد اثبات أنواع
 من الغضب مترادفة لاجل أمور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم عزيز ابن الله يد الله مغلوله ان الله فقير ونحن
 أغنياء وغير ذلك من أنواع كفرهم وهو قول عطاء وعبيد بن عمير (الثالث) ان المراد به تأكيد الغضب
 وتكثيره لاجل ان هذا الكفر وان كان واحداً الا انه عظيم وهو قول أبي مسلم (الرابع) الاول بعبادتهم
 الجمل والثاني بكتمانهم ههنا محمّد وجدهم نبوته عن السدى (المسئلة الثانية) الغضب عبارة عن التعير
 الذي يعرض للانسان في مزاجه عند غلبان دم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكره وذلك محال في حق الله فهو
 محمول على ارادته لمن عصاه الاضرار به من جهة اللعن والامر بذلك (المسئلة الثانية) انه يصح
 وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كعظمته في العذاب فلا يكون غضبه على
 من كفر بمحضه واحدة كغضبه على من كفر بمحضه كثرية أما قوله تعالى ولا تكافرين عذاب مهين ففيه
 مسائل (المسئلة الاولى) قوله ولا تكافرين عذاب مهين له مزية على قوله ولهم عذاب مهين لان العبارة

الاولى يدخل فيها أولئك الكفرة وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الا هم (المسئلة الثانية)
 العذاب في الحقيقة لا يكون مهيئاً لان معنى ذلك انه أهان غيره وذلك مما لا يتأتى الا فيما يمتلئ فآله تعالى
 هو المهيئ للعذاب بالعذاب **الاستدلال** الا ان الاهانة ما احصت مع العذاب جاز أن يجعل ذلك من وصفه
 فان قيل العذاب لا يكون الا مع الاهانة فما الفائدة في هذا الوصف قلنا **كون** العذاب مقروناً بالاهانة
 أمر لا بد فيه من الدليل فآله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلاً عليه (المسئلة الثالثة) قال قوم قوله
 تعالى وللشكافين عذاب مهين يدل على انه لا عذاب الا للكافرين ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية
 فريقان (أحدهما) انطوارج قالوا ثبت بسائر الآيات ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الآية انه لا يعذب
 الا الكافر فيلزم أن يقال الفاسق **كافر** وثانيهم ما المرجحة قالوا ثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر
 وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بأنه لا يعذب وفساد هذين القولين لا يخفى * قوله تعالى
 (واذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا انؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقاً

لما معهم قل فلم تقولون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين) اعلم ان هذا النوع أيضاً من قبائح أفعالهم واذا
 قيل لهم يعني به اليهود آمنوا بما أنزل الله أى بكل ما أنزل الله والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على ان
 لفظة ما بمعنى الذى تفيد العموم قالوا لان الله تعالى أمرهم بأن يؤمنوا بما أنزل الله فلما آمنوا بالبهض دون
 البعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظة ما تفيد العموم والا لما حسن هذا الذم ثم انه تعالى حكى عنهم انهم لما
 أمروا بذلك قالوا انؤمن بما أنزل علينا بمعنى بالتوراة وكتب سائر الانبياء الذين أتوا بتقرير شرع موسى عليه
 السلام ثم أخبر الله تعالى عنهم انهم يكفرون بما وراءه وهو الانجيل والقرآن وأورد هذه الحكاية عنهم على
 سبيل الذم لهم وذلك انه لا يجوز أن يقال لهم آمنوا بما أنزل الله الا وهم طريق الى أن يعرفوا كونه منزلاً
 من عند الله والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واذا دل الدليل على كونه منزلاً من عند الله وجب الايمان به
 فثبت ان الايمان ببعض ما أنزل الله دون البعض تناقض أما قوله تعالى وهو الحق مصدقاً لما معهم فهو
 كالاشارة الى ما يدل على وجوب الايمان بجميع ما صلى الله عليه وسلم وبيانته من وجهين (الاول) ما دل
 عليه قوله تعالى وهو الحق انه لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التى ظهرت عليه ثم انه عليه
 الصلاة والسلام أخبر ان هذا القرآن منزل من عند الله تعالى وانه أمر المكلفين بالايمان به كان الايمان به
 واجباً لا محالة وعند هذا يظهر ان الايمان ببعض الانبياء وبعض الكتب مع الكفر ببعض الانبياء وبعض
 الكتب محال (الثاني) ما دل عليه قوله مصدقاً لما معهم وقديره من وجهين (الاول) ان محمد اصطوات
 الله عليه لم يعلم علم ولا استفاد من استاذ فلما أتى بالحكايات والقصص موافقة لما فى التوراة من غير
 تفاوت أصلاً علمنا انه عليه الصلاة والسلام انما استفادها من الوحي والتنزيل (الثاني) ان القرآن يدل
 على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما أخبر الله تعالى عنه انه مصدق للتوراة وجب اشتمال التوراة على
 الاخبار عن نبوته والالم يكن القرآن مصدقاً للتوراة بل مكذباً لها واذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد
 عليه الصلاة والسلام وهم قد اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان
 بالقرآن ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام أما قوله تعالى فلم تقولون انبياء الله من قبل ففيه مسائل (المسئلة
 الاولى) انه سبحانه وتعالى بين من جهة أخرى ان دعواهم بكونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجوه
 آخر وذلك لان التوراة دلت على ان المعجزة تدل على الصدق ودلت على ان من كان صادقاً في ادعاء النبوة فان
 قتله كفر واذا كان الامر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكريا وعيسى عليهم السلام كفراً فم سعيهم في ذلك ان
 صدقتم في ادعاءكم كونكم مؤمنين بالتوراة (المسئلة الثانية) هذه الآية دالة على ان الجسالة في الدين من
 حرف الانبياء عليهم الصلاة والسلام وان اراد المناقضة على انهم جاز (المسئلة الثالثة) قوله فلم تقولون
 وان كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه (أحدها) ان الانبياء في ذلك
 الزمان ما كانوا موجودين (وثانيها) انهم ما أقدموا على ذلك (وثالثها) انه لا يتأتى فيه من قبل فاما

المراد به المناهى فظاهر لان القرينة دالة عليه فان قيل قوله آمنوا خطاب لهؤلاء الموجودين ولم تقتلون
 حكاية فعل أسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه انكم بهذا التكذيب خرجتم من الايمان بما آمنتم
 كما نخرج أملاككم بقتل بعض الانبياء عن الايمان السابقين (المسئلة الرابعة) يقال كيف جاز قوله
 لم تقتلون من قبل ولا يجوز أن يقال أنا أنذر بك أمس والجواب فيه قولان (أحدهما) أن ذلك جاز
 فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بأسلاف من قبح فعله ويحك لم تكذب كما قلت لم يكن هذا
 من شأنك قال الله تعالى واتبعوا ما تلو الشياطين ولم يقل ما تلت لأنه أراد من شأنها التلاوة (والثاني)
 كأنه قال لم ترضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مؤمنين بالتوراة والله أعلم • قوله تعالى (ولقد جاءكم
 موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون) اعلم ان تنزيل هذه الآية يغنى عن تفسيرها
 والسبب في تكريرها انه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالعناد
 والتكذيب ومثاهم بسلفهم في قتالهم الانبياء الذى يناسب التكذيب لهم بل يريد عليه اعاد ذكر موسى عليه
 السلام وما جاء به من البينات وانهم مع وضوح ذلك أجازوا أن يتخذوا العجل الها وهو مع ذلك صابري ثابت
 على الدعاء الى ربه والتسليم بدينه وشرعه فكذلك القول فى حالى معكم وان بالغتم فى التكذيب والانكار •
 قوله تعالى (واذا أخذنا مناصبكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا
 واشربوا فى قلوبهم العجل يكفرهم قل بئس ما يأمركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين) اعلم ان فى الاعادة وجوها
 (أحدها) ان التكرار فى هذا أو مثاله للتأكيد وإيجاب الحجة على الخصم على عادة العرب (وثانيها) انه انما
 ذكر ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا وذلك يدل على غاية لجاحهم أما قوله تعالى قالوا سمعنا وعصينا
 ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان اخلال الجبل لاشك انه من أعظم المخوفات ومع ذلك فقد أصرروا
 على كفرهم وصروا بقولهم سمعنا وعصينا وهذا يدل على أن التخويف وان عظم لا يوجب الانقياد
 (المسئلة الثانية) الا كثرون من المفسرين اعترفوا بانهم قالوا هذا القول قال أبو مسلم وجاز أن يكون
 المعنى معوهة فتلقوه بالعصيان فعبّر عن ذلك بالقول وان لم يقولوه كقوله تعالى أن يقول له فكيف يكون
 وكقوله قالتا اتينا طائعين والاول أولى لان صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز أما قوله تعالى
 واشربوا فى قلوبهم العجل ففيه مسائل (المسئلة الاولى) واشربوا فى قلوبهم حب العجل وفى وجه هذه
 الاستعارة وجهان (الاول) معناه تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصبيغ الثوب
 وقوله فى قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله انما يأكلون فى بطونهم نارا (الثاني) كان الشرب مادة لمياة
 ما يخرج من الارض فكذلك ان الحبة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال (المسئلة الثانية) قوله
 واشربوا يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ومعلوم انه لا يقدر عليه سوى الله أجاب المعتزلة عنه من
 وجهين (الاول) ما أراد الله ان غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم والفهم بعبادته اشربوا قلوبهم
 حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان محب بنفسه (الثاني) ان المراد من اشرب اى زينه عندهم
 ودعاهم اليه كالسامري وابليس وشياطين الانس والجن أجاب الاصحاب عن الوجهين بان كلا الوجهين
 صرف للفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الادلل من فصل ولما أقتنا الدلائل العقلية القطعية على ان
 محدث كل الاشياء هو الله لم يكن بحاجة الى ترك هذا الظاهر أما قوله تعالى يكفرهم فاما اراد باعتقادهم
 التشبيه على الله وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه وتعالى أما قوله قل بئس ما يأمركم به ايمانكم ففيه مسئلتان
 (المسئلة الاولى) المراد بئس ما يأمركم به ايمانكم بالتوراة لانه ليس فى التوراة عبادة العجل وازافة الامر
 الى ايمانهم ثم كم كما قال فى قصة شعيب أصلو انك تأمر لك وكذلك اضافة الايمان اليهم (المسئلة الثانية)
 الايمان عرض ولا يصح منه الامر والنهى لكن الداعي الى الفعل قد يشبه بالامر كقوله تعالى ان الصلاة
 تنهى عن الفحشاء والمنكر أما قوله تعالى ان كنتم مؤمنين فالمراد التشكيك فى ايمانهم والقدح فى صحة دعواهم
 • قوله تعالى (قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت

ان كنتم صادقين ولن يتموه ابدًا بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين اعلم ان هذا نوع آخر من قبائهم
 وهو ادعائهم ان الدار الآخرة خاصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه (أحدها) انه لا يجوز ان
 يقال على طريق الاستدلال على انهم ان كان كذا وكذا فاعمل كذا الا والاول مذهب ليصح الزام
 الثاني علمه (وثانيها) ما حكي الله عنهم في قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى وفي
 قوله نحن أبناء الله وأحباؤه وفي قوله وقالوا لن نعبد الله الا بأيام معدودة (وثالثها) اعتقادهم في أنفسهم
 انهم هم المحقون لان النسخ غير جائز في شرعهم وان سائر الفرق مبطلون (ورابعها) اعتقادهم ان انقسامهم
 الى أكابر الانبياء عليهم السلام أعنى يعقوب واصحاق وابراهيم يخصهم من عقاب الله تعالى ويوصلهم الى
 ثوابهم ثم انهم لهذه الاشياء عظموا شأن أنفسهم فكانوا يفتخرون على العرب ويعجبوا به كالحجة في أن النبي
 المنتظر المبشر به في التوراة منهم لامن العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد صلى
 الله عليه وسلم ثم ان الله تعالى احجج على فساد قوالهم بقوله قل ان كانت اكم الدار الآخرة عند الله خالصة
 من دون الناس فتمنوا الموت ويان هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس الى نعم الآخرة ثم ان
 نعم الدنيا على قلة كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعة معهم بالجدال والقتال
 ومن كان في النعم القليلة المنغصة ثم ان يتيقن انه بعد الموت لا بد وأن ينتقل الى تلك النعم العظيمة فانه لا بد
 وأن يكون راغبا في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب
 وجب أن يكون مطلوباً فوجب أن يكون هذا الانسان راضياً بالموت متمنيا له فثبت ان الدار الآخرة لو كانت
 لهم خالصة لوجب أن يتمنوا الموت ثم ان الله تعالى اخبر انهم ماتموا الموت بل ان يتمنوا ابدًا وحينئذ يلزم قطعاً
 بطلان ادعائهم في قوالهم ان الدار الآخرة خاصة لهم من دون الناس فان قيل لانهم انه لو كانت لهم الدار
 الآخرة خالصة لوجب أن يتمنوا الموت قوله لان نعم الآخرة مطلوب ولا سبيل اليه الا بالموت والذي يتوقف
 عليه المطلوب لا بد وأن يكون مطلوباً قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز أن يكون مطلوباً نظراً الى كونه
 وسيلة الى ذلك المطلوب الا انه يكون مكروهاً نظراً الى ذاته والموت مما لا يحصل الا بالسلام العظيمة وما كانوا
 يطبقونها فلا جرم ماتموا الموت (السؤال الثاني) انه كان لهم أن يلقبوا هذا السؤال على محمد صلى الله
 عليه وسلم فقولوا انك تدعى ان الدار الآخرة خاصة لك ولا تمك دون من ينازعك في الامر فان كان الامر
 كذلك فارض بأن تقتل وتقتل أمك فاننا نرى أمك في الضرر الشديد والبلاء العظيم بسبب
 الجدال والقتال وبعد الموت فانكم تتخلصون الى نعيم الجنة فوجب أن ترضوا بقتلكم (السؤال الثالث)
 لعلمهم كانوا يقولون الدار الآخرة خاصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الجائر فاما صاحب
 الكبيرة فانه يبق في محال في النار ابدًا لانهم كانوا وعيدية أو لانهم جوزوا في صاحب الكبيرة أن يصير معذبا
 فلاجل هذا ماتموا الموت وليس لاحد أن يدفع هذا السؤال بأن مذهبهم انه لا تسهم النار الا أياما
 معدودة لان كل يوم من أيام القيامة كالف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب
 العدد لكن طويله بحسب المدة فلا جرم ماتموا الموت بسبب هذا الخوف (السؤال الرابع) انه عليه
 الصلاة والسلام نهى عن تمني الموت فقال لا تمن أحدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقبل الله من احبني ان كانت
 الحية خيرا لي ونوفني ان كانت الوفاة خيرا لي وأيضا قال الله تعالى في كتابه يستجيب لهم الذين لا يؤمنون
 بها والذين آمنوا مشفقون منهم فكيف يجوز أن ينهى عن الاستجبال ثم انه يتحدث القوم بذلك (السؤال
 الخامس) ان لفظ التمني مشترك بين التمني الذي هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ البدال على ذلك المعنى
 وهو قول القائل ليتني مت فليهود أو ان يقولوا انك طلبت منا التمني والتمني لفظ مشترك فان ذكرناه باللسان فله
 أن يقول ما أردت به هذا اللفظ وانما أردت به المعنى الذي في القلب وان فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله
 أن يقول كذبتم ما أقيم بذلك في قلوبكم ولما علم اليهود انه أتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لاجرم
 لم يلتفتوا اليه (السؤال السادس) هب ان الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب أن يتمنوا الموت فلم قلتم

انهم ماتوا الموت والاستدلال بقوله تعالى وان تنذروا أبدا ضعيف لان الاستدلال بهذا انما يصح لو ثبت
كون القرآن حقا والنزاع ليس الا فيه (الجواب) قوله كون الموت متضمنا للالم يكون كالأصناف عن تنبيه
قلنا كما أن الالم الحاصل عند الطامة لا يصرف عن الطامة للعلم الحاصل بأن المنفعة الحاصلة بسبب الطامة
عظيمة وجب أن يكون الامر ههنا كذلك قوله ثانيا انهم لو قلبوا هذا الكلام على محمد لزمه أن يرضى بالقتل
قلنا الفرق بين محمد عليه السلام وبينهم أن محمد ~~كان~~ يقول اني بعثت لتبليغ الشرائع الى أهل التواتر
وهذا المقصود لم يحصل بعد فلاجل هذا لا أرضى بالقتل وأما أنت فاستسم كذلك فظاهر الفرق قوله ثانيا
كانوا خائفين من عقاب الكفار قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج نواحيها
بالعقاب قوله رابعاً عن معنى الموت قلنا هذا الذي طريقه الشرع فيجوز أن يختلف الحال فيه بسبب
اختلاف الأوقات روى ان علياً رضي الله عنه كان يطوف بين الصفيين في غلالة فقال له ابنه الحسن رضي
الله عنه ما هذا ترى المحاربين فقال يا بني لا يبالي أبوك بأعلى الموت سقطاً أم عليه يسقط الموت وقال عمار
رضي الله عنه بصفيين الآن الا في الاحبة * محمد اوحزبه * وقد ظهر عن الانبياء في كثير من الأوقات معنى
الموت على ان هذا النهي محتمس بسبب مخصوص فانه عليه الصلاة والسلام حرم أن يتخلى الإنسان
الموت عند الشدائد لان ذلك كالجزع والخروج عن الرضا بما قسم الله فأين هذا من التقى الذي يدل على
صحّة النبوة قوله خامساً انهم ما عرفوا ان المراد هو التقى باللسان أو بالقلب قلنا التقى في لغة العرب لا يعرف
الا ما يظهر بالقول ~~كما~~ ان الخبر لا يعرف الا ما يظهر بالقول والذي في القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم
وأيضاً في الحال أن يقول النبي عليه الصلاة والسلام لهم غموا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف
عليه مع ان الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره قوله سادساً ما الدليل على انه ما وجد التقى قلنا من وجوه
(أحدها) انه لو حصل ذلك لنقل نقلاً متوازراً لانه أمر عظيم فان بتقدير عدمه ثبت القول بصحّة نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم وبتقدير حصول هذا التقى يطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقائع
العظيمة فوجب أن ينقل نقلاً متوازراً ولما لم ينقل علمنا انه لم يوجد (وثانيها) انه عليه الصلاة والسلام
مع تقدمه في الرأي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول الى المنصب الذي وصل اليه في الدنيا
والدين والوصول الى الرياسة العظيمة التي انقاد لها الخائف قهراً والموافق طوعاً لا يجوز وهو غير واثق من
جهة ربه بالوحي النازل عليه أن يتحداهم بأمر لا يأمن عاقبة الحال فيه ولا يأمن من خصمه أن
يقهره بالدليل والحجة لان العاقل الذي لم يجزب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في أعقل العقلاء
فثبت انه عليه الصلاة والسلام ما أقدم على تحرير هذه الأدلة الا وقد أوحى الله تعالى اليه بأنهم لا يخونونه
(وثالثها) ما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لو ان اليهود غتموا الموت لما نواؤوا أو ما ساعدتهم من
النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجدون أهلاً ولا مالا وقال ابن عباس لو غتموا الموت لشرقوا به
ولما نواؤوا بالجملة فالأخبار الواردة في انهم ماتوا بلغت مبلغ التواتر خصلت الحجة فهذا آخر الكلام في تقرير هذا
الاستدلال ولترجع الى التفسير أما قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الآخرة ظالمراً دلجتم لانها هي المطلوبة
من دار الآخرة دون النار لانهم كانوا يزعمون أن لهم الجنة وأما قوله تعالى عند الله فليس المراد المكان بل
الترلة ولا بعد أيضاً في حله على المكان فلعن اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية المسكنية فأبطل الله كل ذلك
بالدلالة التي ذكرها وأما قوله تعالى خالصة فذهب على الحال من الدار الآخرة أي سلمة لكم خاصة بكم ليس
لأحد سواكم فيها حق يعني ان صح قولكم لن يدخل الجنة الا من كان هوذا أو نصارى والناس للجنس وقيل
للعهد وهم المسلمون والجنس أولى لقوله الا من كان هوذا أو نصارى ولانه لم يوجد ههنا معهود وأما قوله من
دون الناس فالمراد به سوى لامعنى المكان كما يقول القائل ان وهب منه ملكاً هذا لك من دون الناس
وأما قوله تعالى فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا أمر معلق على شرط
مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الامر موجوداً والفرض منه التحدى وإظهار كذبهم في دعواهم

(المسئلة الثانية) في هذا النقي قولان (أحدهما) قول ابن عباس انهم يتحدوا بأن يدعوا القريبان بالموت على أي فريق كان أكذب (والثاني) أن يقولوا ليتنا موت وهذا الثاني أولى لأنه أقرب الى موافقة المأخذ أما قوله تعالى ولن يتموه فغير قاطع عن أن ذلك لا يقع في المستقبل وهذا الخبر عن الغيب لان مع توفر الدواهي على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وهوله الايمان بهذه الحكمة أخبر بأنهم لا ياتون بذلك فهذا اخبار جازم عن أمر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحى وأما قوله تعالى أبدا فهو غيب آخر لانه أخبر أن ذلك لا يوجد ولا في شيء من الازمنة الآتية في المستقبل ولا شك ان الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهم ما غيبان وأما قوله تعالى بما قدمت أيديهم فبيان للعلة التي لها لا يتنمون لانهم اذا علموا سوء طريقهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى أن لا يتنموا الموت وأما قوله تعالى والله عليم بالظالمين فهو كالرجز والتهديد لانه اذا كان عالما بالسر والتجوى ولم يمكن اخفاء شيء عنه صار تهوورا المكلف لذلك من أعظم الموارف عن المعاصي وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافر فلما كان ذلك أعظم كان أولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال ههنا ولن يتموه أبدا وقال في سورة الجمعة ولا يتمونه أبدا فلم ذكر ههنا في سورة الجمعة لاقولنا انهم في هذه السورة ادعوا ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم أولياء الله من دون الناس والله تعالى ابطال هذين الامرين بأنه لو كان كذلك لوجب أن يتموا الموت والدعوى الاولى أعظم من الثانية اذ السعادة القصوى هي الحصول في دار الثواب وأما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها انما تزداد لغيرها الى الجنة فلما كانت الدعوى الاولى أعظم لا يحرم بين تعالى فساد قولهم بافظ لان الله أقوى الالهة بالثانية ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكنت في ابطالها بافظ لان الله ليس في نهاية القوة

في اخادعة معنى النقي والله أعلم • قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا يودّ أحدهم لو يجرى له من العذاب أن يعمر والله بصير بما يعملون) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أخبر عنهم في الآية المتقدمة انهم لا يتمون الموت أخبر في هذه الآية انهم في غاية الحرص على الحياة لانهم اقسامنا بالشا وهو أن يكون الانسان بحيث لا يتمي الموت ولا يتمي الحياة فقال ولتجدنهم أحرص الناس على حياة أما قوله تعالى ولتجدنهم فهو من وجد بمعنى علم المتعدي الى المعنويين في قوله وجدت زيدا اذا حفظ ومعه ولهم وأحرص وانما قال على حياة بالنسبة لانه حياة مخصوصة وهي الحياة المطاولة ولذلك كانت القراءة فيها أوقع من قراءة أي على الحياة أما الواو في قوله ومن الذين أشركوا ففيه وجوه (أحدها) انها واو عطف والمعنى ان اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا كقولك هو أخصي الناس ومن حاتم هذا قول الفراء والاصم فان قيل ألم يدخل الذين أشركوا تحت الناس قلنا بلى ولكنهم أفردوا بالذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين أشركوا لا يؤمنون بالعباد وما يعرفون الا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانها اجنتهم فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو معتز بالجزء كان حقيقا بأعظم التوبيخ فان قيل ولم زاد حرصهم على حرص المشركين قلنا لانهم علموا أنهم صائرون الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك (القول الثاني) ان هذه الواو واسطة ثنائف وقد تم الكلام عند قوله على حياة تقديره ومن الذين أشركوا وانما يودّ أحدهم على حذف الموصوف كقوله وما منا الا له مقام معلوم (القول الثالث) ان فيه تقديرا وتأخيرا وتقديره ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة ثم فسر هذه المحبة بقوله يودّ أحدهم لو يجرى له من العذاب سنة وهو قول أبي مسلم والقول الاول أولى لانه اذا كانت القصة في شأن اليهود خاصة فالإتي بالظاهر أن يكون المراد ولتجدن اليهود أحرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين أشركوا ليكون ذلك أبلغ في ابطال دعواهم وفي اظهار كذبهم في قولهم ان الدار الآخرة لنا لا غيرنا والله أعلم (المسئلة الثالثة) اخذوا في الماراد بقوله تعالى ومن الذين أشركوا على ثلاثة أقوال قيل الجحوس لانهم كانوا يقولون للمكهم عس ألف نبروز وألف

مهرجان * وعن ابن عباس هو قول الاعاجم زى هزار سال وقيل المراد مشرك والعرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد لا يئمن أن حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي أن يكون أكثر وليس المراد من ذكر ألف سنة قول الاعاجم عش ألف سنة بل المراد به التكثير وهو معروف في كلام العرب أما قوله تعالى يود أحدهم لو يعمر ألف سنة فالمراد أنه تعالى بين بعدهم عن غنى الموت من حيث أنهم يتمنون هذا البقاء ويحرمون عليه هذا الحرص الشديد ومن هذا حاله كيف يتصور منه غنى الموت أما قوله تعالى وما هو بزر حجه من العذاب أن يعمر رقبته مسألان (المسئلة الأولى) في أن قوله وما هو كناية عما إذا ثلاثة أقوال (أحدها) أنه كناية عن أحدهم الذي جرى ذكره أى وما أحدهم بمن يزر حجه من النار تعميره (وثانيها) أنه ضمير للمبادل عليه يعمر من مصدره وإن يعمر يدل منه (وثالثها) أن يكون مبهما وإن يعمر موضحه (المسئلة الثانية) الزحمة التبعية والانحاء قال القاضى والمراد أنه لا يؤثر في إزالة العذاب أقل تأثير ولو قال تعالى وما هو بزر حجه وبخيه لم يدل على قلة التأثير كدلالة هذا القول وأما قوله تعالى والله بصير عابعمولون فاعلم أن البصر قد يراد به العلم يقال إن لفلان بصرا بهذا الأمر أى معرفة وقدير أديبه أنه على صفة لو وجدت المنصيرات لا بصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه إلا أن من قال إن في الأعمال ما لا يصبغ أن يرى حل هذا البصر على العلم لا محالة والله أعلم * قوله تعالى (قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بأذن

الله مصداقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل فأن الله عدو للكافرين) اعلم أن هذا النوع أيضا من أنواع قبائح اليهود ومنكرات أقوالهم وأفعالهم وفيه مسائل (المسئلة الأولى) أن قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل لا بد له من سبب وأمر قد ظهر من اليهود حتى يأمره تعالى بأن يحاط بهم بذلك لأنه يجري مجرى الحاجة فإذا لم يثبت منهم في ذلك أمر لا يجوز أن يأمره الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا أمورا (أحدها) أنه عليه السلام لما قدم المدينة أتاه عبد الله بن مسعود فاقبال يا محمد كيف نومك فقد أخبرنا عن نوم النبي الذي يجي في آخر الزمان فقال عليه السلام تنام عيناى ولا تنام قباى قال صدقت يا محمد فأخبرني عن الولد أمن الرجل يكون أم من المرأة فقال أما العظام والعصب والعروق فمن الرجل وأما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة فقال صدقت فما بال الرجل يشبه أعمامه دون أخواله أو يشبه أخواله دون أعمامه فقال أيها غلب مأوه ماء صاحبه كان الشبه له قال صدقت فقال أخبرني أى الطعام حرم إسرائيل على نفسه وفي التوراة إن النبي إلاى يخبر عنه فقال عليه السلام أنشدكم بالله الذى أنزل التوراة على موسى هل تعلمون أن إسرائيل مرض مرضا شديدا فطال سقمه فذره لله نذرا ثم عافاه الله من سقمه ليحرم من على نفسه أحب الطعام والشراب وهو لحمان الابل وألبانهم فقالوا نعم فقال له بقيت خصله واحدة إن قلتها آمنت بك أى ملك يأتيك بما تقول عن الله قال جبريل قال إن ذلك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل يأتي بالبشر والرخاء فلو كان هو الذى يأتيك آمنا بك فقال عمر وما مبدأ هذه العداوة فقال ابن مسعود يا أول هذه العداوة إن الله تعالى أنزل على نبينا إن بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا القتل رجلا فدفع عنه جبريل وقال إن سلطكم الله على قتله فهذه الدس هو ذلك الذى أخبر الله عنه أنه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله ثم أنه كبر وقوى وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نعد هذه عدوا وأما ميكائيل فإنه عدو جبريل فقال عمر فاني أشهد أن من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فأنكر ذلك على عمر فأنزل الله تعالى هاتين الآيتين (وثانيها) روى أنه كان لعمر أرض بأعلى المدينة وكان عمر على مدراس اليهود وكان يجلس إليهم ويسمع كلامهم فقالوا ليا عمر قد أحبينك وإننا لنطمع فيك فقال والله ما أحبينكم لحبكم ولا أسألكم لاني شال في ديني وأعسا دخل عليكم لازداد بصيرة في أمر محمد صلى الله عليه وسلم وأرى آثاره في كتابكم ثم سألهم عن جبريل فقالوا لا نعلمه إلا ناطع محمد على أسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وإن ميكائيل ينجي بالخصب والسلام فقال لهم وما منزلتهم ما من الله قالوا أقرب منزلة

جبريل عن جبريل عن يساره وميكائيل عدو جبريل فقال عرائش كانا كما تقولون فهاهما بعدون
 ولا نتم أكفر من الجبر ومن كان عدوا للاحدهما كان عدوا للآخر ومن كان عدوا لهما كان عدوا لهما ثم رجع
 عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد وافقت ربك يا عمر
 قال عمر لقد رأيتني في دين الله بعد ذلك أصيب من الجبر (وثانيها) قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل
 عليه السلام عدونا أمر أن يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا فنزل الله هذه الآيات واعلم ان الاقرب أن
 يكون سبب عداوتهم له أنه كان ينزل القرآن على محمد عليه السلام لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه
 نزل على قلبك باذن الله مشعرا بأن هذا التنزيل لا ينبغي ان يكون سببا للعداوة لانه انما فعل ذلك بأمر الله فلا
 ينبغي أن يكون سببا للعداوة وتقر به هذا من وجوه (أولها) ان الذي نزل به جبريل من القرآن بشارة
 المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بأمر الله
 الذي يعترفون انه لا يحصى عن أمره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سببه لا يجب عداوة الله وعداوة
 الله كفر فيلزم ان عداوة من هذا سببه كفر (وثانيها) ان الله تعالى لو أمر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب
 فاما أن يقال انه كان يتردد اويأبى عن قبول أمر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين أو كان يقبله ويأبى
 به على وفق أمر الله فينتدب توجهه على ميكائيل ما ذكره على جبريل عليه السلام فاما الوجه في تخصيص
 جبريل بالعداوة (وثانيها) ان انزال القرآن على محمد كما شق على اليهود فانزال التوراة على موسى شق على
 قوم آخرين فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال القرآن فبهه فلتقتض نفرة أولئك المتقدمين انزال
 التوراة على موسى عليه السلام فبهه ومعلوم ان كل ذلك باطل فثبت به هذه الوجوه فساد ما قالوه (المسئلة
 الثانية) من الناس من استبعد أن يقول قوم من اليهود ان جبريل عدوهم قالوا لا نرى اليهود في زماننا
 هذا مطيعين على انكار ذلك مصرين على ان أحدا من سلفهم لم يقل بذلك واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله
 أصدق ولان جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة (المسئلة الثالثة) قرأ ابن كثير
 جبريل يفتح الجليم وكسر الراء من غيرهم وزور قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم يفتح الجليم والراء مهموزا
 والباقون بكسر الجليم والراء غيرهم وهموز وزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها وجبرائيل على وزن
 جبراعل وجبرائيل على وزن جبراعيل وجبرائيل على وزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الضمير في التعريف
 والجمعة (المسئلة الرابعة) قال بعضهم جبريل معناه عبد الله فجبر عبد وايل الله وميكائيل عبد الله وهو قول
 ابن عباس وجماعة من أهل العلم قال أبو علي السوسي هذا لا يصح لوجهين (أحدهما) انه لا يعرف من أسماء
 الله ايل (والثاني) انه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا أما قوله تعالى فانه نزل على قلبك ففهم
 سوالات (السؤال الاول) الهاء في قوله تعالى فانه وفي قوله نزل الى ما ذابعد الجواب فيه قولان
 (أحدهما) ان الهاء الاولى تعود على جبريل والثانية على القرآن وان لم يجر له ذكر لانه كالمعلوم
 كقوله ما نزل على ظهره من دابة يعني على الارض وهذا قول ابن عباس وأكثراهل العلم أي ان كانت
 عداوتهم لان جبريل ينزل القرآن فاعلم ان نزل باذن الله قال صاحب الكشاف اضمار ما لم يسبق ذكره فيه
 نغامة لشأن صاحبه حيث يجعل لقرط شهرته كأنه يدل على نفسه ويكتفي عن اسمه المصريح به كشيء من
 صفاته (وثانيها) المعنى فان الله نزل جبريل عليه السلام لانه نزل نفسه (السؤال الثاني) القرآن انما
 نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فما السبب في قوله نزل على قلبك الجواب هذه المسئلة ذكرناها في سورة الشعراء
 في قوله نزل به الروح الامين على قلبك وأكثرا لامة على انه انزل القرآن عليه لا على قلبه الا أنه خص القلب
 بالذكر لاجل ان الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا حتى إذا ما الى أمته فلما كان سبب عتقه من الاداء ثباته
 في قلبه حفظا لاجزان يقال نزل على قلبك وان كان في الحقيقة نزل عليه لا على قلبه (السؤال الثالث) كان
 حق الكلام أن يقال على قلبي والجواب جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به كأنه قيل قل ما تكلمت به من
 قولي من كان عدوا لجبريل فانه نزل على قلبك (السؤال الرابع) كيف استقام قوله فانه نزل به جبراء للشرط

الجواب فيه وجهان (الاول) أنه سبحانه وتعالى بين ان هذه العداوة فاسدة لانه ما أتى الا أنه أمر
بازال الكتاب فيه الهداية والبشارة فأنزله فهو من حيث أنه ما مور وجب أن يكون معذورا ومن حيث
انه أتى بالهداية والبشارة يجب أن يكون مشكورا فأنكيف تليق به العداوة (والثاني) أنه تعالى بين أن
اليهود أن كانوا يعادونه فيحق لهم ذلك لانه نزل عليك الكتاب برهاننا على نبوتك ومصدقنا لصدقهم
بكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من أكد عليهم هذا الامر الذي يكرهونه أما قوله تعالى باذن الله فالظاهر
بأمر الله وهو أولى من نفسه سيره بالعلم لوجوه (أولها) ان الاذن حقيقة في الامر مجاز في العلم واللفظ
واجب العمل على حقيقة ما أمكن (وثانيها) ان انزاله كان من الواجبات والوجوب مستفاد من
الامر لا من العلم (وثالثها) ان ذلك الانزال اذا كان عن امر لازم كان أوكد في الجملة أما قوله تعالى
صدقا لما بين يديه فحتمول على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من ان المراد ما قبله من كتب الانبياء ولا معنى
لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم أنه أشار الى أن القرآن يوافق التوراة في الدلالة على
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل أليس أن شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بأن يكون
مصدقاً قالها الكون امتوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد أولى بأن يكون غير مصدق لها قلنا الشرائع
التي تشتمل على سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الاوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على ان التسخير بيان
انتهاء مدة العبادة وحينئذ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف في الشرائع أما قوله تعالى
وهدي فالمراد به ان القرآن مشتمل على أمرين (أحدهما) بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب
وأعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى (وثانيهما) بيان ان الاتي بتلك الاعمال كيف
يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ولما كان الاول مقدما على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله لفظ
الهدى على لفظ البشارة فان قيل ولم خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع انه كذلك بالنسبة الى الكل
الجواب من وجهين (الاول) أنه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهدوا وبالكتاب فهو كقوله
تعالى هدى للمتقين (والثاني) انه لا يكون بشرى الا للمؤمنين وذلك لان البشارة عبارة عن الخبر المدا
على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل الا في حق المؤمنين فلهذا خصهم الله به أما الآية الثانية وهي قوله
تعالى من كان عدوا لله وملائكته فاعلم أنه تعالى لما بين في الآية الاولى من كان عدوا للجهنم بل لاجل انه نزل
القرآن على قلب محمد وجب أن يكون عدو الله تعالى بين في هذه الآية ان من كان عدوا لله كان عدوا للجهنم ان
في مقابلة عداوتهم ما يعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله لهم لان عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر وعداوته
تعالى تؤدي الى العذاب الدائم الاليم الذي لا ضرر أعظم منه وههنا سوالات (السؤال الاول) كيف يجوز
أن يكونوا أعداء الله ومن حق العداوة الاضرار بالعدو وذلك محال على الله تعالى والجواب ان معنى العداوة
على الحقيقة لا يصح الا في سالان العدو والغدير هو الذي يريد انزال المضاربة وذلك محال على الله تعالى بل
المراد منه أحد وجهين أما أن يعادوا وأولياء الله فيكون ذلك عداوة الله كقوله انما جوارا الذين يحاربون الله
ورسوله وكقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله لان المراد بالآيتين أولياء الله دونة لاستحالة المحاربة والاذية
عليه وأما أن يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق
عدوه أو ينقاد له شبهه طريقهم في هذا الوجه بالعداوة فاما عداوتهم للجهنم بل بالرسول فصحيحة لان الاضرار
بجائرهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم اعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم وعداوتهم مؤثرة في اليهود لانهم في العاجل
تقتضي الذلة والمسكنة وفي الآجل تقتضي العذاب الدائم (السؤال الثاني) لما ذكر الملائكة فلم أعاد
ذكر جبريل وميكائيل مع ان دراجتهم في الملائكة الجواب لوجهين (الاول) أفردهما بالذكر لفضلهما
كانهما الكمال فلهما ما صار اجنساً آخر سوى جنس الملائكة (الثاني) ان الذي جرى بين الرسول واليهود هو
ذكرهما والآية انما نزلت بسبب ما فلا جرم نص على اسميهما واعلم ان هذا يقتضي كونهما أشرف من جميع
الملائكة والالم يصح هذا التاويل واذا ثبت هذا فنقول يجب أن يكون جبريل عليه السلام أفضل من

ميكائيل لوجوه (أحدها) أنه تعالى قدم جبريل عليه السلام في الذرزة تقديم المفضول على الفاضل في
 الذكر مستنتج عرفاً فوجب أن يكون مستقبلاً لشرع القول عليه السلام ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله
 حسن (وثانيها) أن جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن والوحى والعلم وهو مادة بقاء الأرواح وميكائيل ينزل
 بالذهب والامطار وهي مادة بقاء الأبدان ولما كان العلم أشرف من الأغذية وجب أن يكون جبريل أفضل
 من ميكائيل (وثالثها) قوله تعالى في صفة جبريل مطاع ثم أمين ذكره بوصف المطاع على الإطلاق وظاهره
 يقتضي كونه مطاعاً بالنسبة إلى ميكائيل فوجب أن يكون أفضل منه (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمرو
 وحفص عن عاصم **ميكال** بوزن قنطار ونافع ميكائيل محتسبة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكاعل وقرأ
 الباقر وميكائيل على وزن ميكاعيل وفيه لغة أخرى ميكيشل على وزن ميكيشل وميكيشل ميكيشل قال ابن
 جني العرب إذا نطقت بالاعجمي خلطت فيه (المسئلة الثالثة) الواو في وجبريل وميكال قبل واو العطف
 وقبل بمعنى أو بمعنى من كان عدواً واحداً من هؤلاء فإن الله عدو لجميع الكافرين (المسئلة الرابعة) عدو
 للكافرين أراد عدو لهم ألا أنه جاء بالظاهر ليدل على أن الله تعالى إنما عاداهم كفرهم وإن عداوة الملائكة
 كفره قوله تعالى (واقعد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفرهم إلا الفاسقون) أعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم
 وفضائحهم قال ابن عباس أن اليهود كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم
 قبل مبعثه فلما بعث من العرب كفروا به وجمدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يا معشر اليهود
 اتقوا الله وأسلوا فقد كنتم تستفتحون علينا بجمد ونحن أهل الشرك وتجبروننا أنه مبعوث وتصفون
 لنا صفته فقال بعضهم ما جاءنا بشئ من المينات وما هو بالذي كأنه كرلهم فأنزل الله تعالى هذه الآية وههنا
 مسائل (المسئلة الأولى) الاظهر أن المراد من الآيات المينات آيات القرآن الذي لا يأتي بمثله الجن والإنس
 ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمنع أن يكون المراد من الآيات المينات القرآن مع سائر الأدل
 نحو امتناعهم من المباحلة ومن تمنى الموت وسائر المعجزات نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل
 ونوع الماء من بين أصابعه واشتاق القوم قال القاضي الأولى تخصيص ذلك بالقرآن لأن الآيات إذا
 قرئت إلى التزليل كانت أخص بالقرآن والله أعلم (المسئلة الثانية) الوجه في تسمية القرآن بالآيات
 وجوه (أحدها) أن الآية هي الدالة وإذا كانت أبعاض القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعى
 كانت آيات (وثانيها) أن منها ما يدل على الاخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب (وثالثها)
 أنها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع فهي آيات من هذه الجهة فإن قيل الدليل لا يكون إلا ينسأ
 فاعني وصف الآيات بكونها بيينة وليس لاحد أن يقول المراد **كون** بعضهم آيين من بعض لأن هذا
 إنما يصح لو أمكن في العلوم أن يكون بعضهم أقوى من بعض وذلك محال وذلك لأن العالم بالشئ إما أن يحصل
 معه تجويز فتميز ما اعتقده ولا يحصل فإن حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علماً وإن لم يحصل
 استحصال أن يكون شئ آخر أكد منه قلنا التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في طريقه فإن العلوم تنقسم إلى
 ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه أكثر مقدمات فيكون الوصول إليه أصعب وإلى ما يكون أقل
 مقدمات فيكون الوصول إليه أقرب وهذا هو الآية البيينة (المسئلة الثالثة) الانزال عبارة عن تحريك
 الشئ من الأعلى إلى الأسفل وذلك لا يتحقق إلا في الجسمي فهو على هذا الكلام محال لكن جبريل لما نزل من
 الأعلى إلى الأسفل وأخبر به سمي ذلك انزالاً ما قوله وما يكفرهم إلا الفاسقون ففيه مسائل (المسئلة الأولى)
 الكفر بها من وجهين (أحدهما) بخودها مع العلم بصحتها (والثاني) بخودها مع الجهل وترك النظر
 فيها والأعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه (المسئلة الثانية) الفسق في اللغة
 خروج الإنسان عما حقه قال الله تعالى الأبلis كان من الجن ففسق عن أمر ربه وتقول العرب للنواة
 إذا خرجت من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة وقد يقرب من معناه الفجور لأنه مأخوذ من فجور السد
 الذي يمنع الماء من أن يصير إلى الموضع الذي يفسد فيه شبه نعدى الإنسان ما حمله إلى الفساد بالذي فجر السد

حتى صار الى حيث يفسد فان قيل أليس ان صاحب الشهادة تجاوز أمر الله ولا يوصف بالفسق والجور فقلنا
انه انما يسمى به ما كل أسرى عظم من الباب الذي ذكرنا لان من فتح من النهر تنقبا يبرأ لا يوصف بأنه فجر ذلك
النهر وكذلك الفسق انما يقال اذا عظم التعدي اذا ثبت هذا فنقول في قوله الا الفاسقون وجهان (أحدهما)
ان كل كافر فاسق ولا يستكسر فكان ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره فكان أولى (الثاني) أن يكون المراد
ما يكفر بها الا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى ان هذه الآيات لما كانت بيضة ظاهرة لم يكفر بها الا
الكافر الذي بلغ في الكفر الى النهاية القهوى وتجاوز عن كل حد مستحسن في العقل والشرع * قوله تعالى
(أو كل عاهد وعاهد فبني ذمة بينهم بل أكثرهم لا يؤمنون) اعلم ان هذا نوع آخر من قبائحهم وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) قوله أو كل عاهد وعاهد او عطف دخلت عليه حمزة الاستفهام وقيل الواو اتممة وليس
بمحمول لانه مع صحة معناه لا يجوز أن يحكم بالزيادة (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشف الواو للعطف على
محمول في معناه اكفر وبالآيات والبيانات وكل عاهد واقر أبو السعالي بسكون الواو على ان الفاسقون بمعنى
الذين فسقوا فكانه قيل وما يكفر بها الا الذين فسقوا أو نقضوا عهد الله حرارا كثيرة وقرئ عاهدوا وعاهدوا
(المسئلة الثالثة) المقصود من هذا الاستفهام الانكار واعظام ما يقدمون عليه لان مثل ذلك اذا قيل بهذا
الافتظان أبلغ في التكبر والتبكت ودل بقوله أو كل عاهد وعاهد على عهد بعد عهد نقضوه ونبدوه بل يدل على ان
ذلك كالمادة فقيم فكانه تعالى أراد نسبية الرسول عند كفرهم بما أنزل عليه من الآيات بان ذلك ليس يردع
منهم بل هو بهيبتهم وعادتهم وعادة سلفهم على ما بينه في الآيات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالا
بعد حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفتها كصعوبة من لم تجرب عادته بذلك
(المسئلة الرابعة) في العهد وجوه (أحدها) ان الله تعالى لما أظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى
الله عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لتلك الدلائل كالمعاهدة منهم لله
سبحانه وتعالى (وثانيها) ان العهد هو الذي كانوا يقولون قبل مبعثه ان خرج النبي لنؤمن به ولنخرجن
المشركين من ديارهم (وثالثها) انهم كانوا يعاهدون الله كثيرا وينقضونه (ورابعها) ان اليهود كانوا
قد عاهدوه على أن لا يعينوا عليه أحد من الكافرين فنقضوا ذلك وأعانوا عليه قريشا يوم الخندق قال
القاضي ان صحت هذه الرواية لم يمنع دخوله تحت الآية لكن لا يجوز قصر الآية عليه بل الاقرب أن يكون
المراد ماله تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله واذا كان كذلك فعمله على نقض العهد فيما تضمنته
الكتب المتقدمة والدلائل العاقبة من صحة القول ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى (المسئلة الخامسة)
انما قال بنده فريق لان في جملة من عاهد من آمن أو يجوز أن يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص
الفريق بالذكر ثم لما كان يجوز أن يظن ان ذلك الفريق هم الاقلون بين انهم الاكثر فقل بل أكثرهم
لا يؤمنون وفيه قولان (الاول) أكثر أولئك الفاسق لا يصلة قون بك أبا السعالي وبغيرهم (والثاني)
لا يؤمنون أي لا يصلة قون بكتابتهم لانهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع الرسول يظهر لهم الامانة بكتابتهم
ورسولهم ثم لا يعملون بوجبه ومقتضاه * قوله تعالى (واما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم
ببذريق من الذين أوثوا الكتاب كآب الله وراء ظهرهم كانوا لا يعلمون) اعلم ان معنى كون الرسول مصدقا
لما معهم هو انه كان معترفا بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التوراة أو مصدقا لما معهم من حيث ان
التوراة بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فاذا أتى محمد كان مجرد حجيته مصدقا للتوراة أما قوله تعالى ببذ
فريق فهو مثل لتركهم واعراضهم عنه بمثل ما يري به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات اليه أما قوله
تعالى من الذين أوثوا الكتاب ففيه قولان (أحدهما) ان المراد عن أوثى علم الكتاب من يدرسه
ويحفظه قال هذا القائل الدليل عليه انه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم هذ قوله تعالى كانوا لا يعلمون
(الثاني) المراد من يدي القس بالكتاب سواء علمه أو لم يعلمه وهذا كوصف المسلمين بانهم من أهل
القرآن لا يراد بذلك من يختص بعرفة علومه بل المراد من يؤمن به ويمسك بوجبه أما قوله تعالى كآب الله

وراء ظهورهم فقبل انه القرآن وقبل انه التوراة وهذا هو الاقرب لوجهين (الاول) ان النبذ لا يعقل
 الا في ما يتسكوا به أولا وما اذالم يلتفتوا اليه لا يقال انهم ينذوه (الثاني) انه قال ينذون فريق من الذين
 أولوا الكتاب ولو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقرآن فان
 قيل كيف يصح بنذهم للتوراة وهم يتسكون به قلنا اذا كان يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لما فيه
 من النعت والصفة وفيه وجوب الايمان ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتوراة أما قوله تعالى كانوا لا يعلمون
 فدلالة على انهم ينذوه عن علم ومعرفة لانه لا يقال ذلك الا فيمن يعلم قد اتت الاية من هذه الجهة على ان هذا
 الفريق كانوا عاين نبوته لانهم يحدوا ما يعلمون وقد ثبت أن الجمع العظيم لا يصح التجديع عليهم فوجب
 القطع بأن أولئك الجاحدين كانوا في القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم * قوله تعالى (واتبعوا ما تنزلوا
 الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفر) وايعلمون الناس السحر وما أنزل على
 الملكين يابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولان نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منها ما
 حايه تزقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد
 علموا لمن اشترام ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون اعلم ان هذا هو
 نوع آخر من قبائح أفعالهم وهو اشتغالهم بالسحر واقبالهم عليه ودعاؤهم الناس اليه أما قوله تعالى
 واتبعوا ما تنزلوا الشياطين على ملك سليمان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى واتبعوا حكمية
 عن تقدم ذكره وهم اليهود ثم فيه أقوال (أحدها) انهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه الصلاة
 والسلام (وثانيها) انهم الذين تقدموا من اليهود (وثالثها) انهم الذين كانوا في زمن سليمان عليه
 السلام من السحرة لان أكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعتدونه من جلد الملوك في الدنيا
 فالذين منهم كانوا في زمانه لا يمتنع أن يعتقدوا فيه أنه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر (ورابعها)
 انه يتناول الكل وهذا أولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض أولى من صرفه الى غيره اذ لا دليل على
 التخصيص قال السدي لما جاءهم محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فخاصموه بها فاتفقت التوراة
 والقرآن فنبدوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القرآن فهذا هو قوله تعالى
 ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم ينذون فريق من الذين أولوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم
 ثم أخبر عنهم بانهم اتبعوا كتب السحر (المسئلة الثانية) ذكرنا في تفسير تنزلوا وجوها (أحدها) ان
 المراد منه التلاوة والاخبار (وثانيها) قال أبو مسلم تنزلوا أي تكذب على ملك سليمان يقال تلا عليه اذا
 كذب وتلا عنه اذا صدق واذا ايهم جازا لاسر ان الاقرب هو الاول لان التلاوة حقيقة في الخبر الا ان
 الخبر يقال في خبره اذا كان كذبا بانه تلا فلان وانه قد تلا على فلان ليجزيه وبين الصدق الذي لا يقال
 فيه روى على فلان بل يقال روى عن فلان وأخبر عن فلان وتلا عن فلان وذلك لا يليق الا بالاخبار والتلاوة
 ولا يمتنع أن يكون الذي كانوا يخبرون به عن سليمان مما يتلى ويقرأ فيجتم مع فيه كل الاوصاف (المسئلة
 الثالثة) اختلفوا في الشياطين فقبل المراد شياطين الجن وهو قول الاكثرين وقيل شياطين الانس وهو
 قول المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معا أما الذين حملوه على شياطين الجن قالوا ان
 الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يفضون الى ما سمعوا كاذب يلقونها ويلقونها الى الكهنة وقد ذنوبها
 في كذب يقرؤونها ويعلمونها الناس وفشا ذلك في زمن سليمان حتى قالوا ان الجن تعلم الغيب وكانوا يقولون هذا
 علم سليمان وماتم له ملكه الا بهذا العلم وبه يسخر الجن والانس والريح التي تجري بامره وأما الذين حملوه على
 شياطين الانس قالوا روى في الخبر ان سليمان عليه السلام كان قد دفن كثير من العلوم التي خصه الله تعالى
 بها فاحتجب سرير ملكه حرصا على انه ان هلك الظاهر منها بقي ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم
 من المنافقين الى ان كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الأشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته
 واطلاع الناس على تلك الكتب أو هموا الناس انه من عمل سليمان وانه ما وصل الى ما وصل اليه الاسباب

هذه الاشياء فهذا ما تناولوا الشياطين واحج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الاول بان
 شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء وشراعتهم بحيث يتيق ذلك التصريف محققا فيما بين الناس
 لارتفع الوثوق عن جميع الشرائع وذلك يقضى الى الطعن في كل الاديان فان قيل اذا جوزتم ذلك على
 شياطين الانس فلم لا يجوز ذلك على شياطين الجن قلنا الفرق ان الذى يقوله الانسان لا يتدوان يظهر من بعض
 الوجوه اما لو جوزنا هذا الاقتعال من الجن وهو ان تزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه
 لا يظهر ذلك ويتيق محققا يقضى الى الطعن في جميع الاديان (المسئلة الرابعة) اما قوله على ملك سليمان
 فقيل في ملك سليمان من ابن جريج وقيل على عهد ملك سليمان والاقرب ان يكون المراد واتبعوا ماتلوا
 الشياطين افتراء على ملك سليمان لانهم كانوا يقرؤن من كتب السحر ويقولون ان سليمان انما وجد ذلك
 الملك بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمان (المسئلة الخامسة)
 اختلفوا في المراد بملك سليمان فقال القاضي ان ملك سليمان هو النبوة او يدخل فيه النبوة ونحت النبوة
الكتب المنزل عليه والسريرة واذا صح ذلك ثم اخرج القوم حصة فيه اضرب السحر وقدر قنوها
 تحت سريره ملكه ثم اخرجوها بعد موته واوهوا انها من جهته صار ذلك منهم تقولوا على ملكه في الحقيقة
 والاصح عندي ان يقال ان القوم لما ادعوا ان سليمان انما وجد ذلك الملك بسبب ذلك العلم كان ذلك
 الادعاء كالاقتراء على ملك سليمان (المسئلة السادسة) السبب في انهم اضافوا السحر الى سليمان عليه
 السلام وجوه (أحدها) انهم اضافوا السحر الى سليمان تفخيما لشأنه وتعظيما لامره وترغيبا للقوم
 في قبول ذلك منهم (وثانيها) ان اليهود ما كانوا يقرؤن بنبوة سليمان بل كانوا يقولون انما وجد ذلك الملك
 بسبب السحر (وثالثها) ان الله تعالى لما سخر الجن لسليمان فكان يحالطهم وبسبب تفخيمهم أسراراً عجيبه
 تغلب على الظنون انه عليه الصلاة والسلام استفاد السحر منهم اما قوله تعالى وما كفر سليمان فهذا تنزيهه
 عليه السلام عن الكفر وذلك يدل على ان القوم نسبوه الى الكفر والسحر قيل فيه أشياء (أحدها) ما روى
 عن بعض اخبار اليهود انهم قالوا ألا تعجبون من محمد يزعم ان سليمان كان نبيا وما كان الاساحر افأنتزل الله
 هذه الآية (وثانيها) أن السحرة من اليهود زعموا انهم أخذوا السحر عن سليمان فترهه الله تعالى منه
 (وثالثها) ان قوما زعموا ان قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله منه لان كونه نبيا ينافي كونه ساحرا كافرا
 ثم بين تعالى ان الذى برأه منه لاصق بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا ويشير به الى ما تقدم ذكره من اتخاذ
 السحر كالخرفة لنفسه وينسبه الى سليمان ثم بين تعالى ما به كفره واقتد كان يجوز ان يتوهم انهم ما كفروا أولا
 بالسحر فقال تعالى يعلون الناس السحر واعلم ان الكلام في السحر يقع من وجوه (المسئلة الاولى)
 في البحث عنه بحسب اللغة فنقول ذكر أهل اللغة انه في الاصل عبارة عما لطف وخنق سببه والسحر بالنسب
 هو الغذاء خلفائه ولطف مجازية قال لبيد * ونسحر بالطعام وبالشراب * قيل فيه وجهان (أحدهما)
 اننا نعمل ونخدع كالسحر والخذوع والاسر نعذى وأى الوجهين كان فعناء الخفاء وقال

فان تسألني فبم تحسن قانتا * عاصف من هذا الانام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتله الاول ويحتمل أيضا أن يريد بالسحر انه ذو سحر والسحر هو الرنة
 وما يتعلق بالخلقوم وهذا أيضا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة رضي الله عنها توفي رسول الله صلى
 الله عليه وسلم بين سحرى وسحرى وقوله تعالى انما أنت من المسهرين يعنى من المخلوقين الذى يطعم ويشرب
 يدل عليه قولهم ما أنت الا بشرة ملنا ويحتمل انه ذو سحر مثلنا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
 انه قال للسحرة ما جئتم به السحر ان الله سيضلله وقال فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبهم فهذا
 هو معنى السحر فى أصل اللغة (المسئلة الثانية) اعلم ان لفظ السحر فى عرف الشرع مختص بكل أمر
 يخفى سببه ويتقبل على غير حقيقة ويجرى مجرى التوبة والخذاع ومتى أطلق ولم يقيد بأفاد ذم فاعله قال
 تعالى سحر واعين الناس يعنى موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصمهم تسبحى وقال تعالى يخيل اليه

من سحرهم انهم اتسعي وقد يستعمل مقيداً فيما يدح ويحمده روى انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم
الزبرقان بن بدر وعمر بن الاثم فقال لعمر وخبرني عن الزبرقان فقال مطاع في ناديه شديد العارضة مانع لما
وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم اني افضل منه فقال عمر وانه ذم المروءة ضيق العطن أحق الاب لثيم
الخال يا رسول الله صدقت فيه ما أَرْضاني فقلت أحسن ما علمت وأهبطني فقلت أسوأ ما علمت فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحراً فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحراً لان
صاحبه يوضح الشيء المشكك ويكشف عن حقيقةه بخسن بيانه وبليغ عبارته فان قيل فكيف يجوز أن
يسمى ما يوضح الحق وينبئ عنه سحراً وهذا القائل انما قصد اظهار الخلق لا اخفاء الظاهر ولفظ السحر انما
يفيد اخفاء الظاهر قلنا انما سماه سحراً لوجهين (الاول) ان ذلك القدر لطيفه وحسنه استجبال القلوب
فأشبهه السحر الذي يسبقيل القلوب فمن هذا الوجه سمي سحراً لان الوجه الذي ظننت (الثاني) ان المقدر
على البيان يكون قادراً على تحسين ما يكون قبيحاً وتقبيح ما يكون حسناً فذلك يشبه السحر من هذا الوجه
(المسألة الثالثة) في أقسام السحر اعلم ان السحر على أقسام (الاول) سحر الكلدانيين والكسديين الذين
كانوا في قديم الدهور وهم قوم يعبدون الكواكب ويرغمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنهات تصدر الخيرات
والشرور والسعادة والخوسة وهنم الذين بعث الله تعالى ابراهيم عليه السلام مبطلاً لمقاتلتهم وراذاعليهم
في مذاهبهم أما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على ان غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون
والطعم واحتجوا بوجود ذكرها القاضى ونقصها في تفسيره وفي سائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر
فيها (أولها) وهو التكنة العقلية التي عليها يقولون ان كل ما سوى الله اتمام تميز وتماماً بالتمييز فلو كان
غير الله فاعلاً للجسم والحياة لكان ذلك الغير متميزاً وذلك التميز لا بد وأن يكون قادراً بالقدرة اذ لو كان
قادر اذاته لكان كل جسم كذلك بناء على ان الاجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم
والحياة ويدل عليه وجهان (الاول) ان العلم الضروري حاصل بأن الواحد من الالهة قادر على خلق الجسم
والحياة ابتداءً فقدرتنا مشتركة في امتناع ذلك علمنا فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة
ولا مشترك ههنا الا كونهما قادرين بالقدرة واذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادراً بالقدرة أن يعذر عليه فعل
الجسم والحياة (الثاني) ان هذه القدرة التي لنا لا شك أن بعضها يخالف بعضها فلو قدرنا قدرة ضالحة
تخلق الجسم والحياة لم تكن مخالفتها هذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدرة لبعض فلو كان في
ذلك القدر من المخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم والحياة لوجب في هذه القدرة أن يخالف بعضها بعضاً
وأن تكون ضالحة تخلق الجسم والحياة ولما لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر على خلق
الجسم والحياة (وثانيها) اننا لو جردنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لاننا لو جردنا
استحداث الخوارق بواسطة تزيج القوى السماوية بالقوى الارضية لم يمكننا القطع بأن هذه الخوارق
التي ظهرت على أيدي الانبياء عليهم السلام صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها انهم أتواهم من طريق
السحر وحينئذ يطل القول بالنبوات من كل الوجوه (وثالثها) اننا لو جردنا أن يكون في الناس
من يقدر على خلق الجسم والحياة واللوان لقد رد ذلك الانسان على تحصيل الاموال العظيمة من غير
تعب لكانت رى من يدعى السحر متوصلاً الى اكتساب الحقيق من المال بمجهود جهيد فعلنا كذبه وبهذا
الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء لاننا نقول لو أمكنهم ببعض الادوية أن يقلبوا غير الذهب ذهباً
لكان امناً أن يكتسبوا ذلك بالقليل من الاموال فكان ينبغي أن يغنوا أنفسهم بذلك عن المشقة والمذلة وأولا
يكتسبهم الا بالآلات العظام والاموال الخطيرة فكان يجب أن يظهر واذ ذلك المولك المتكئين من ذلك بل
كان يجب أن يظن المولك لذلك لانه انشع لهم من فتح البلاء الذي لا يتم الا باخراج الاموال والكنوز
وفي علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول قال القاضي فثبت بهذه الجملة ان
الساحر لا يصح أن يكون فاعلاً لشي من ذلك واعلم أن هذه الدلائل ضعيفة جداً أما الوجه الاول فنقول

ما الدليل على أن كل ما سوى الله إما أن يكون متغيراً وإما دائماً بالخير أم علمتم أن الفلاسفة معسرون على
 اثبات العقول والنفوس الفاصكية والنفوس الناطقة وزعموا أنها في أنفسها ليست بتحيزية ولا قائمة
 بالتحيزية الدليل على فساد القول بهذا فإن قالوا الوجود موجود هكذا لم يكن أن يكون مثلاً لله تعالى قلنا
 لأنسلم ذلك لأن الاشتراك في السلب لا يقتضي الاشتراك في الماهية سلمنا ذلك لكن لا يجوز أن
 يكون بعض الأجسام يقدر على ذلك لذاته قوله الأجسام متماثلة فلو كان جسم كذلك لكان كل
 جسم كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الأجسام فإن قالوا أنه لا معنى للجسم إلا الممتد في الجهات الشاغلة
 للأجزاء ولا تفاوت بينهما في هذا المعنى قلنا الامتداد في الجهات والشغل للأجزاء صفة من صفاتها ولازم من
 لوازمها ولا يعبدان تكون الأشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم سلمنا أنه يجب أن يكون
 قادراً بالقدرة فلم قلتم إن القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والطبقة قوله لأن القدرة التي لنا مشتركة
 في هذا الامتناع وهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشتركة سوى كوننا قادرين
 بالقدرة قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة فلا نسلم أن الامتناع حكم معلل وذلك لأن الامتناع عديم
 والغدم لا يعمل سلمنا أنه أمر وجودي ولكن من مذهبهم أن كثير من الأحكام لا يعمل فلم لا يجوز أن يكون
 الأمر هنا كذلك سلمنا أنه معلل فلم قلتم أن الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة اليس أن القبح حصل
 في الظلم معللاً بكونه ظالماً وفي الكذب بكونه كذاباً وفي الجهل بكونه جاهلاً سلمنا أنه لا بد من علة مشتركة
 لكن لأنسلم أنه لا مشترك إلا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز أن تكون هذه القدرة التي لنا مشتركة في وصف
 معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على أن الأمر ليس كذلك
 (أمّا الوجه الأول) وهو أنه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض القدرات أشد من مخالفة بعض هذه القدر
 لبعض فتقول هذا ضعيف لأننا لنعمل صلاحية الخلق الجسم بكونهم مخالفة لهذه القدرة بل لخصوصيتها
 المعينة التي لأجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلوم أنها غير حاصلة في سائر القدر ونظير
 ما ذكره أن يقال ليست مخالفة الصوت للبياض بأشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة
 مانعة للصوت من صحة أن يرى لوجب لكون السواد مخالفاً للبياض أن يمنع رؤيته ولما كان هذا الكلام
 فاسداً فكذلك ما قالوه والعجب من القاضي أنه لما حكى هذه الوجوه عن الأشعرية في مسئلة الرؤية وزيفها بهذه
 الاسئلة ثم أنه نفسه تسلك في هذه المسئلة التي هي الأصل في اثبات النبوة والرد على من أثبت متوسطاً
 بين الله وبيننا (أمّا الوجه الثاني) وهو أن القول بصحة النبوات لا يبق مع تجويز هذا الأصل فتقول أمّا أن
 يكون القول بصحة النبوات متفرعاً على فساد هذه القاعدة أولاً لا يكون فإن كان الأول امتنع فساد هذا
 الأصل بالبناء على صحة النبوات والواقع الدوران كان الثاني فقد سقط هذا الكلام بالكلية (أمّا الوجه
 الثالث) فلنقاتل أن يقول الكلام في الامكان غير وفي الوقوع غير ونحن لا نقول بأن هذه الحالة حاصلة لكل
 أحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر إلا في الأعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتموه فهذا هو الكلام
 في النوع الأول من السحر (النوع الثاني من السحر) سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية قالوا اختلاف
 الناس في أن الذي يشبه إليه كل أحد بقوله إنما هو في الناس من يقول أنه هو هذه البنية ومنهم من
 يقول أنه جسم سار في هذه البنية ومنهم من يقول بأنه موجود وليس بجسم ولا بجسماني أما إذا قلنا أن
 الإنسان هو هذه البنية فلا شك أن هذه البنية مركبة من الأخطاط الأربعة فلم لا يجوز أن يتفق في بعض
 الأعصار الباردة أن يكون من أجه من أجاسن الأخرجة في ناحية من النواحي يقتضي القدرة على خلق
 الجسم والعلم بالأمور الغائبة عنا والمعدرة وهكذا الكلام إذا قلنا أن الإنسان جسم سار في هذه البنية أما
 إذا قلنا أن الإنسان هو النفس فلم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة فيمتنع في بعض النفوس أن كانت
 لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطاعة على الأسرار الغائبة فهذا الاحتمال محال نعم دلالة على

فساده سرى الوجوه المقتدمة وقد بان بطلانها ثم الذى يؤكد هذا الاجتماع وجوه (أولها) أن الجذع الذى يتكّن الانسان من المشى عليه لو كان موضوعا على الارض لا يمكنه المشى عليه لو كان كالمسرح على هاوية يتحتم وماذا المثل إلا أن تحيل السقوط متى قوى أوجبه (وثانيها) اجتمعت الاطباء على نهى الممرع عن النظر الى الاشياء الجرو والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللهم ان الدوران وماذا لك إلا ان النفوس خلقت مطيعة الاوهام (وثالثها) حكى صاحب الشفاء عن أرسطو في طبائع الحيوان ان الدجاجة اذا تشبهت كثيرا بالديكة فى الصوت وفى الجراب مع الديكة نبت على ساقيها مثل الشيء الثابت على ساق الديك ثم قال صاحب الشفاء وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية (ورابعها) أجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة وأجمعوا على ان الدعاء الانسانى الخالى عن الطلب النفسانى قليل العمل عديم اثره فى ذلك على ان اللهم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسألة معينة وحكمة مخصوصة (وحامسها) انك لو انصفت لعلمت أن المبادئ القرينية للأفعال الحيوانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة المعروفة فى العضلات صالحة للفعل وتركه أو ضده وان يترجح أحد الطرفين على الآخر الأخرى وماذا لك الا تصور كون الفعل جميلا أو لذيذا أو قبيحا أو قبيحا أو مؤلما فلك التصورات هى المبادئ لصيرورة القوى العضلية مبادئ للفعل لوجود الافعال بعد ان كانت كذلك بالقوة واذا كانت هذه التصورات هى المبادئ لمبادئ هذه الافعال فإى استبعاد فى كونها مبادئ للأفعال أنفسمها والغاء الواسطة عن درجة الاعتبار (وسادسها) التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادئ قرينية لحدوث الكيفيات فى الابدان فان الغضب ان تشتهد به من اجبه حتى انه يفسيده به قوة قوية يحكى أن بعض الملوك عرض له فالتج فاعبى الاطباء عز اوله علاجهم قد خل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشأنه بالشتم والقدرح فى العرض فاشتد غضب الملك وقفر من مرقد قفره اضطرارية ما ناله من شدة ذلك الكلام فزال تلك العلة المزمنة والمرضة المملكة واذا جاز كون التصورات مبادئ لحدوث الحوادث فى البدن فإى استبعاد من كونها مبادئ لحدوث الحوادث خارج البدن (وسابعها) أن الاصناف بالعين أمر قد اتفق عليه العقلاء وذلك أيضا يحقق إمكان ما قلناه اذا عرفت هذا فنقول النفوس التى تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغنى فى هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات وتحقيقه ان النفس اذا كانت مستعينة على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كأنها روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير فى مواد هذا العالم اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه الذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا فى هذا البدن فاذا أراد هذا الانسان صيرورته بحيث يتعدى تأثيره من بدنه الى بدن آخر اتخذت من ذلك الغير ووضع عبد الحسن واشتغل الحسن به فقتبعه الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك أجمعت الامم على ان لا يزاو له هذه الاعمال من الانقطاع عن المؤلفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق وكلما كانت هذه الامور أتم كان ذلك التأثير أقوى فاذا اتفق ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظر الى ماهيتها وخاصيتها عظم التأثير والسبب المتعين فيه ان النفس اذا اشغلت بالجناب الواحد اشغلت جميع قوتها فى ذلك الفعل واذا اشغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فتصل الى كل واحد من تلك الافعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك الهرول ذلك ترى ان انسانين يستويان فى قوة الخاطر اذا اشغلت أحدهما بصناعة واحدة واشغلت الآخر بصناعتين فان ذا الفن الواحد يكون أقوى من ذى الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسألة من المسائل فانه حال تفكره فيها لا بد وان يفرغ خاطره عما دهاها فانه عند تفرغ الخاطر توجه الخاطر بكنيته اليه فيكون الفعل أسهل وأحسن واذا كان كذلك فاذا كان الانسان مشغول الهم والهمة بقضاء اللذات وتحميل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل

الفعل الغريب الذي يحاوله انجذابا قويا لاسمها وهو هنا آفة أخرى وهي ان مثل هذه النفس قد اعتادت
 الاشتغال بالذات من أول أمرها الى آخره ولم تشغل قط باستحداث هذه الاعمال الغريبة فهي بالطبع حنون
 الى الاول عزوف عن الثاني فاذا وجدت مطلوبا من القط الاول فاني تلفت الى الجانب الآخر فقد ظهر
 من هذا ان من اوله | هذه الاعمال لا تتأني الامع التجرد عن الاحوال الجسمانية وترك شغالة الخلق والاقبال
 بالكلمة على عالم الصفاء والارواح وأما الرقي فان كانت معلومة فالأمر فيه اظهرا لان الغرض منها ان حسن البصر
 كما شغلنا بالامور المناسبة لذلك الغرض نفس السمع تشغله أيضا بالامور المناسبة لذلك الغرض فان الحواس
 متى تطابقت على التوجه الى الغرض الواحد كان توجه النفس اليه حينئذ أقوى وأمان كانت بالفاظ
 غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة فان الانسان اذا اعتقد ان هذه الكلمات اغاقر
 للاستعانة بشيء من الامور الروحية ولا يدري كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة
 والدهشة ويحصل للنفس في أثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى
 التأثير النفساني فيحصل الغرض وهكذا القول في الدخن قالوا فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية
 مشغول بالتأثير فان انضم اليه النوع الاول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتأثيراته اعظم التأثيرات
 هي هنا نوعان آخران (الاول) أن النفوس التي فارقت الابدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه
 النفوس في قوتها وفي تأثيراتها فاذا اصارت تلك النفوس صافية لم يبعد أن يجذب اليها ما يشابهها من
 النفوس المفاخرة ويحصل لتلك النفوس نوع مما من التعالق بهذا البدن فتعاقد النفوس الكثيرة على ذلك
 الفعل واذا أكدت القوة وتزايدت قوى التأثير (الثاني) أن هذه النفوس الناطقة اذا اصارت صافية عن
 الكدورات البدنية صارت قابلة للانوار القائضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتقوى
 هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة فهذا شرح سحر أصحاب الالهام
 والرقى (النوع الثالث) من السحر الاستعانة بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن مما انكره بعض
 المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة أما كبر الفلاسفة فانهم ما أنكروا القول به الا أنهم سموها بالارواح
 الارضية وهي في أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن
 وشياطينهم ثم قال الخلف منهم هذه الارواح جواهر قائمة بانفسها لا متحركة ولا حالة في التحيز وهي قادرة
 عامة مدركة للجزئيات واتصال النفوس الناطقة بها سهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة
 الخاصة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية أضعف من القوة الخاصة اليها بسبب
 اتصالها بتلك الارواح السماوية أما ان الاتصال أسهل فلان المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح الارضية
 أسهل ولان المشابهة والمساكلة بينهما أتم وأشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الارواح السماوية وأما ان القوة
 بسبب الاتصال بالارواح السماوية أقوى فلان الارواح السماوية هي بالنسبة الى الارواح الارضية
 كالشمس بالنسبة الى الشعلة والجهر بالنسبة الى القنطرة والسلطان بالنسبة الى الرعية قالوا وهذه الاشياء وان
 لم يقدم على وجودها برهان قاهر فلا أقل من الاحتمال والامكان ثم ان أصحاب الصنعة وأرباب التجربة
 شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقي والدخن والتجريد فهذا
 النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن (النوع الرابع) من السحر التحيلات والاخذ بالعيون وهذا
 النوع مبني على مقدمات (اخذها) أن اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة اذا انظر الى الشطرا رأى
 السفينة واقفة والشط متحركاً وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركاً والمتحرك يرى ساكناً وانظر الى النازلة
 ترى خطا مستقيماً والذباة التي تدان بسرعة ترى دائرية والعنبه ترى في الماء كبيرة كالأجاجة والشخص الصغير
 يرى في الضباب عظيم وكبحار الارض الذي يرى قرص الشمس عند طلوعها عظيمًا فاذا فارقت وارتفعت
 عنه صغرت وأما رؤية العظم من البعيد صغيرا فظاهر فهذه الاشياء قد هدت العقول الى ان القوة الباصرة
 قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه في الجلال لبعض الاسباب العارضة (وثانيها) أن القوة الباصرة

انما تنقف على المحسوسات وقوفاً تاماً اذا أدركت المحسوس في زمان له مقدار ما قاما اذا أدركت المحسوس في زمان مغير جداً ثم أدركت بعده محسوساً آخر وهكذا فانه يختلط البعض ببعض ولا يتم بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحي اذا خرجت من مركزها الى محيطها خطوطاً كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونها واحداً كأنه مركب من كل تلك الالوان (وثالثها) أن النفس اذا كانت مشغولة بشئ فربما حضر عند الحس شئ آخر ولا يشعر الحس به البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشئ آخر وكذا الناظر في المرأة فانه ربما قصد أن يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو أكبر منها ان كان بوجهه أثر أو يجيئه أوبسا تراعاته التي تقابل المرأة وربما قصد أن يرى سطح المرأة هل هو مستو أم لا فلا يرى شيئاً مما في المرأة اذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبد الجاذب يظهر عمل شئ يشغل اذهان الناظرين به وبأخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشئ والتحديق بخوره عمل شيئاً آخر عملاً بمرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفياً اتقوا الشيطان (أحدهما) اشتغالهم بالامر الأول (والثاني) مرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهروا لهم شئ آخر غير ما انتظروه فيجبون منه جداً ولوانه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضده ما يريد أن يعمل ولم تتحرك النفوس والاولهام الى غير ما يريد اخراجه لفظن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو الماراد من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال فيها وكلما كان أخذ العيون والخواطر وجذبها الى سوى مقصوده أقوى كان أحذق في عمله وكلما كانت الاحوال التي تفيد حسن البصر نوعاً من انواع الخلل أشد كان هذا العمل أحسن مثل أن يجلس المشعبد في موضع مضئ جداً فان الضوء الشديد يفيد البصر كالالاختلال وكذا الظلمة الشديدة وكذلك الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كالالاختلال والالوان المظلمة قلما تنقف القوة الباصرة على احوالها فهذه اجماع القول في هذا النوع من السحر (النوع الخامس) من السحر الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضرب الخيلاء أخرى مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ومنها الصور التي يصورها الروم والمهندسون حتى لا يفرق الناظر بينا وبين الانسان حتى يصورونها ضاحكة وبأكبة حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وبين ضحك الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف أمور الخيال وكان حصر سحره فروعاً من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندح في هذا الباب علم جبر الانقال وهو أن يجبر ثقباً عظيماً بآلة خفيفة سهلة وهذا في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من باب السحر لانها اسباب معلومة نفيسة من اطلاع علمها قدر علمها الا ان الاطلاع عليها لما كان عسيراً شديداً لا يصل اليه الا الفرد بعد الفرد لا جرم عند أهل الظاهر ذلك من باب السحر ومن هذا الباب عمل اوجعيا نوس الموسيقار في هيكل أورشليم العتيق عند تجديد ايامه وذلك انه اتفق له انه كان مجتازاً بطلاة من الارض فوجد فيها قرحاً من فراخ البراصل والبراصل هو طائر عطوف وكان يصفر صفيراً حزينا بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تجيئه بطائف الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها عند حاجته ويقضم بعضها عن حاجته فوق هذا الموسيقار هنالك وتأمل حال ذلك الفرخ وعلم أن في صفيره الخفاف لصفير البراصل ضرباً من التوجع والاسه عطف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله فتلطف بعمل آلة تشبه الصقارة اذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصغير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق به اوجاءته البراصل بالزيتون كما كانت تجيئ الى ذلك الفرخ لانها اتفقت أن هنالك قرحاً من جنسها فلما صح له ما أراد اظهر للناس وعهد الى هيكل أورشليم وسأل عن الليلة التي دفن فيها الاسطرخس الناسك القيم بمارة ذلك الهيكل فاخبر انه دفن في أول ليلة من آب فالتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البرملة ونصها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة

وأمرهم بقصصها في أول آية وكان يظهر صوت البرص بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت البرص
تجى بالزيتون حتى كان تمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك
المدفون ويدخل في هذا الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع (النوع السادس) من السحر
الاستعانة بخواص الادوية مثل أن يجعل في طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة
فيخود ماغ الحمار اذا تناوله الانسان تملد عقله وقلت فطنته واعلم أنه لا يسيل الى ان يسكر الخواص فان
أثر المغناطيس مشاهد الاناس قد أكثر وافيته وخططوا بالصدق بالكذب والباطل بالحق (النوع السابع)
من السحر تعليق القلب وهو ان يدعى الساحر انه قد عرف الاسم الاعظم وان الجن يطيعونه وينقادون له
في أكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق وتعلق قلبه بذلك
وحصل في نفسه نوع من الرعب والخافة واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن
الساحر من أن يفعل حينئذ ما يشاء وان من جرب الامور وعرف أحوال أهل العلم علم أن لتعلق القلب أثرا
عظيما في تنفيذ الاعمال واخفاء الاسرار (النوع الثامن) من السحر السهي بالنجمة والتضريب من
وجود خفية لطيفة وذلك شائع في الناس فهذا جله الكلام في أقسام السحر وشرح أنواعه وأصنافه
والله أعلم (المسئلة الرابعة) في أقوال المسلمين في ان هذه الانواع هل هي ممكنة أم لا أمّا المعتزلة فقد اتفقوا
على انكارها الا النوع المنسوب الى التخييل والمنسوب الى اطعام بعض الادوية المبلدة والمنسوب الى
التضريب والنجمة فأما الاقسام الخمسة الاولى فقد أنكروها واعلمهم كقولهم وأما السحر السهي فاجوز
وجودها وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يملأ في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار
انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرأ الساحر في مخصوصة وكلمات معينة
فاما أن يكون المؤثر في ذلك الفلك والنجوم فلا وأما الفلاسفة والمجسمون والصابئة فقولهم على ما سلف تقريره
واحج أصحنا على فساد قول الصابئة انه قد ثبت ان العالم محدث فوجب أن يكون موجوده قاذرا
والشيء الذي حكم العقل بانه مقدور انما يصح أن يكون مقدورا لكونه ممكنا والامكان قد مر مشتملا بين
كل الممكنات فاذن كل الممكنات مقدورة لله تعالى ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن
يكون ذلك السبب من يلا لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سببا للجزالة وهو محال
فثبت أنه يستحيل وقوع شيء من الممكنات الا بقدرة الله وعنده يطل كل ما قاله الصابئة قالوا اذا ثبت
هذا فندعي انه لا يمنع وقوع هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا
النوع من السحر بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية وما هم بضارين به من أحد الا بأذن
الله والاستثناء يدل على حصول الاتار بعبه وأما الاخبار فهي واردة عنه صلى الله عليه وسلم متواترة
وأحادي (أحدها) ما روى أنه عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الى اني أقول
الشيء وأنعله ولم أفعله ولم أنعله وان امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما
استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض وأنزل الموءذتان بسببه (وثانيها) أن
امرأة أنت عائشة رضي الله عنها فقالت لها اني ساهرة فهل لي من توبة فقالت وما سحر لك فقالت
صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت يسابل اطلب علم السحر فقالا لي يا امه الله
لا يختار عذاب الاخرة بأمر الدنيا فاييت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابلول عليه
فذهبت في نفسي فقالت لا أنعمل وجمت اليهم ما فعلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت فقلت
ما رأيت شيئا فقالا لي انت على رأس أمرك فأتاني الله ولا تفعل على فاييت فقالا لي اذهبي فافعل على فذهبت
فذهبت فرأيت كأن فارسا مقبعا بالحد يد قد خرج من فريحي فمعد الى السماء فجثم ما فاخبرتهم ما فقالا
ايما لك قد خرج عنك وقد أسست السحر فقلت وما هو قال ما تريد من شيئاً فصرخ في وهمك الا كان قصورن
في نفسي سببا من حنطة فاذا انما يجب فقلت انزع فانزع فخرج من ساعتها سنبلا فقلت انظرن فانظرن من

ساعته فقلت الخبز فأنجزوا أنا لا أريد شيئا صورته في نفسي الاحصل فذات عائشة لبس الثوبه (وثالثها)
 ما يدكرونه من الحكايات ~~التي~~ مشيرة في هذا الباب وهي مشهورة أما المعتبرة فقد احتجوا على انكاره
 بوجوه (أحدها) قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث أتى (وثانيها) قوله تعالى في وصف محمد صلى الله
 عليه وسلم وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولوصار عليه السلام مسهورا لما استحقوا الذم
 بسبب هذا القول (وثالثها) انه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل
 بغيرية والاخبار التي ذكرتموها من باب الاتحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل (المسئلة الخامسة)
 في أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور اتفق المحققون على ذلك لان العلم لذاته شريف وأيضاً معلوم قوله
 تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز
 والعلم يكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم
 بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا (المسئلة السادسة) في ان الساحر قد يكفر
 أم لا اختلف الفقهاء في ان الساحر هل يكفر أم لا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من أتى كاهنا
 أو عزافا فصدقهما بقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام واعلم انه لا نزاع بين الامة في أن من اعتقد
 أن الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون
 كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر (أما النوع الثاني) وهو ان يعتقد انه قد يبلغ روح
 الانسان في التصفية والقوة الى حيث يقدرها على ايجاد الاجسام والحياة والقدرة وتغير البنية والشكل
 فالظاهر اجماع الامة أيضا على تكذيبه (أما النوع الثالث) وهو ان يعتقد الساحر انه قد يبلغ في التصفية
 وقرارة الرقي وتدخين بعض الادوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب افعاله على سبيل العادة الاجسام
 والحياة والعقل وتغير البنية والشكل فهذه الماعتزلة اتفقوا على تصغير من يزعم ذلك قالوا لانه مع هذا
 الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الانبياء والرسول وهذا ركيك من القول فان لقائل أن يقول ان الانسان
 لو ادعى النبوة وكان كاذبا في دعواه فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار هذه الاشياء على يده لئلا يحصل
 التلبيس أما اذ لم يدع النبوة واظهر هذه الاشياء على يده لم يقض ذلك الى التلبيس فان الحق يتميز عن المبتل
 بما ان الحق تحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبتل لا تحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة
 وأما سائر الانواع التي عددناها من السحر فلا شك انه ليس بكفر فان قيل ان اليهود لما اضافوا السحر
 الى سليمان قال الله تعالى تنزيهه عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على ان السحر كفر على الاطلاق وأيضا قال
 ولكن الشماطين كفروا يعلمون الناس السحر وهذا أيضا يقتضي أن يكون السحر على الاطلاق كفرا وحكى
 عن الملكين أنهم لما ايعلمان أحدا بالسحر حتى يقول انما نحن قسنة فلا تكفر وهو يدل على ان السحر كفر على
 الاطلاق قلنا حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فتحملها على سحر من يعتقد الهمة النجوم (المسئلة
 السابعة) في أنه هل يجب قتلهم أم لا (أما النوع الاول) وهو ان يعتقد في الكواكب كونها آلهة
 مدبرة (والنوع الثاني) وهو ان يعتقد أن الساحر قد يصير موصوفا بالقدرة على خلق الاجسام وخلق الحياة
 والقدرة والعقل وتركيب الاشكال فلا شك في كفرهما فالسالم اذا أتى بهذا الاعتقاد كان كاذبا مستتابا
 فان أصرت قتل وروى عن مالك وأبي حنيفة انه لا تقبل توبته لنا انه أسلم فيقبل اسلامه لقوله عليه
 السلام نحن نجهلهم بالظاهر (أما النوع الثالث) وهو ان يعتقد ان الله تعالى أجرى عادته بخلق
 الاجسام والحياة وتغير الشكل والهيئة عند قرارة بعض الرقي وتدخين بعض الادوية فالسحر يعتقد
 انه يمكن الوصول الى استحداث الاجسام والحياة وتغير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة
 انه كفر قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الانبياء وهذا ركيك لانه يقال
 الفرق هو ان مدعى النبوة ان كان صادقا في دعواه أمكنه الاتيان بهذه الاشياء وان كان كاذبا تعذر عليه
 ذلك فهذا يظهر الفرق اذا ثبت انه ليس بكافر وثبت انه يمكن الوقوع فاذا أتى الساحر بشيء من ذلك فان اعتقد

ان اتبانه به مباح كذا لانه حكم على المخطور بكونه مباحا وان اعتقد حرمته فعند الشافعي رضي الله عنه
ان حكمه حكم الجنابة ان قال اني سحرتي يقتل غالباً يجب عليه القود وان قال سحرتي وسحرتي قد
يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وان قال سحرت غيري فوافق اسمه فهو خطأ يجب الدية بخفة في ماله لانه ثبت
باقراره الا ان تصدقه العقالة فيئذ يجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعي رضي الله عنه وروى الحسن
ابن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله انه قال يقتل الساحر اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله اني اترك
السحر وأتوب منه فاذا أقترانه ساحر فقد حل دمه وان شهد شاهدان على أنه ساحر أو وضفوه بصفة يعلم انه
ساحر قتل ولا يستتاب وان أقتراني كنت أسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل وحكي محمد بن
شجاع عن علي - الرازي قال سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة
المرتد فقال الساحر جمع مع كفره السي في الارض بالفساد ومن كان كذلك اذا قتل قتل واحتج أصحابنا
بانه لما ثبت ان هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فان لم يكن جنابة على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذي
ذكرناه (الثاني) ان ساحر اليهود لا يقتل لانه عليه الصلاة والسلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد
ابن أعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زنب فلم يقتلها فوجب أن يكون المؤمن كذلك لقوله عليه الصلاة
والسلام اهدم ما للمسلمين وعلمهم ما على المسلمين واحتج أبو حنيفة رحمه الله على قوله بأخبار (أحدها) ما روى
نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتم وأخذوها فاعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ
عثمان فأنكره فاتاه ابن عمر وأخبره أمرها فكان عثمان انما أنكر ذلك لانها قتلت بغير اذنه (وثانيها) ما روى
عرو بن دينار انه ورد كذا عمر رضي الله عنه أن اقلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر (وثالثها) قال
علي - ابن أبي طالب ان هؤلاء العراقيين كهان العجم فن أتى كاهنا يؤمن له بما يقول فقتلهم مما أنزل الله على
محمد صلى الله عليه وسلم (والجواب) اهل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحال يكفي في صدقها
صدرة واحدة وأما سائر أنواع السحر أعني الاتيان بضروب السحرة والآلات الحكيمة المبنية على
ضروب الخيلاء والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيهم يوهم ضرر وبما من التخويف والتقريع حتى
يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه ويتمنى بالتضريب والنميمة ويحتمل في ايقاع الفرقة بعد الوصلة
ويوهم ان ذلك بكتابة يكتبها من الاسم الاعظم فكل ذلك ليس بكفر وكذلك القول في دفن الاشياء الوسخة
في دور الناس وكذا القول في ايهام ان الحق يفعلون ذلك وكذا القول فيمن يدس الادوية المبلدة في الاطعمة
فان شيئاً من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة فهذا هو الكلام الكلي في السحر والله الكافي والواق
ولنرجع الى التفسير أما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الآية يقتضي انهم انما
كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون الناس السحر لان ترتيب الحكم على الوصف مشعراً بالعلية وتعليم ما لا يكون كفراً
لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على ان تعليم السحر كفر وعلى ان السحر أيضاً كفر ولما منع ذلك أن يقول
لأنهم ان ترتيب الحكم على الوصف مشعراً بالعلية بل المعنى انهم كفروا واهم مع ذلك يعلمون الناس السحر فان
قبل هذا مشكل لان الله تعالى أخبر في آخر الآية ان الملكين يعلمان الناس السحر فلو كان تعليم السحر كفراً لزم
تدوير الملكين وانه غير جائز لما ثبت ان الملائكة بأسرهم معصومون وأيضاً فلانكم قد دللتم على انه ليس كل
ما يسمى سحراً فهو كفر قلنا اللفظ المشترك لا يكون عاماً في جميع معانيه فحينئذ يحمل هذا السحر الذي هو
كفر على النوع الاول من الاشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد الهية الكواكب والاستعانة بها في اظهار
المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر والشياطين انما كفروا لاتيانهم بهذا السحر لا بسائر الاقسام
وأما الملكان فلأنهم انما علموا هذا النوع من السحر بل علموا يعلمان سائر الانواع على ما قال تعالى
فيتعلمون منها ما يفرقون به بين المرء وزوجه وأيضاً فتقدير ان يقال انهم ما علموا هذا النوع لكن تعليم هذا
النوع انما يكون كفراً اذا قصد المعلم أن يمتد المتعلم بحقيقته وكونه صواباً فاما أن يعلمه ليعتز عنه فهذا التعليم
لا يكون كفراً وتعليم الملائكة كان لاجل أن يصير المكلف محترماً عنه على ما قال تعالى حكاية عنهم ما يعلمان

من أحد حتى يقول انما نحن فتنه فلا تكفر وأما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقيقة هذه الأشياء فظهر الفرق (المسئلة الثامنة) قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو وبشديد لكن والشياطين بالنصب على أنه اسم اكن والساقون لكن بالتخفيف والشياطين بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الانفال ولكن الله رمى ولكن الله قتلهم والاختيار انه اذا كان بالواو كان التشديد أحسن واذا كان بغير الواو بالتخفيف أحسن والوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو لاتصال الكلام والمشددة لا تكون عطفا لانهم يعمل عمل ان أما قوله تعالى وما أنزل على الملائكة من قبل هاروت وماروت ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ما في قوله وما أنزل فيه وجهان (الاول) انه بمعنى الذي ثم هو لا يختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (الاول) انه عطف على السحر أي يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما أنزل على الملائكة أيضا (وثانيها) انه عطف على قوله ماتوا السحرة أي واتبعوا ماتوا السحرة أي واتبعوا ما أنزل على ملك سليمان وما أنزل على الملائكة لان السحر منه ما هو كفر وهو الذي تلتسه الشياطين ومنه ما تأثيرة في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي أنزل على الملائكة فكانه تعالى أخبر عن اليهود انهم اتبعوا كلا الامرين ولم يقتصروا على أحدهما (وثالثها) ان موضعه جزء عطفا على ملك سليمان وتقديره ماتوا السحرة أي واتبعوا ما أنزل على ملك سليمان وعلى ما أنزل على الملائكة وهو اختار أبي مسلم رحمه الله وأنتكر في الملائكة أن يكون السحر نازلا عليهم واحتج عليه بوجوه (الاول) ان السحر لو كان نازلا عليهم ما كان منزله هو الله وذلك غير جائز لان السحر كفر وعيب ولا يليق بالله تعالى انزال ذلك (الثاني) ان قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على ان تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملائكة انهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل (الثالث) كما لا يجوز في الانبياء أن يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بما روي في الاولى (الرابع) ان السحر لا ينضاف الا الى الكفرة والفسقة والشياطين المردة وكيف يضاف الى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر الا الباطل الممقود وقد جرت عادة الله تعالى بابطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ما جئتم به السحر ان الله سيبطله ثم انه رحمه الله سلب في تفسير الآية نهجا آخر يخالف قول أكثر المفسرين فقال كما ان الشياطين نسبوا السحر الى ملك سليمان مع ان ملك سليمان كان مبرا عنه فكذلك نسبوا ما أنزل على الملائكة الى السحر مع ان المنزل عليهم ما كان مبرا عن السحر وذلك لان المنزل عليهم ما كان هو الشرع والدين والدعاء الى الخير وانما كانوا يعلمون الناس ذلك مع قولها انما نحن فتنه فلا تكفر فكيف يبعد البعثهم على القبول والتسليم وكانت طائفة تتسلك وأخرى تخالف وتعديل عن ذلك ويعلمون منها أي من الفتن والكفر مقدر ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا تقرير مذهب أبي مسلم (الوجه الثاني) أن يكون ما بمعنى الجحد ويكون معطوفا على قوله تعالى وما كفر سليمان كانه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملائكة سحر لان السحرة كانت تضيف السحر الى سليمان وتزعم انه مما أنزل على الملائكة يسابل هاروت وماروت فرد الله عليهم في القولين وقوله وما يعلمان من أحد جحد أيضا أي لا يعلمان أحد ابل ينهيان عنه أشد النهي وأما قوله تعالى حتى يقول انما نحن فتنه أي ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كفر وقوله ما أمرت فلا نابكذا حتى قلت له ان فعلت كذا نالك كذا أي ما أمرته به بل حذرته عنه واعلم ان هذه الاقوال وان كانت حسنة الا أن القول الاول أحسن منها وذلك لان عطف قوله وما أنزل على ما يليه أولى من عطفه على ما بعده عنه الالاميل منفصل أما قوله لو نزل السحر عليهم ما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى قلنا تعرف صفة الشيء قد يكون لاجل الترغيب في ادخاله في الوجود وقد يكون لاجل أن يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر * عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه * قوله ثانيا ان تعليم السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فالجواب اننا انما واقعة حال فيكون في صدقها صورة واحدة وهي ما اذا اشتغل بتعليم سحر من يقول باللهية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم اثبات ان ذلك المذهب حق قوله ثالثا انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام

لتعليم السحر فكذا الملائكة قلنا لانسلم انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض
 من ذلك التعليم التنبيه على ابطاله قوله رابعا انما يضاف السحر الى الكثرة والمردة فكيف يضاف الى الله
 تعالى ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز ان يكون العمل منهيا عنه وأما تعليمه لغرض
 التنبيه على فساد فانه يكون مأمورا به (المسئلة الثانية) قرأ الحسن ملكين بكسر اللام وهو مروي أيضا عن
 الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال الحسن كانا عليين أقلفين يبادل يعلمان الناس السحر وقيل كانا
 رجلين صالحين من الملوكة والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلتا من السماء وهاروت وهما روت
 اسمان لهما وقيل هما جبريل وميكائيل عليهما السلام وقيل غيرهما أما الذين كسروا اللام فقد احتجوا
 بوجوه (أحدها) انه لا يليق بالملائكة تعليم السحر (وثانيها) كيف يجوز انزال الملكين مع قوله
 ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون (وثالثها) لو أنزل الملكين لكان أمّا أن يجعلهما في صورة الرجلين
 أو لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة الرجلين مع انهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتليسا على الناس
 وهو غير جائز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة انسانا
 بل ملكا من الملائكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه
 رجلا (والجواب عن الاول) اناسنمين وجه الحكمة في انزال الملائكة لتعليم السحر (وعن الثاني) ان هذه
 الآية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة والخاض مقدم على العاقبة (وعن الثالث) ان الله تعالى
 أنزلهم في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الانبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة
 الانسان بكونه انسانا كما أنه في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كان الواجب على من شاهد حية الكبي
 أن لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه (المسئلة الثالثة) اذ قلنا بأنهما كانا من الملائكة فقد
 اختلفوا في سبب نزولهما فروى عن ابن عباس ان الملائكة لما أعلمهم الله بآدم وقالوا أن تجعل فيها من يفسد فيها
 ويستفك الدماء فأجابهم الله تعالى بقوله اني أعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى وكل عليهم جمعا من الملائكة وهم
 الكرام الكاتبون فكانوا يعرجون بأعمالهم الخبيثة فعجبت الملائكة منهم ومن تبقية الله لهم مع ما ظهر منهم
 من القبايح ثم أضافوا اليهم ما عمل السحر فازدادت تعجب الملائكة فأراد الله تعالى أن يبتلي الملائكة فقال لهم
 اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لانزلهم الى الارض فاخترهم فاختاروا هاروت
 وهما روت وركب فيهما شهوة الانس وأنزلهما ونهاهما عن الشر والقتل والزنا والشرب فترلا فذهبت اليهما
 امرأة من أحسن النساء وهى الزهرة فراوداهما عن نفسها فأبى أن تطيعهما الا بعد أن يعبد الصنم والابعد
 أن يشرب الخمر فامتنعوا أولا ثم غلبت الشهوة عليهم فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة
 الصنم دخل سائل عليهم فقالت ان أظهر هذا السائل للناس ما رأى من افساد أمرنا فان أردنا الوصول
 الى فاقنا هذا الرجل فامتنعنا ثم اشتغلنا بقتله فلما فرغنا من القتل وطلبا المرأة فلم يجدها ثم ان الملكين
 عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاخترنا عذاب
 الدنيا وهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر ثم لهم في الزهرة قولان
 (أحدهما) ان الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة نى آدم أمر الله الكوكب الذى يقال له الزهرة
 وفلكها أن اهبطا الى الارض الى أن كان ما كان فحينئذ ارتفعت الزهرة وفلكها الى موضعهما من السماء
 فوجدتا لهما على ما شاهداه منهما (والقول الثاني) ان المرأة كانت فاجرة من أهل الارض وواقعاها
 بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علمها الاسم الذى كانا به يعرجان الى السماء فمكثت به
 وعرجت الى السماء وكان اسمها يدخت فمضت الى الله وجعلها هى الزهرة واعلم ان هذه الرواية فائدة
 مردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل على ذلك بل فيه ما يظلمها من وجوه (الاول) ما تقدم
 من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي (وثانيها) ان قولهم انهم اخيرا بين عذاب الدنيا
 وبين عذاب الآخرة فاسد بل كان الاولى أن يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهم من أشرك به

طول عمره فكيف يخل عليهم بذلك (وثالثها) ان من أعجب الامور قوله سم انهم ما يعلمان السحر في حال
 كونهم ما معدنين ويدعون اليه وهما يعاقبان وما يظهر فساد هذا القول فتقول السبب في انزالهما وجوه
 (أخذها) ان السحرة كثر في ذلك الزمان واستبطلت أبوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة
 ويتحدون الناس بهم فبعث الله تعالى هذين الملكين لاجل أن يعلم الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من
 معارضة أولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذبا ولا شك ان هذين أحسن الاغراض والمقاصد (وثانيها)
 ان العلم بالسحر يكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بما هي المعجزة وبما هي السحر والناس كانوا
 جاهلين بما هي السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله هذين الملكين لتعريف
 ماهية السحر لاجل هذا الغرض (وثالثها) لا يمنع أن يقال السحر الذي يوقع الفارقة بين أعداء الله
 والافسة بين أولياء الله كان مباعا عندهم أو منسوبا فالتعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا
 الغرض ثم ان القوم تعلموا ذلك منهم ما واستعملوه في الشر وإيقاع الفارقة بين أولياء الله والافسة بين
 أعداء الله (ورابعها) ان تحصيل العلم بكل شيء حسن ولما كان السحر منبها عنه وجب أن يكون متصورا
 معلوما لان الذي لا يكون متصورا امتنع النهي عنه (وخامسها) لعل الجن كان عندهم أنواع من السحر
 لم يقدر البشر على الاتيان بمثلهما فبعث الله الملائكة ليبلغوا البشر أمورا يقدرون بها على معارضة الجن
 (وسادسها) يجوز أن يكون ذلك تشديدا في التكليف من حيث انه اذا علم ما أمركه أن يتوصل به الى
 اللذات العاجلة تم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما تبلى قوم
 طالوت بالنهر على ما قال فن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فثبت بهذه الوجوه انه لا يبعد من
 الله تعالى انزال الملكين لتعليم السحر والله أعلم (المسئلة الرابعة) قال بعضهم هذه الواقعة اغما وقعت
 في زمان ادريس عليه السلام لانهم اذا كانوا ملكين نزل بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول
 في وقته ما يمكنه ذلك معجزته ولا يجوز كونهم ما رسولين لانه ثبت انه تعالى لا يبعث الرسول الى الانس
 ملكا (المسئلة الخامسة) هاروت وماروت عطف بيان للملكين علما لهم ما وهما اسمان أعجميان
 بدل بل منع الصرف ولو كانا من الهوت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لان صرفا وقرأ الزهري هاروت
 وماروت بالرفع على هما هاروت وماروت أما قوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقولاننا نحن فتنة فلا
 تكفر فاعلم انه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان السحر الا بعد التحذير الشديد من
 العمل به وهو قوله ما انما نحن فتنة فلا تكفر والمراد ههنا بالفتنة الخسة التي بها يتميز المطيع عن العاصي
 وقولهم فتنت الذهب بالنار اذا عرض على النار ليميز الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه في انه
 كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد انهم ما لا يعلمان أحدا السحر ولا يصفقانه لاحد ولا
 يكشفان له وجوه الاحتمال حتى يبذله النصيحة فيقولاننا نحن فتنة أي هذا الذي نصفه لك
 وان كان الغرض منه أن يتميز به الفرق بين السحر وبين المعجز ولعله يمكنك أن تتوصل به الى المفاسد
 والمعاصي قائلا بعدوقوفك عليه أن تستعمله فيما نهيت عنه أو تتوصل به الى شيء من الاعراض العاجلة
 أما قوله تعالى فيتعلمون منهم ما يفترون به بين المرء وزوجه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا
 في تفسير هذا التفريق وجهين (الاول) ان هذا التفريق انما يكون بان يعتقد أن ذلك السحر مؤثرا
 في هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا بآيات منه امر أنه فيحصل تفرق بينهما (الثاني) انه يفرق
 بينهما بالتقوية والحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة (المسئلة الثانية) انه تعالى لم يذكر ذلك لان
 الذي يتعلمون منه ما ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيهها على سائر الصور فان استكانة المرء الى
 زوجته وركونه اليها معروف زائد على كل مودة فبه الله تعالى بذ كذا على أن السحر اذا أمكن به هذا
 الامر على شدة غيظه أولى أما قوله تعالى وما هم بضارين به من أحد فانه يدل على ما ذكرناه لانه أطلق
 الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على انه تعالى انما ذكره لانه من أعلى مراتبه أما

قوله تعالى الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة في الامر والله لا يأمر بالسحر ولانه تعالى أراد عيبتهم وذمتهم ولو كان قد أمرهم به لما جاز أن يذمتهم عليه فلا بد من التأويل وفيه وجوه (أحدها) قال الحسن المراد منه التخليع يعني الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منه ومنه وان شاء خلى بينه وبين ضرر السحر (وثانيها) قال الاصم المراد الا بعلم الله وانما يسمى الاذن اذنا لانه اعلام للناس بوقت الصلاة وسمى الاذن اذنا لان بالحاسة القائمة به يدرك الاذن وكذلك قوله تعالى وأذن من الله ورسوله الى الناس يوم الحج اى اعلام وقوله فأذنوا يحرب من الله بمعناه فأعلموا وقوله آذنتكم على سواء يعنى أعلمتكم (وثالثها) ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله وايجاده وابداعه وما كان كذلك فانه يصح أن يضاف الى اذن الله تعالى كما قال انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون (ورابعها) أن يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يليق الا بأن يفسر التفريق بين المرء وزوجه بأن يصير كافرا والكفر يقتضى التفريق فان هذا حكم شرعى وذلك لا يكون الا بأمر الله تعالى أما قوله تعالى ويتعلمون ما يضرهم ولا تنفعهم ولقد علموا ان اشتراءه ماله في الآخرة من خلاق ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انما ذكر كلف الشراء على سبيل الاستعارة لوجوه (أحدها) انهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وأقبلوا على التمسك بماتلوا الشياطين فكانهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله (وثانيها) ان المالكين انما قصدوا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليهل ذلك الاحتراز الى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكانه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا (وثالثها) انه لما استعمل السحر علمنا انه انما يحمل المشقة لئلا يكتسب من ذلك الاستعمال فكانه اشترى بالمن التي تحملها اقدرته على ذلك الاستعمال (المسئلة الثانية) قال الا كثرون الخلاق النصيب قال الفقهاء يشبهه أن يكون أصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الاديم ومنه يقال قدر للرجل كذا درهم ما رزقا على عمل كذا وقال آخرون الخلاق الخلاص ومنه قول أمية بن أبي الصلت

يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم * الامر ايسل قطران واغسلال

بقي في الآية سؤال وهو انه كيف أثبت لهم العلم أولا في قوله ولقد علموا انهم نفاهم عنهم في قوله لو كانوا يعلمون والجواب من وجوه (أحدها) ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس الى تعلمه وهم الذين قال الله في حقهم يذفريق من الذين أوثوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم فكانهم لا يعلمون وأما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الاخفش وقارب (وثانيها) لو سلمنا كون القوم واحدا ولكنهم علموا شيئا وجهلوا شيئا آخر علموا انه ليس لهم في الآخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها (وثالثها) لو سلمنا ان القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم يتفقهوا بعلمهم بل أعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمي الله تعالى الكفار صما وبكوا عما اذ لم يتفقهوا بهذه الحواس ويقال للرجل في شيء بقله لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع * قوله تعالى (ولو انهم آمنوا واتقوا لثوبت من عند الله خير لو كانوا يعلمون) اعلم ان الضمير عائد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله ولينصبا شرابه أتبعه بالوعد جامع بين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والعدول عن المعصية أما قوله تعالى آمنوا فاعلم انه تعالى لما قال يذفريق من الذين أوثوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ما تلو الشياطين وانهم عسكروا بالسحر قال من بعد ولو انهم آمنوا يعني بما نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القرآن جاز وان حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز وان حملته على الامرين جاز والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المأمورات أما قوله تعالى لثوبت من عند الله خير ففيه وجوه (أحدها) ان الجواب محذوف وتقديره ولو انهم آمنوا واتقوا لاثبوا الا انه تركت الجملة الفعلية الى هذه الالسمية لما في الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها فان قيل هلا قيل المثوبة لثوبت الله خير قلنا لان المراد لشيء من ثواب الله خير لهم (وثانيها) يجوز أن يكون قوله ولو انهم آمنوا امتيا لانيانهم على سبيل المجاز عن ارادة الله

ايمانهم **==** أنه قبل ولايتهم آمنوا ثم ابتدأ الملوثة من عند الله خير * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) لا تفلحوا راعنا وقولوا انظرونا واسمعوا اولاد الكافرين عذاب اليم) اعلم ان الله تعالى لما شرع قسبا نوحا فاعلهم قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام أراد من ههنا أن يشرح قسبا نوحا فاعلهم عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وجذهم واجتهداهم في القدر فيه والطعن في دينه وهذا هو النوع الاول من هذا الباب وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا في غائبة عثمانين مريضه من القرآن قال ابن عباس وكان يخاطب في التوراة بقوله يا أيها المساكين فكانه سبحانه وتعالى لما خاطبهم أولا بالمسالكين أثبت المسكنة لهم آخر حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب هذه الامة بالايان أولا فانه تعالى يعطيهم الامان من العذاب في النيران يوم القيامة وأيضا فاسم المؤمن أشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا في الدنيا بأشرف الاسماء والصفات فترجو من فضله أن يعاملنا في الآخرة بأحسن المعاملات (المسئلة الثانية) انه لا يعد في السكامة المتراذفتين أن يمنع الله من احديهما وما ياذن في الاخرى ولذلك فان عند الشافعي رضى الله عنه لا تصح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعربية أو بالفارسية فلا يعد أن يمنع الله من قوله راعنا ويأذن في قوله انظرونا وان كانتا مترادفتين ولكن وجهه والمفسرين على انه تعالى انما منع من قوله راعنا لاشتمالها على نوع مفسدة ثم ذكر رافقه وجوها (أحدها) كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تلا عليههم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسايون بها تشبه هذه الكلمة وهي راعينا ومعناها اسمع لاسمعت فلما سمعوا المؤمنين يقولون راعنا افرصوه وخاطبوا به النبي وهم يغنون تلك المسببة فنهى المؤمنون عنها وأمروا باللفظة الأخرى وهي قوله انظرونا ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في سورة النساء وبقولهم سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين وروى ابن سعد بن معاذ سمعنا منهم فقال يا أعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتم من رجل منكم يقول الرسول الله لا ضربن عنقه فقلوا أو لستم تقولون انفرت هذه الآية (وثانيها) قال قطرب هذه الكلمة وان كانت صحيحة للمعنى الا ان أهل الجازما كانوا يقولونها الا عند الهزؤ والسخرية فلا جرم نهى الله عنها (وثالثها) أن اليهود كانوا يقولون راعينا أي انت راعي غنمنا فنهاهم الله عنها (ورابعها) أن قوله راعنا مفاعلة من الرعى بين اثنين فكان هذا اللفظ موهوما للمساواة بين المتخاطبين كأنهم قالوا راعنا سمعك اترعيناك اسمعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين أن لا بد من تعظيم الرسول في مخاطبة على ما قال لا يتجملوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا (وخامسها) أن قوله راعنا خطاب مع الاستعلاء كأنه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في انظرونا الاسوال الانتظار كأنهم قالوا له توقف في كلامك وبياناك مقدار ما نصل الى فهمه (وسادسها) أن قوله راعنا على وزن قوله عاطفان من المعاطاة ورامنا من المراماة ثم انهم قلبوا هذه النون الى النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحق فالراعي اسم فاعل من الرعونة فيحمل انهم أرادوا به المصدر كقولهم عبادك أي اعوذ عبادك فقولهم راعنا أي فعلت رعونة ويحمل انهم أرادوا به صرحت راعنا أي صرحت ذارعة فاعلها قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لاجرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة (وسابعها) أن يكون المراد لا تقولوا قولنا راعنا أي قولنا منسوب الى الرعونة بمعنى راعينا كآمر ولا بن أما قوله تعالى وقولوا انظرونا فنهى وجوه (أحدها) أنه من نظره أي انتظره قال تعالى انظرونا نقبس من نوركم فأمرهم تعالى بأن يسألوه الامهال لينتقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعادة فان قيل أفكان النبي عليه السلام يجعل عليهم حتى يقولوا هذا فالجواب من وجهين (أحدهما) أن هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام وان لم تكن هنالك عمله تتجوز الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع أو سمعت (الثاني) انهم فسروا قوله تعالى لا تتحرك به لسالك لتجمل به انه عليه السلام كان يجعل قول ما يليق به اليه جبريل عليه السلام حرصا على تحصيل الوحي

وأخذ القرآن فقبل له لا تحرك له لسانك لتجمل به فلا يبعد أن يجمل في ما يحدث به أصحابه من أمر الدين حرصاً على
تجميل افهامهم فكانوا يسألونه في هذه الحالة أن يعلمهم فيما يحتاجون به إلى أن يفهموا كل ذلك الكلام (وثانيها)
انظر نامعناه انظر اليه الا انه حذف حرف الى كافي قوله واختصار موسى قومه والمعنى من قومه والمقصود
منه أن المعلم اذا انظر الى المتعلم كان اراده للكلام على نعت الافهام والتعريف اظهر وأقوى (وثالثها)
قرأ أبي بن كعب انظرنا من النظرة أي أمهلنا أمأ قوله تعالى واسمعوا فاحصل السماع عند سلامة الحاسة
أمر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الاثر به فاذا المراد منه أحد أمور ثلاثة (أحدها)
فرغوا أسمعكم لما يقوله النبي عليه السلام حتى لا يحتاجون الى الاستعانة (وثانيها) اسمعوا سماع قبول
وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا اسمعنا وعصينا (وثالثها) اسمعوا ما أمرتم به حتى لا ترجعوا
الى ما نهيتهم عنه تأكيد اعليهم ثم انه تعالى بين ما لا ينافي من العذاب الايم اذا لم يسلكوا مع الرسول هذه
الطريقة من الإعظام والتجمل والاصغاء الى ما يقول والتفكر فيما يقول ومعنى العذاب الايم قد تقدم

* قوله تعالى (ما يؤذونكم كفرنهم) ولا المشركون أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم) واعلم أنه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة والمعاداة حذر المؤمنين منهم فقال ما يؤذونكم الذين كفروا ونفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وهو ما مسئلتان (المسئلة الاولى) من الاول للبيان لان الذين كفروا جنس تحتها نوعان أهل الكتاب والمشركون والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركون (والثانية) مزيدة لاستغراق الخير (والثالثة) لابتداء الغاية (المسئلة الثانية) الخير الوحي وكذلك الرحمة يدل عليه قوله تعالى اهدم بقسمي ورحمة ربك المعنى انهم يرون أنفسهم أحق بأن يوحى اليهم فيجسدونكم وما يجبون أن ينزل عليكم شيء من الوحي ثم بين سبحانه ان ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فانه سبحانه يختص برحمته واحسانه من يشاء * قوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها

ألم تعلم ان الله على كل شيء قدير) اعلم أن هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام فقالوا
ألا تزعمون الى محمد يا مريم يا مريم يا مريم يا مريم يا مريم يا مريم يا مريم يا مريم يا مريم يا مريم يا مريم
فترت هذه الآية والكلام في الآية مرتب على مسائل (المسئلة الاولى) النسخ في أصل اللغة بمعنى
ابطال الشيء وقال القفال انه للنقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الرمح اذا رما القوم اذا عدت ونسخت
الشمس الظل اذا عدم لانه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن انه انتقل اليه وقال تعالى اذا دعاني
الى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان أي يزيله ويبدله والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت
كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب أن لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الرمح
بانهم اناسحة لا نار والشمس بانهم اناسحة للظل مجاز لان المزيل لا نار والظل هو الله تعالى واذا كان ذلك
مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول بل النسخ هو
النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كانه ينقله اليه أو ينقل حكايته ومنه تناسخ الارواح
وتناسخ القرون قربا بعد قرن وتناسخ الموارد انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول وقال تعالى
هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم
أن لا يكون حقيقة في الابطال دفعا للاشتراك والجواب (عن الاول) من وجهين (أحدهما) انه لا يمنع أن
يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث أنه فعل الشمس والريح المؤثرتين في تلك الازالة ويكونان أيضا ناسخين
لكونهما محتملين بذلك التأثير (والثاني) ان أهل اللغة انما أخطأوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب
انه كذلك لكن متمسكا بطلاق اللفظ النسخ على الازالة لاسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس (وعن الثاني)
ان النقل أخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى فان مطلق
للعدم أعم من عدم يحصل عقيب شيء آخر واذا دار الملقظ بين الخاص والعام كان جمعه حقيقة في العام أولى

والله أعلم (المسئلة الثانية) قرأ ابن عامر ما تنسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما أما قراءة ابن عامر فقيها وجهان (أحدهما) أن يكون نسخ وأنسخ بمعنى واحد (والثاني) أنسخته جعلته ذات نسخ كما قال قوم للجحاج وقد صلب رجلا أقبروا فلا نأى جعلوه ذاقبر قال تعالى ثم أماته فأقبره وقرأ ابن كثير وأبو عمرو نأى بفتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع أبو عمرو والهمزة في مثل هذا لأن سكوتها علامة للجزم وهو من النسو وهو التأخير ومنه انما النسى زيادة في الكفر ومنه سعى يسبح الاجل نسبة وقال أهل اللغة أن الله أجله ونسأى أجله أى أخر وزاد وقال عليه الصلاة والسلام من مره النساء في الاجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ثم الاكثر من جعلوه على النسيان الذى هو ضد الذكر ومنهم من حمل النسيان على الترك على حد قوله تعالى فنسى ولم يجد له عزما أى فترك وقال فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا أى تركهم كما تركوا والاظهار أن حمل النسيان على الترك مجاز لأن المنسى يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم النسيان أطلقوا الاسم المزموم على اللازم وقرئ نسيهم ونسهم بالتشديد ونسهم ونسبهم على خطاب الرسول وقرأ عبد الله ما نسيك من آية أو تنسخها وقرأ حذيفة ما تنسخ من آية أو تنسكها (المسئلة الثالثة) ما في هذه الآية جزائية كقولك ما تصنع أصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء إذا كانا مضارعين فقوله تنسخ شرط وقوله نأت جزاء وكلاهما مجزومان (المسئلة الرابعة) اعلم أن الناسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعى يدل على أن الحكم الذى كان ثابتا بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولا له لكان ثابتا فقولنا طريق شرعى نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه إجماع الأمة على أحد القولين لأن ذلك ليس بطريق شرعى على هذا التفسير ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لأن العقل ليس طريقا شرعيا ولا يلزم أن يكون المعجز ناسخا للحكم الشرعى لأن المعجز ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم بغاية أو شرط أو استثناء لأن ذلك غير مترسخ ولا يلزم ما إذا أمرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عنه لأنه لو لم يكن مثل هذا النهى ناسخا لم يكن مثل حكم الامر ثابتا (المسئلة الخامسة) النسخ عندنا جائز عقلا واقع سمعا خلافا لليهود فإن منهم من أنكروا عقلا ومنهم من جوزوه عقلا لكنه منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه بأن الدلائل دللت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وأيضا تناسخا على اليهود والزمان (الاول) جاء في التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك انى جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم انه تعالى حرم على موسى وعلى بنى اسرائيل كثير من الحيوان (الثاني) كان آدم عليه السلام يزوج الاخ من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكر والنسخ لان نبوة ان نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح إلا مع القول بالنسخ لأن من الجائز أن يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام أمر الناس بشرعهما إلى زمان ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام ثم بعد ذلك أمر الناس باتباع محمد عليه الصلاة والسلام فعند ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه الصلاة والسلام لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله ثم أقموا الصيام الى الليل والمسلون الذين أنكروا وقوع النسخ أصلا بنوامذهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام قد بشرنا في التوراة والانجيل بعبد محمد عليه الصلاة والسلام وان عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه وإذا كان الامر كذلك فنع قيسام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الالتزامين المذكورين واحتج منكر والنسخ بأن قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة إما أن يقال إلهاد الله على دوامها أولا على دوامها أو ما كان فيها دلالة على الدوام ولا على اللادوام فان فيها ثبوتها على الدوام ثم تبين انها مادامت كان الخبر الاول كذبا وأنه غير جائز على

الشرع وأيضا فلو جازنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بأن شرعنا لا يصير منسوخا لان أقصى ما في السبب أن يقول النمرع هذه الشرع بعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البينة وكذا إذا رأينا مثل هذا الكلام حاصل في شرع موسى وعيسى عليهم السلام مع أنهم لم يدوموا زال الوفاق عنه في كل الصور فإن قيل لم لا يجوز أن يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به ما يدل على أنه سينسخه أو ما قرن به إلا أنه نص على ذلك إلا أنه لم ينقل البينة في الجملة قلنا هذا ضعيف لوجوه (أحدها) أن النصيب على اللفظ الدال على الدوام مع النصيب على أنه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وأنه سفيه وعيب. (وثانيها) على هذا التقدير قد بين الله تعالى أن شرعهما سببه منسوخا فإذا نقل شرعه وجب أن ينقل هذه الكيفية أيضا لانه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه الكيفية لحازم في شرعنا أيضا وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بأن شرعنا غير منسوخ وأيضا لأن ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب اشتغاره وبلوغه الى حد التواتر والافلام القرآن عورض ولم تنقل معارضته ولعل محمد صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل وإذا ثبت وجوب أن تنقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو أن الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهم السلام على أن شرعهم ما يصيران منسوخين لكان ذلك مشهورا لاهل التواتر ومعلوم ما لهم بالضرورة ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه فثبت رأينا اليهود والنصارى مطبقين على انكار ذلك علمنا أنه لم يوجد النصيب على أن شرعهم ما يصيران منسوخين. (وأما القسم الثاني) وهو أن يقال إن الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل به على أنه منقطع غير دائم فهذا باطل لما ثبت أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك مع ما بالضرورة لاهل التواتر وأيضا فبقتدير صحته لكن لا يكون ذلك نسخا بل يكون ذلك انتهاؤها للغاية (وأما القسم الثالث) وهو أنه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائما أو كونه غير دائم فنقول قد ثبت في أصول الفقه أن مجرد الأمر لا يقيد التكرار وانما يقيد المرة الواحدة فإذا أتى المكاف بالمرة الواحدة فخرج عن عهدته الأمر فورد أمر آخر بعد ذلك لا يكون نسخا للأمر الأول فثبت بهذا التقسيم أن القول بالنسخ محال واعلم اننا بعد ان قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول في أصول الفقه تمسكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والاستدلال به أيضا ضعيف لان ما ههنا تفيد الشرط والجزاء وكما أن قولك من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول الجزي بل على أنه متى جاء وجب الاكرام فكذلك هذه الآية لا تتدل على حصول النسخ بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه فالأقوى أن نقول في الأنبياء على قوله تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية و قوله يحول الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب والله أعلم (المسئلة السادسة) اتفقوا على وقوع النسخ في القرآن وقال أبو مسلم بن يحيى أنه لم يقع واحتج الجمهور على وقوعه في القرآن بوجوه (أحدها) هذه الآية وهي قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها أجاب أبو مسلم عنه من وجوه (الأول) أن المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والإنجيل كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى عنا وتعبنا بغيره فلان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فابطل الله عليهم ذلك بهذه الآية (الوجه الثاني) المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب (الوجه الثالث) انما بينا ان هذه الآية لا تتدل على وقوع النسخ بل على أنه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه ومن الناس من أجاب عن الاعتراض الأول بأن الآية إذا أطلقت فإرادتها آيات القرآن لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بأن نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ يختص ببعضه واقائل أن يقول على الأول لان لم ينقل لفظ الآية مختص بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لان لم ينقل النسخ المذكور في الآية مختص ببعض القرآن بل التقدير والله أعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فانما نأتي به بما هو خير منه (الحجة الثمانية) للقاتلين بوقوع النسخ في القرآن ان الله تعالى أمر المتوفى عنها

زوبها بالاعتداد حولا كاملا وذلك في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى
 الحول ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشرا كما قال والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن
 أربعة أشهر وعشرا قال أبو مسلم الاعتداد بالحل ما زال بالكتابة لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حولا
 كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصا صالانا هنا والجواب
 ان عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر فجعل السنة مدة العدة يكون
 زائلا بالكتابة (الحجة الثالثة) أمر الله بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى يا أيها الذين
 آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك قال أبو مسلم انما زال ذلك لزال
 سببه لان سبب التعبد بها ان يمتاز المتأقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط
 التعبد والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه روى انه لم يتصدق غير علي رضي
 الله عنه ويدل عليه قوله تعالى فان لم تعملوا وتاب الله عليكم (الحجة الرابعة) انه تعالى أمر بنسب
 الواحد للعشرة بقوله تعالى فان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان
 خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين (الحجة الخامسة) قوله تعالى
 سمعوا قول السفيه من الناس وماواهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم انه تعالى أمرهم عنها بقوله قول وجهك
 شطر المسجد الحرام قال أبو مسلم حكم تلك القصة ما زال بالكتابة لجواز توجه اليه اعند الاشكال أو مع
 العلم اذا كان هناك عذر الجواب ان على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي
 بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكتابة فكان نسخها (الحجة السادسة) قوله تعالى واذا
 بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر والتبديل يشتمل على رفع واثبات والمرفوع اما
 التلاوة واما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وانما اظننا في هذه الدلائل لان كل واحد منهما يدل على
 وقوع النسخ في الجملة واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
 خلفه ولو نسخ لكان قد أتاه الباطل والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يطله
 ولا يأتيه من بعده أيضا ما يطله (المسئلة السابعة) المنسوخ اما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط
 أو هما معا اما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فلهذه الآيات التي عددناها وأما الذي يكون
 المنسوخ هو التلاوة فقط فكما روى عن عمر انه قال كأن قرأ آية الرجم الشيع والشيعة اذا زينا فارجوها ما
 البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروى لو كان لابن آدم وادنان من مال لابتغى اليهما الناس ولا يبلا خوف
 ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب وأما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روت عائشة
 رضي الله عنها أن القرآن قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخت بخمس معلومات فاعشر مرفوع
 التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقى الحكم وروى أيضا أن سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع
 الطوال أو ازيد ثم وقع النقصان فيه (المسئلة الثامنة) اختلف المفسرون في قوله تعالى ما ننسخ من
 آية أو ننسها فنسخها من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسر بالنسخ بمعنى نسخ الكتاب وهو قول عطاء
 وسعيد بن المسيب ومن قال بالقول الاول ذكروا فيه وجوها (أحدها) ما ننسخ من آية وأنتم تقرؤنها
 أو ننسها أى من القرآن ما قرئ بكم ثم نسختم وهو قول الحسن والاصم وأ كثر المتكلمين فيمنعوا على نسخ
 الحكم دون التلاوة ونسخها على نسخ الحكم والتلاوة معا فان قيل وقوع هذا النسخان ممنوع عقلا وشرا
 أما العقل فلان القرآن لا بد من اصاله الى أهل التواتر والتسليم على أهل التواتر بأجمعهم ممنوع وأما
 النقل فلهو قوله تعالى انما نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون والجواب عن الاول من وجهين (الاول) ان
 النسخان يصح بأن أمر الله تعالى بطرحه من القرآن واخراجه من جملة ما ينزل ويؤتى به في الصلاة أو يخرج به
 فاذا زال حكم التعبدية وطال العهد نسي أو ان ذكره في طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه
 منسبا عن الصدور (الجواب الثاني) ان ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام وروى فيه خبر

انهم كانوا يقرؤن السورة فيصحبون وقد نسواها والجواب عن الثاني انه معارض بقوله تعالى سننقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله وبقوله واذكركم اذ انسيتم (القول الثاني) ما نسخ من آية أي بنسخها اما بان تبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو بنسخها وأما قوله تعالى أو ننسها فالمراد نتركها كما كان فلا تبدلها وقد بينا ان النسيان بمعنى الترك قد جاء فيصير حاصل الآية ان الذي يتدله فانما تأتي بخير منه أو مثله (القول الثالث) ما نسخ من آية أي ما نرفعها بعد انزالها أو ننسها على قراءة الهـ مزة أي نؤخر انزالها من اللوح المحفوظ أو يكون المراد نؤخر نسخها فلا ننسخها في الحال فانما ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة (القول الرابع) ما نسخ من آية وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم والتلاوة معاً ونسخها أي تركها وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة بل هي باقية في التلاوة فأما من قال بالقول الثاني ما نسخ من آية أي نسخها من اللوح المحفوظ أو ننسها فنؤخرها وأما قراءة نسخها فالمعنى تركها يعني ترك نسخها فلا ننسخها وأما قوله من آية فكل المفسرين جعلوه على الآية من القرآن غير أي مسلم فانه جل ذلك على التوراة والإنجيل وقد تقدم القول فيه أما قوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها ففسره قولان (أحدهما) انه الاخف (والثاني) انه الاصح وهذا أولى لانه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو أخف على طباعه فان قيل لو كان الثاني أصح من الاول لكان الاول ناقص الصلاح فكيف أمر الله به قلنا الاول أصح من الثاني بالنسبة الى الوقت الاول والثاني بالعكس منه فزال السؤال وأعلم ان الناس استنبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ (المسئلة الاولى) قال قوم لا يجوز نسخ الحكم الا الى بدل واحتجوا بأن هذه الآية تدل على انه تعالى اذا نسخ لا بد وأن يأتي بعده بما هو خير منه أو بما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البدل والجواب لم لا يجوز أن يقال المراد ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا الى بدل انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لا الى بدل (المسئلة الثانية) قال قوم لا يجوز نسخ الشيء الى ما هو أثقل منه واحتجوا بأن قوله نأت بخير منها أو مثلها ينبغي كونه أثقل لان الاثقل لا يكون خيراً منه ولا مثله والجواب لم لا يجوز أن يكون المراد بالخير ما يكون أكثر نوافي الآخرة ثم ان الذي يدل على وقوعه ان الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر اذا عرفت هذا فنقول أما نسخ الشيء الى الاثقل فقد وقع في الصور المذكورة أما نسخه الى الاخف فكأن نسخ العدة من حول الى أربعة أشهر وعشراً ونسخ صلاة الليل الى النخيل فيها وأما نسخ الشيء الى المثل فكأن تحويل من بيت المقدس الى الكعبة (المسئلة الثالثة) قال الشافعي رضي الله عنه الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه (أحدها) انه تعالى أخبر ان ما ينسخه من الآيات يأتي بخير منها وذلك يفيد انه يأتي بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما أخذ منك من ثوب آتيتك بخير منه يفيد انه يأتيه بثوب من جنسه خير منه واذنبت انه لا بد وأن يكون من جنسه فحسب القرآن قرآن (وثانيها) ان قوله تعالى نأت بخير منها يفيد انه هو المقدر بالاثبات بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول (وثالثها) ان قوله نأت بخير منها يفيد ان المأتي به خير من الآية والسنة لا تكون خيراً من القرآن (ورابعها) انه قال ألم تعلم ان الله على كل شيء قدير دل على ان الآية بخير من السنة لا تكون خيراً من القرآن (الجواب عن الوجوه الاربعة بأسرها) ان قوله تعالى نأت بخير منها ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخاً بل لا يتبع أن يكون ذلك الخير شيئاً مغايراً للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقيق هذا الاحتمال ان هذه الآية صريحة في أن الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخ تلك الآية منسوخاً عن الاتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة بأن آية الوصية للاقربين منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام الاوصية لو اُثرت وبأن آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال

الشافعي رضي الله عنه (أما الأول) فضعيف لأن كون الميراث حقا لا وارث يمنع من صرفه إلى الوصية ثبت
 أن آية الميراث مانعة من الوصية (وأما الثاني) فضعيف أيضا لأن عمر رضي الله عنه روى أن قوله الشيخ
 والشيخة إذا زينا فارجوهما كان قرأنا فعل النسخ انما وقع به وعام الكلام فيه مذكور في أصول الفقه
 والله أعلم أما قوله تعالى ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير فتبينه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته على
 تصريف المكاف تحت مشيئته وحكمه وحكمته وأنه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار (المسئلة
 التاسعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق من وجوه (أحدها) أن كلام الله تعالى
 لو كان قديما لكان النسخ والنسخ قديمين لكن ذلك محال لأن النسخ يجب أن يكون متأخرا عن
 المنسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون قديما وأما المنسوخ فلأنه يجب أن يزول ويرتفع ومثبت
 زواله استحالة قدمه بالانقياق (وثانيها) أن الآية دلت على أن بعض القرآن خير من بعض وما كان
 كذلك لا يكون قديما (وثالثها) أن قوله ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير يدل على أن المراد أنه تعالى هو
 القادر على نسخ بعضها والبيان بشئ آخر بدلا عن الأول وما كان داخل تحت القدرة وكان فعلا كان محدثا
 أجاب الأصحاب عنه بان كونه ناسخا ومنسوخا انما هو من عوارض اللفاظ والعبارات واللغات ولا نزاع
 في حدودها فلم قلتم أن المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة ذلك
 المعنى الذي هو مدلول العبارات واللغات لا شك أن تعلقه الأول قد زال وحدث له تعلق آخر فالتعلق الأول
 محدث لأنه زال والقديم لا يزول والتعلق الثاني حدث لأنه حصل بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا ينفك
 عن هذه التعلقات وما لا ينفك عن المحدث محدث والكلام الذي تعلقت به يلزم أن يكون محدثا أجاب
 الأصحاب أن قدرة الله كانت في الأزل متعلقة بإيجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق
 أولم يبق فإن بقي يلزم أن يكون القادر قادرا على إيجاد الموجود وهو محال وإن لم يبق فقد زال ذلك التعلق
 فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذي ذكرتموه وكذلك علم الله كان متعلقا بآثار العالم سيوجد فعند
 دخول العالم في الوجود ان بقي التعلق الأول كان جهلا وإن لم يبق فيلزمكم كون التعلق الأول حادثا لأنه
 لو كان قديما لما زال وكون التعلق الذي حصل بعد ذلك حادثا فاذن عالمية الله تعالى لا ينفك عن التعلقات
 الحادثة وما لا ينفك عن المحدث محدث فعمامة الله محدثة فكل ما يتبعه لونه جوابا عن العالمية والقادرية
 فهو جوابا عن الكلام (المسئلة العاشرة) احتجوا بقوله تعالى أن الله على كل شيء قدير على أن
 المعدوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده والقدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة * قوله تعالى
 (ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير) اعلم أنه سبحانه وتعالى
 لما حاكمكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا غيره وهذا هو التبيين على أنه سبحانه
 وتعالى انما حسن منه الأمر والنهي لكونه مالكا للخلق وهذا هو مذهب أصحابنا وأنه انما حسن التكليف
 منه لمحض كونه مالكا للخلق مستويا عليهم لا ثواب يحصل أو لعقاب يدفع قال القفال ويحتمل أن يكون
 هذا إشارة إلى أمر القبله فانه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والأرض وأن الامكنة والجهات كلها
 له وأنه ليس بعض الجهات أكبر حرمة من البعض الا من حيث يجعلها هو تعالى له وإذا كان كذلك
 وكان الأمر باستقبال القبله انما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة إلى جهة
 وأما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من استدلل بهذه الآية على أن
 الملك غير القدرة فقال انه تعالى قال أولا لم تعلم أن الله على كل شيء قدير ثم قال بعده ألم تعلم أن الله له ملك
 السموات والأرض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرا من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك
 والقدرة قد تقدم في قوله تعالى مالك يوم الدين * قوله تعالى (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سأل
 موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل) اعلم أن ههنا مسائل (المسئلة الاولى)
 أم على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة عديدة الالف وهي مفرقة لما جمعتها أي كان أو مفرقة لما جمعتها

تقول اضرب أجمع ثنت زيدا أم هرا فإذا قلت اضرب أحدهم قلت اضرب زيدا أو عرا والمنقطعة لا تكون
الابعد كلام تام لا تابعه في بل والالف كقول العرب انه الابل أم شاء كأنه قال بل هي شاء ومنه قوله تعالى أم
يقولون اقترأ أي بل يقولون قال الاخطل

كذلك عينك أم رأيت بواسطة • غلب الظلام من الباب خيالا

(المسئلة الثانية) اختلغوا في الغشابة على وجوه (أحدها) انهم المسلمون وهو قول الاصم
والجاني وأبي مسلم واستدلوا عليه بوجوه (الأول) انه قال في آخر الآية ومن يتبدل الكفر بالايان
وهذا الكلام لا يصح الا في حق المؤمنين (الثاني) ان قوله أم تريدون يقتضي معطوفا عليه وهو قوله
لا تقولوا راعنا فكانه قال وقولوا انظروا واسمعوا فهل يفعلون ذلك كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم
(الثالث) ان المسلمين كانوا يسألون محمدا صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم في البحث عنها يعلموها
كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه (الرابع) سأل قوم من المسلمين أن
يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين ذات أنواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ريعاقون عليها المأكول
والمشروب كما سألوا موسى أن يجعل لهم الهة كما لهم آلهة (القول الثاني) انه خطاب لاهل مكة وهو
قول ابن عباس ومجاهد قال ان عبدا لله بن أمية المخزومي أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من
قريش فقال يا محمد والله ما أو من بك حتى تفجر لنا من الارض ذبوعا وتكون لك الجنة من تخيل وعنب
أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء بان تصعدون أو من لريقك بعد ذلك حتى تنزل علينا كما بان
الله الى عبدا لله بن أمية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فائت بنا بكتاب من
عند الله بجملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله
فيها كل ذلك فتؤمن بك عند ذلك فانزل الله تعالى أم تريدون أن تسألوا رسولكم محمد أن يأتىكم بالآيات من
عند الله كما سأل السبعون فقالوا أرنا الله جهرة وعن مجاهد ان قريشا سألت محمدا عليه السلام أن يجعل
لهم الصفا ذبعا وفضة فقال نعم هو لكم كالمائدة لبي اسرائيل فأبوا ورجعوا (القول الثالث) المراد اليهود
وهذا القول أصح لان هذه السورة من أول قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي سكباه عنهم ومحاجة معهم
ولان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله فإذا سأل
كان متبذلا كقربا بالايان (المسئلة الثالثة) ليس في ظاهر قوله أم تريدون أن تسألوا رسولكم
كما سئل موسى من قبل انهم ألبوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التي ذكرناها
في انهم سألوا الله أعلم (المسئلة الرابعة) اعلم ان السؤال الذي ذكره ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن
أين انه كفو ومعلوم ان طلب الدليل على الشيء لا يكون كقرا وان كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المقصودة
في نسخ الاحكام فهو هذا أيضا لا يكون كقرا فان الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلق البشر ولم يكن
ذلك كقرا فاعل الاولى حمل الآية على انهم طلبوا منه أن يجعل لهم الهة كما لهم آلهة وان كانوا يطلبوا
المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت والتجاج فلماذا كفو وأبى هذا السؤال (المسئلة
الخامسة) ذكرنا في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها (أحدها) انه تعالى لما حكم بجواز النسخ
في الذرائع فلعلمهم كانوا يطلبونه بتفاصيل ذلك الحكم فنعهم الله تعالى عنه ها وبين انهم ليس لهم أن
يشغلوا بهذه الاسئلة كما انه ما كان لقوم موسى أن يذكروا أسئلتهم الفاسدة (وثانيها) لما تقدم من
الاوامر والنواهي قال لهم ان لم تقبلوا ما أمرتكم به وعزدتكم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له أن
يسأله عن أبي مسلم (وثالثها) لما أمر ونهى قال أنفعلون ما أمرتم أم تفعلون كما فعل من قبلكم من
قوم موسى (المسئلة السادسة) سواء السبيل وسطه قال تعالى فاطلع فرأه في سواء الحميم أي وسط الحميم
والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ووجه التشبيه في ذلك ان من سلك طريقا الى ايمان فهو جار على
الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة

فقبل فيه انه ضل سواء البديل * قوله تعالى (وذكرنا من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره) أن الله على كل شيء قدير. اعلم أن هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين وذلك لانه روى أن قحاص بن عاذوراء وزيد بن قيس ونفر من اليهود قالوا لطيفة بن اليان وهما بنين بأسر بعد وفاة أحد ألم تزوا ما أصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتهم فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم وأفضل ونحن أهدى منكم سيلاً فقال همار كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني قد عاهدت أني لأكفر بعجمه ما عشت فقالت اليهود أما هذا فقد حسباً وقال حذيفة وأما أنا فقد رخصت بأقرباءي بالاسلام ديناً وبالقرآن اماماً وبالكنيسة قبلة وبالؤمنين اخواناً ثم أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبرهم فقال اصيتموا خيراً وأقبلتموا فترت هذه الآية واعلم انتم انكم أولاً في الحسد ثم ترجع إلى التفسير (المسئلة الاولى) في ذم الحسد ويدل عليه اخبار كثيرة (الاول) قوله عليه السلام الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب (الثاني) قال ان من كان يورث ما بالسين عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من أهل الجنة فطلع رجل من الانصار يتطوف طيته من وضوئه وقد علق نعليه في شماله فسلم فلما كان الغد قال عليه السلام مثل ذلك فطلع ذلك الرجل وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل فلما قام النبي صلى الله عليه وسلم سمعه عبد الله بن عمر وابن العاص فقال اني تأذيت من أبي فاحسنت لا أدخل عليه ثلاثاً فان رأيت ان تذهب بي إلى دارك فعلت قال نعم فبات عنده ثلاث ليل فلم يره يقوم من الليل شيئاً غير انه اذا انقلب على فراشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير أني لم أعممه يقول الا خيراً فلما صرت الثالث وكذت ان أحسن عمله قالت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا هجر ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فأردت أن أعرف عملك فلم أركه فعملت عملاً كثيراً الذي بلغ بك ذلك قال ما هو الا ما رأيت فلما وليت دعائي فقال ما هو الا ما رأيت غير اني لم أجده على أحد من المسلمين في نفسي عيباً ولا حسداً على خير أعطاه الله أيامه فقال عبد الله هي التي بلغت بك وهي التي لا نطق (الثالث) قال عليه السلام دب اليكم داء الامم قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة هي الحاققة لا أقول حاققة الشعر ولكن حاققة الدين (الرابع) قال انه سيصيب أمتي داء الامم قالوا ما داء الامم قال الانحر والبطر والتكابر والتنافس في الدنيا والمتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج (الخامس) أن موسى عليه السلام لما ذهب إلى ربه رأى في ظل العرش رجلاً لا يغبط بمكانه وقال ان هذا الصكر يم على ربه فسأل ربه أن يجبره باسمه فلم يجبره باسمه وقال أحدك من عمله ثلاثاً كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يعشي بالنعمية (السادس) قال عليه السلام ان نعم الله أعداء قبل وما أولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله (السابع) قال عليه السلام ستة يندخلون النار قبل الحساب الامراء بالجور والعرب بالمعصية واليهود بالهنا والنجار بالخيانة وأهل الرساق بالجهالة والعلماء بالحسد أما الاثام فالاوّل حتى أن عوف بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال اني أريد ان أعطاك بشي آيالك والصكر فانه أول ذنب عصى الله به ابليس ثم قرأوا ذقنا للملائكة اسجدوا لا آدم فاسجدوا الا ابليس أبي واستكبر وآيالك والحرص فانه أخرج آدم من الجنة أسكنه الله في جنّة عرضها السموات والأرض فأكل كل منها فأخرجه الله ثم قرأ اهبطوا منها وآيالك والحسد فانه قتل ابن آدم أخاه حين حسده ثم قرأوا نزل عليهم نبأ أني آدم بالحق (الثاني) قال ابن الزبير ما حسدت أحد على شيء من أمر الدنيا لانه ان كان من أهل الجنة فكيف أحسده على الدنيا وهي حسيرة في الجنة وان كان من أهل النار فكيف أحسده على أمر الدنيا وهو بصير إلى النار (الثالث) قال رجل للعيسين هل يحسد المؤمن قال ما أنساك حتى يعقوب الا انه لا يضرك ما لم تعديه يد اولسانا (الرابع) قال معاوية كل الناس اقدر على رضاه الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوال النعمة (الخامس) قيل الحاسد لا يتال من الجناس الامتمة وذلا ولا يتال من الملائكة

الالهة وبغضا ولا ينال من الخلق الا جوعا ونحسا ولا ينال عند النزاع الا شدة وهو لا وعند الموقف الا فضيحة
 ونكالا (المسئلة الثانية) في حقيقة الحسد اذا انعم الله على أحدك نعمة فان أردت زوالها فهذه امر
 الحسد وان اشتهيت لنفسك مثله فهذا هو الغبطة والمنافسة (أما الأول) فحرام بكل حال الا نعمة اصحابها
 فاجر أو كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضر لك بمحبته لزوالها فانك ما تحب زوالها من حيث
 انهم انعموا بك من حيث انها توسل بها الى الفساد والشر والاذى والذي يدل على ان الحسد ما ذكناه آيات
 (أخذها) هذه الآية وهي قوله تعالى لو ردوكم من بعد ايمانكم كفار احسد ان عند أنفسهم فاجبر
 ان حسدكم زوال نعمة الايمان حسد (وثانيها) قوله تعالى وذو النكفرون كما كفروا فتكفونون سواء
 (وثالثها) قوله تعالى ان تمسككم حسنة تسوهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا القرع شمانية
 والحسد والشمانية ممتلازمان (ورابعها) ذكر الله تعالى حسدا اخوة يوسف وعبر عما في قلوبهم بقوله
 قالوا يوسف وأخوه أحب الى آيينا منا ونحن عصبة ان ابانا في ضلال مبين اقتلوا يوسف وأطرحوه أرضا
 يحمل لكم وجهه أيكم فبين تعالى أن حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له (وخامسها)
 قوله تعالى ولا يسجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا أي لا تضيق به صدورهم ولا يغمضون فأنشأ الله عليهم
 بعدم الحسد (وسادسها) قال تعالى في معرض الانكار أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله
 (وسابعها) قال الله تعالى كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين الى قوله الا الذين آمنوا ومن بعد
 ما جاءتهم البينات بغيا بينهم قيل في التفسير حسدا (وثامننا) قوله تعالى وما تترقوا الا من بعد ما جاءهم
 العلم بغيا بينهم فانزل الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحسدوا واختلوا اذ أراد كل واحد أن ينفرد
 بالرياسة وقبول القول (وتاسعها) قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث النبي عليه السلام اذا قاتلوا قوما
 قالوا انساك بالنبي الذي وعدتنا أن ترسله وبالكتاب الذي تنزله الان تصرنا فكانوا يتصرون فلما جاء النبي
 عليه السلام من ولدا سماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى وكانوا من قبل يستفتخون
 على الذين كفروا الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا أي حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي عليه
 السلام جاء أبي وعي من عندك فقال أبي لعمري ما تقول فيه قال اقول انه النبي الذي بشر به موسى عليه
 السلام قال فخاري قال أرى معاداة ايام الحياة فهذا حكم الحسد أما المنافسة فليست بحرام وهي مشتقة
 من المنافسة والذي يدل على انها ليست بحرام وجوه (أولها) قوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون
 (وثانيها) قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم وانما المسابقة عند خوف الفوت وهو كالعبد ين
 يتسابقان الى خدمة مولا هما اذ يجزع كل واحد أن يسبقه صاحبه فيعطى عند مولا بمنزلة لا يحظى هو
 بها (وثالثها) قوله عليه السلام لا حسد الا في اثنين رجل آتاه الله مالا فأنفقه في سبيل الله ورجل آتاه الله
 علما فهو يعمل به ويعلم الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة
 قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة أما الواجبة فكلما اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان
 والصلاة والزكاة فهنا يجب عليه أن يجب أن يكون له مثل ذلك لانه ان لم يجب ذلك كان راضيا بالمعصية
 وذلك حرام وأما ان كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالانفاق في سبيل الله والتشهير لتعليم الناس
 كانت المنافسة فيها مندوبة وأما ان كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات وبالجمله
 فالمدوم ان يجب زوالها عن الغير فأما ان يجب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن ههنا
 دقيقة وهي أن زوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير له طريقان (أحدهما) ان يحصل له مثل ما حصل للغير
 (والثاني) ان يزول عن الغير ما لم يحصل له فاذا حصل اليأس عن أحد الطريقين فيكاد القلب لا يتفك عن
 شهوة الطريق الآخر فههنا ان وجد قلبه بحيث لو قدر على ازالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لازالها فهو
 صاحب الحسد المذموم وان كان يجب قلبه بحيث تردعه التقوى عن ازالة تلك النعمة عن الغير فالمرجوم
 الله تعالى أن يعفو عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام ثلاث لا يفتك المؤمن عنهن الحسد

والظن والطيرة ثم قال وله من من يخرج اذا حسدت فلا تبغ أي ان وجدت في قلبك شيئاً فلا تعمل به فـ هذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكلام الشيخ الغزالي رحمه الله عليه (المسئلة الثالثة) في مراتب الحسد قال الغزالي رحمه الله هي أربعة (الاولى) ان يحب زوال تلك النعمة عنه وان كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الحسد (والثانية) ان يحب زوال تلك النعمة عنه اليه مثل رغبته في دار حسنة أو امرأة جميلة أو ولاية نافذة أو ما لا غير وهو يجب أن تكون له ما يطلب بالذات حصوله له فاما زواله عن غير ما يطلب بالعرض (الثالثة) أن لا يشتهي عينها بل يشتهي لنفسه مثلها فان يحجز عن مثلها احب زوالها اليه لا يظهر التفاوت بينهما (الرابعة) ان يشتهي لنفسه مثلها فان لم يحصل فلا يحب زوالها وهذا الاخير هو المعفو عنه ان كان في الدنيا والمنسحب اليه ان كان في الدين والثالثة منها مذمومة وغير مذمومة والثانية أخف من الثالثة والاول مذموم محض قال تعالى ولا تتنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فغيبه امثل ذلك غير مذموم وانما غيبه عن ذلك فهو مذموم (المسئلة الرابعة) ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله عليه للحسد سبعة أسباب (السبب الاول) العداوة والبغضاء فان من آذاه انسان ابغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقضي التشنى والانتقام فان يحجز المبغض عن التشنى بنفسه احب أن يتشنى منه الزمان فلهما اصاب عدوه آفة وبلاء فرح وبههما اصابته نعمة ساءت وذلك لانه ضد مراده فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما واقصى الامكان في هذا الباب أن لا يظهر لك العداوة من نفسه وان يذكره تلك الحالة من نفسه فاما ان يبغض انساناً ثم تسوى عنده مسرته ومساوته فهذا غير ممكن وهذا النوع من الحسد هو الذي وصف الله عـ فارباه اذ قال واذا القوكم قالوا آثمنا واذا خلو اعضاءكم انال من الغيظ قل مولوا بغيتكم ان الله عليم بذات الصدور ان تحسبكم حسنة تسوهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بك وكذا قال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم واعلم ان الحسد وبما أفضى الى التنازع والتقاتل (السبب الثاني) التعزز فان واحداً من امثاله اذا نال منصباً عالياً ارتفع عليه وهو لا يحب كنهه فتحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه أن يتكبر بل غرضه أن يدفع كبره فانه قد يرضى بما ساء له ولكنه لا يرضى بترفعه عليه (السبب الثالث) ان يكون في طبيعته ان يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسداً كثرا للفقار للرسول عليه السلام اذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نعلم ما طئ له رؤسنا فقالوا لولا انزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وقال تعالى يصف قول قريش أهولاء من الله عليهم من ينالوا مستحقا لهم والافقة منهم (السبب الرابع) التجب كما أخبر الله عن الامم الماضية اذ قالوا ما آتيتهم الا بشر مثلنا وقالوا انؤمن لبشر مثلنا وقومهم ما لنا عابدون واننا اطعنا بشرا مثلكم انكم اذا خلصتمون وقالوا امتحبيين أبعث الله بشرا رسولا وقالوا لولا انزل علينا الملائكة وقالوا عجبهم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم (السبب الخامس) الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بالمتراحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهم ما يحسد صاحبه في كل نعمة تصـ كون عوناً له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضمير في التراحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الاخوة في التراحم على نيل المنزل في قلوب الابوين للتوصل الى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين المتراحمين على أهل بلدة واحدة اذ كان غرضهم انيل المال والقبول عندهم (السبب السادس) حب الرياسة وطلب الجاه نفسه من غير توسل به الى مقصوده وذلك كالرجل الذي يريد أن يكون عديم النظير في فن من الفنون فانه لو سعى بظاير له في أقصى العالم ساء ذلك وأحب موته وزوال النعمة التي بها يشارك في المنزل من شجاعة أو علم أو زهد أو ثروة ويفرح بسبب تفرد (السبب السابع) شح النفس بالخير على عباده فانه تجدد من لا يشغل برياسة ولا بـ كبير ولا طلب مال اذا وصف عند محسن حال عبده من عباده فانه شق عليه ذلك واذا وصف اضطراب أمور الناس وادبارهم وتنقص عيشهم فرح به فهو أبداً يحب الادبار لغيره ويحجل بـ نعمة الله على عباده كلهم بأخذون ذلك من ملكه وخزائنه ويقال الجحيل من جحل بـمال غيره فهذا يضل

بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لعداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر الا خبث النفس
 ورذالة جبلته في الطبع لان سائر انواع الحسد يجرى زواله لازالة سببه وهذا خبث في الجبله لاعن سبب
 عارض فتعسر ازالته فهذه هي اسباب الحسد وقد يجتمع بعض هذه الاسباب أو أكثرها أو جميعها
 في شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معه على الاخفاء والمحاملة بل يهتسك
 بحباب المحاملة ويظهر العداوة بالمتكاشفة وأكبر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الاسباب وقلما
 يتجزد واحد منها (المسئلة الخامسة) في سبب كثرة الحسد وقلته وقوته وضعفه اعلم ان الحسد
 انما يكثر بين قوم تكثر فيهم الاسباب التي ذكرناها اذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لانه يتبع من قول
 المتكبر ولانه يتكبر ولانه عدو ولغير ذلك من الاسباب وهذه الاسباب انما يكثر بين قوم تجمعهم روابط
 يجتمعون بسبب في مجالس المخاطبات ويتواردون على الاغراض والمنازعة مظنة المنافرة والمنافرة معروفة
 الى الحسد نخب لا محاطة فليس هنالك محاسبة ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلد بل لا جرم لم يكن
 بينهم ما محاسبة فاذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد
 التاجر بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد اليازور يحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الاثاب
 والمرأة تحسد ضرتها واسرة زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته لان مقصد البراز غير مقصد الاسكاف
 فلا يتزاحمون على المقاصد ثم من جهة البراز المجاورة أكثر من من جهة البعيد عنه الى طرف السوق
 وبالجبله فأصل الحسد العداوة وأصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع
 متباعدين بل لا يجمع الامتناسيين فلذلك يكثر الحسد بينهم ثم من اشتد حرصه على الجاه العريض
 والصيد في اطراف العالم فانه يحسد كل من في العالم من يشترك في الخصلة التي يتفاخر بها أقول والسبب
 الحقيقي فيه ان الكمال محبوب بالذات وهذا محبوب منكروه ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال فلا جرم
 كان الشريك في الكمال مغبوضا لانه منازعا في الفردانية التي هي من أعظم أبواب الكمال الا أن هذا
 النوع من الكمال لما امتنع حصوله الا لله سبحانه وقع اليأس عنه فاختص الحسد بالامور الدنيوية وذلك
 لان الدنيا لا تقى بالمتزاحمين أما الآخرة فلا ضيق فيها وانما مشال الآخرة نعمة العلم فلا جرم من يحب
 معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته ولا يتكته فلا يحسد غيره اذ اعرى ذلك لان المعرفة لا تضيق عن العارفين
 بل المعلوم الواحد يعرفه ألق ألف ويفرح بمرقته وبلته وبلته ولا تنقص لذة أحد بسبب غيره بل يحصل
بكثرة العارفين زيادة الانس فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسبة لان مقصد علم معرفة الله وهي بحر
 واسع لا تضيق فيه او غرضهم المنزلة عند الله ولا تضيق فيها انهم اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تتحدوا
 لان المال اعيان اذا وقعت في يد واحد دخلت عن يداي الآخر ومعنى الجاه مل القلوب وبه ما امتلاء
 قاب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر أما اذا امتلاء قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلئ
 قلب غيره به وان يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال وزرعنا ما في صدورهم من غل اخوانا
 على سرر متقابلين (المسئلة السادسة) في الدواء المزيل للحسد وهو امران العلم والعمل أما العلم ففيه
 مقامان اجمالي وتفصيلي أما الاجمالي فهو ان يعلم ان كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم
 قضاء الله وقدره لان المستمكن ما لم ينته الى الواجب لم يقف ومتى كان كذلك فلا فائدة في النقرة عنه
 واذا حصل الرضاء بالقضاء زال الحسد وأما التفصيلي فهو ان تعلم ان الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا
 وانه ليس فيه على المحسود ضرر في الدين والدنيا بل ينتفع به في الدين والدنيا أما انه ضرر عليك في الدين ففي
 وجوه (أحدها) انك بالحسد كرهت حكم الله ونارعت في حسمته التي قسمها العباد وعمله الذي اقامه
 في خلقه بخفي حكمته وهذه جنسية على حدة التوحيد وقد في عين الايمان (وثانيها) انك ان غشيت
 رجلا من المؤمنين فارقت أولياء الله في جهنم الخبير اعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم
 للمؤمنين البلائيا (وثانيها) العقاب العظيم المرتب عليه في الآخرة وأما كونه ضررا عليك في الدنيا

فهو انك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم والكمد وأعداؤك لا يحظهم الله من أنواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتبالي بكل بلية تصرف عنهم فتبقى أبداً مغموماً موهوماً فقد حصل لك ما أردت حصوله لأعدائك وأراد أعداؤك حصوله لك فقد كنت تزيد المحنة لعدوك فسميت في تحصيل المحنة لنفسك ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك امرض بدتك وازال الصحة عنك وادفعك في الوساوس ونقص عليك لذة المطعم والمشرب وأمانه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزال عنه بحسبك بل ما قدره الله من اقبال ونعمة فلا بد وان يدوم الى أجل قدره الله فان كل شيء عنده بمقدار ولكل أجل كتاب ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه اثم في الآخرة ولعلنا نقول لبس النعمة كانت لي وتزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل فانه بلا تشبيهه أو لا لنفسك فانك أيضاً لا تخلو عن عدو يحسدك فالوزرات النعمة بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لافي الدين ولا في الدنيا وان انتهيت أن تزال النعمة عن الخلق بحسبك ولا تزال عنك بحسد غيرك فهذا أيضاً جهل فان كل واحد من حقي الحساد يشتهي أن يحتص بهذه الخاصية ولست أدري بذلك من الغير فنعمة الله عليك في ان لم يزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وانت تجهلها فكذلك الشكر لله على انك تدي اليه حسنة فانك كلما ذكرته بسوء نقل الى ديوانه حسنتك وازدادت سيئاتك فكذلك انتهيت زوال نعم الله عنه اليك فأزيت نعم الله عنك اليه ولم تزل في كل حين واوان تزداد شقاوة وأمانتة في الدنيا فمن وجوه (الاول) ان اثم اغراض الخلق مساة الاعداء وكونهم مغفومين معذبين ولا عذاب أعظم مما انت فيه من ألم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون في عذاب الحسد لينظر في كل حين واوان الى نعم الله عليه فيقطع قلبه بذلك ولذلك قيل

لامات أعداؤك بل خلدا • حتى يروا منك الذي يكمد

لازلت محسوداً على نعمة • فأنما الكامل من يحسد

(الثاني) ان الناس يعلمون أن المحسود لا بد وان يكون ذانعة فيستهدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصاً من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب وأعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من أقوى الدلائل على اتصاف المحسود بأنواع الفضائل والمناقب (الثالث) ان الحاسد يصير مذموماً بين الخلق ملعوناً عند الخلق وهذا من أعظم المقاصد للمحسود (الرابع) وهو انه سبب لازدباده مسرة ايليس وذلك لان الحاسد لما خلا عن الفضائل التي اختص المحسود بها فان رضى بذلك استوجب الثواب العظيم بخلاف ايليس من أن يرضى بذلك فيصير مسروراً بذلك الثواب فلما لم يرض به بل أظهر الحسد فانه ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سبباً لفرح ايليس وغضب الله تعالى (الخامس) انك عساك تحسد رجلاً من أهل العلم وتحب أن يحطى في دين الله وتكشف خطاه ليفتضح وتحب أن يحرس لسانه حتى لا يتكلم أو يرض حتى لا يعلم ولا يتعلم وأي اثم يزيد على ذلك وأي مرتبة أخس من هذه فقد ظهر من هذه الوجوه أنها الحساد انك بمثابة من يرى حجراً الى عدوه لا يصيب به مقاته فلا يصيبه بل يرجع الى مدقته التي فيقلعها فيزداد غضبه فيعود ويرميها ثانية أشد من الاول فيرجع الحجر على عينه الاخرى فيعصمه فيزداد غضبه ويعود ثالثاً فيعود على رأسه فيشجعه وعوده سالم في كل الاحوال والوبال راجع اليه دائماً وأعداؤه حو اليه يفرحون به ويضحكون عليه بل حال الحاسد أقبح من هذا لأن الحجر العائد لم يفوت الا العين ولو بقيت لفاتت بالمرء وأما حسده فانه يسوقه الى غضب الله والى النار فلان تذهب عينه في الدنيا خيرة له من ان يبقى له عين ويدخل بها النار فانظر كيف اتهم الله من الحساد اذا أراد زوال النعمة عن المحسود فأزالها عنه ثم ازال نعمة الحاسد تصديقاً لقوله تعالى ولا يحق المكر السيئ

الاباهة فهذه الادوية العلمية فهما تذكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفي من قلبه نار الحسد وأما
 العمل النافع فيروان يأتي بالأفعال المضادة لتخصيات الحسد فان بعثه الحسد على القدح فيه كانت لسانه
 المدح له وان حمله على التثنية عليه كانت نفسه التواضع له وان حمله على قطع أسباب الخير عنه كانت نفسه
 السعي في ابطال الخيرات اليه فهم ما عرف الحسد وذلك طاب قلبه وأحب الحاسد وذلك يقضي آخر الامر
 الى زوال الحسد من وجهين (الاول) أن الحسد اذا أحب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فينتد بصير
 الحاسد محبا للحسد ويزول الحسد حينئذ (الثاني) أن الحاسد اذا أتى بضد موجبات الحسد على
 سبيل التكليف يصير ذلك بالآخرة طبعه فيزول الحسد عنه (المسئلة السابعة) اعلم أن النفرة القناعة
 بقلب الحاسد من الحسد أمر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه انما الذي في وسعه أمران
 (أحدهما) كونه راضيا بتلك النفرة (والثاني) اظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد الى ازالة
 تلك النعمة عنه وجر أسباب المحنة اليه فهذا هو الدخول تحت التكليف وليرجع الى التفسير أما قوله تعالى
 وذ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفار اقل ما زاد انهم كانوا يريدون رجوع اليهم
 عن الايمان من بعد ما تبين لهم ان الايمان صواب وحق والعالم أن غيره على حق لا يجوز أن يريد رده عنه
 الا بشبهة ياقها اليه لان الحق لا يعدل عن الحق الا بشبهة والشبهة ضربان (أحدهما) ما يتصل بالدنيا وهو
 ان يقال لهم قد علمتم ما نزل بكم من امر اجلكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار الخفاقة بكم فتركوا
 الايمان الذي ساقكم الي هذه الاشياء (والثاني) في باب الدين بطرح الشبهة في المعجزات أو تحريف
 ما في التوراة أما قوله تعالى حسدا من عند أنفسهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى بين أن
 حبه لان يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد قال الجبائي عني بقوله كفارا حسدا من عند أنفسهم
 انهم لم يؤثروا ذلك من قبله تعالى وان كفرهم هو فعلهم لامن خلق الله فيهم والجواب أن قوله من عند
 أنفسهم فيه وجهان (أحدهما) أنه متعلق بيود على معنى انهم احموا أن ترتدوا عن دينكم وتبينهم
 ذلك من قبل شهودهم لامن قبل التدين والميل مع الحق لانهم وذو ذلك من بعد ما تبين لهم انهم على الحق
 فكيف يكون تبينهم من قبل طاب الحق (الثاني) انه متعلق بحسد أي حسدا عظيما من بعد ما تبينهم
 أنفسهم أما قوله تعالى فاعفوا واصفحوا فهذا يدل على ان اليهود بعد ما أرادوا صرف المؤمنين عن الايمان
 احتالوا في ذلك بالقضاء الشبهة على ما بيناه ولا يجوز أن يأمرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضا بما
 فعلوا لان ذلك كفر فوجب حمله على أحد أمرين (الاول) أن المراد ترك المقابلة والاعراض عن
 الجواب لان ذلك أقرب الى تسكين الشائنة في الوقت فكانه تعالى أمر الرسول بالعفو والصفح عن اليهود
 فكذلك أمره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله تعالى قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله
 وقوله واهجرهم هجر اجملا ولذلك لم يأمر بذلك على الدوام بل علقه بغاية تقبال حتى يأتي الله بأمره وذكروا
 فيه وجوها (أحدها) انه المجازاة يوم القيامة عن الحسن (وثانيها) انه قوة الرسول وقوة
 أخته (وثالثها) وهو قول أكثر الصحابة والتابعين انه الامر بالقتال لان عندهم يتعين أحد
 أمرين اما الاسلام واما المنزوع لدفع الجزية وتحميل الذل والصغار فلهذا قال العلماء ان هذه الآية
 منسوخة بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وعن الباقر رضي الله عنه انه لم يؤمر
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله اذن للذين يقاتلون بأنهم
 ظلموا وقادهم سيفا فكان أول قتال قاتل أصحاب عبد الله بن جبريل بن نخل وبعده غزوة بدر وهم ناسوا لان
 (السؤال الاول) كيف يكون منسوخا وهو متعلق بغاية كقوله ثم أتموا الصيام الى الليل وان لم يكن
 ورود الليل ناسخا فكذا ههنا (والجواب) ان الغاية التي يتعلق بها الامر اذا كانت لا تهم الا شرا عالم يخرج ذلك
 الوارد شرعا عن أن يكون ناسخا ويحل محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان أنه يخفف عنكم (السؤال الثاني)
 كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا أصحاب الشوك والقوة والصفح لا يكون الا عن قدرة (الجواب)

ان الرجل من المسلمين كان يسأل بالاذى ليه قدرى تلك المسألة قبل اجتماع الاعداء ان يدفع عدوه عن نفسه وان يستعين باصحابه فامر الله تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كى لا ينجوا شر او قتالا (القول الثانى) فى التفسير قوله فاعفوا واصفحوا حسن الاستدعاء واستعمل ما يلزم فيه من النصح والاشفاق والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخيه وانما يجوز نسخه على التفسير الاول أما قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حمل على الامر بالقتال أو على غيره * قوله تعالى

(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير) اعلم أنه تعالى أمر بالعفو والصفح عن اليهود ثم عقبه بقوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة تنبيه على أنه كما ألزمهم لحظ الغير وصلاحه العفو والصفح فكذلك ألزمهم لحظ أنفسهم وصلاحتهم القسام بالصلاة والزكاة الواجبتين ونهيهن ما على ما عداها من الواجبات ثم قال بعده وما تقدموا لأنفسكم من خير والاظهر ان المراد به التطوعات من الصلوات والزكوات وبين تعالى انهم يجدونه وليس المراد انهم يجدون عين تلك الاعمال لانها لا تبقى ولان وجدان عين تلك الاشياء لا يرغب فيه فبقى ان المراد وجدان ثوابه وجزائه ثم قال ان الله بما تعملون بصير أى انه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الاعمال وهو ترغيب من حيث يدل على انه تعالى يجازى على القليل كما يجازى على الكثير وتحذير من خلافه الذى هو الشر وأما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدى اليه فلما كان ما يأتى به المرء من الطاعة يؤدى به الى المنافع العظيمة وجب أن يوصف بذلك وعلى هذا الوجه قال تعالى وانفعوا للخير لكم تفعلون * قوله تعالى

(وقالوا ان يدخل الجنة الامن كان هودا أو نصارى تلك أمانهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجر عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم أن هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود والقاء الشبهة فى قلوب المسلمين واعلم ان اليهود لا تقول فى النصارى انهم اتدخل الجنة ولا النصارى فى اليهود فلا بد من تفصيل فى الكلام فكانه قال وقالت اليهود ان يدخل الجنة الا من كان هودا أو قالت النصارى ان يدخل الجنة الا من كان نصارى ولا يصح فى الكلام سواء مع علمنا بأن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر وتظيره وقالوا كونوا هودا أو نصارى واليهود جمع هاند كعائد وعود وبازل وبزل فان قيل كيف قيل كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخير قلنا حمل الاسم على لفظ من والخير على معناه كقراءة الحسن الامن هو صالو الجسيم وقرأ أبى بن كعب الامن كان يهوديا أو نصريا أما قوله تعالى تلك أمانهم فالمراد ان ذلك ممتنع عنهم ثم انهم لشدة قنهم لذلك قدروه حقا فى نفسه فان قيل لم قال تلك أمانهم وقولهم لم ان يدخل الجنة أمانة واحدة قلنا أشبه بها الى الامانى المذكورة وهى أمانيتهم أن لا ينزل على المؤمنين خیر من دينهم وأمانيتهم أن يردوهم كفارا وأمانيتهم أن لا يدخل الجنة غيرهم أى تلك الامانى الباطلة أمانيتهم وقوله تعالى قل هاتوا برهانكم متصل بقوله ان يدخل الجنة الامن كان هودا أو نصارى وتلك أمانيتهم اعراض قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله وقال على رضى الله عنه لا تشكلى على المنى فانها بضائع التولى وأما قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ففهم مسائل (المسئلة الاولى) هات صوت بمنزلة هاء فى معنى احضر (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان المدعى سواء ادعى نقيا أو اثباتا فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك من اصدق الدلائل على بطلان القول بالقلند قال الشاعر

من ادعى شيئا بلا شاهد * لابد أن تبطل دعواه

أما قوله تعالى بلى ففيه وجوه (الاول) انه اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة (الثانى) انه تعالى لما نفي أن يكون لهم برهان أثبت ان أسلم وجهه لله برهانا (الثالث) كانه قيل لهم أنتم على ما أنتم عليه لا تفوزون بالجنة بلى ان غيرتم طريقهكم وأسلمت وجهكم لله وأحسنتم فلكم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم فى الاسلام ويبين بالمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة الى بقاوعا عاهاهم عليه ويعدوا الى هذه الطريقة

فأما معنى من أسلم وجهه لله فهو الإسلام النفس لطاعة الله وانما خص الوجه بالذكر لوجوه (أحدها) لأنه أشرف الأعضاء من حيث أنه معدن الحواس والفكر والتخيل فإذا تواضع الاشرف كان غيره أولى (وثانيها) أن الوجه قد يكتفى به عن النفس قال الله تعالى كل نبي هالك الا وجهه الا بقاء وجهه ربه الاعلى (وثالثها) ان أعظم العبادات السجدة وهي انما تحصل بالوجه فلا يجرم خص الوجه بالذكر وإلهذا قال زبد بن عمرو بن نفيل

واسلمت وجهي لمن اسلمت * له الارض تحمل صغرائي

واسلمت وجهي لمن اسلمت * له المزن تحمل عذبا زلالا

فيكون المرء واهيا نفسه بهذا الامر باذلالها وذكرا الوجه وأراد به نفس الشيء وذلك لا يكون الا بالانقياد والخضوع واذلال النفس في طاعته وتجنب معاصيه ومعنى لله أى خالصا لله ولا يشوبه شرك فلا يكون عابدا مع الله غيره أو مع لقاء جاء بغيره وفي ذلك دلالة على ان المرء لا ينتفع بعبادته الا اذا فعله على وجه العبادة في الاخلاص والقربة وأما قوله تعالى وهو محسن أى لا بد وان يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح فان الهندي تواضعون لله لكن بأفعال قبيحة وموضع قوله وهو محسن موضع حال كقولك جاء فلان وهو راكب أى جاء فلان راكبا ثم بين أن من جمع بين هذين فله أجره عند ربه يعنى به الثواب العظيم ثم مع هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن فأما الخوف فلا يكون الا من المستقبل وأما الحزن فقد يكون من الواقع والماضى كما قد يكون من المستقبل فنبه تعالى بالامرير على نهاية السعادة لان النعيم العظيم اذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن على أمر فاته ولا على أمر يشاله ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيبه فقد باع النية وفي ذلك ترغيب في هذه الطريقة وتحذير من خلافها الذى هو طريقة الكفار المذكورين من قبل وأعلم أنه تعالى وحده أولا ثم جمع ومثله قوله وكب من ملك في السموات ثم قال شفاعتهم وقوله ومنهم من يستمع اليك وقال في موضع آخر يستمعون اليك وقال ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك لم يقل خرج وأعلم انما لما فسرنا قوله من أسلم وجهه لله بالاخلاص فلنذكر ههنا حقيقة الاخلاص وذلك لا يمكن بيانه الا في مسائل (المسئلة الاولى) في فضل النية قال عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وقال ان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم وانما ينظر الى قلوبكم ونياتكم وفي الاسرائيليات أن رجلا مر بكاتبان من رمل في جماعة فقال في نفسه لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فأوحى الله تعالى الى نبيهم قل له ان الله قبل صدقتك وشكر حسن نيتك واعطاك ثواب ما لو كان طعاما فصدقت به (المسئلة الثانية) الانسان اذا علم أو ظن أو اعتقد ان له في فعل من الافعال جلب نفع أو دفع ضرر ظهر في قلبه ميل وطلب وهو وصفة تقتضى ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه وهي الارادة فهذه الارادة هي النية والباعث على تلك النية ذلك العلم أو الاعتقاد أو الظن اذا عرفت هذا فقول الباعث على الفعل اما ان يكون أمرا واحدا واما ان يكون أمرين وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث أولا يكون واحدا منهما مستقلا بذلك أو يكون أحدهما مستقلا بذلك دون الآخر فهذه أقسام أربعة (الاول) ان يكون الباعث واحدا وهو كما اذا هجم على الانسان سبع فلما رآه قام من مكانه فهذا الفعل لا داعي اليه الا اعتقاده ما في الهرب من النفع وما في ترك الهرب من الضرر فهذه النية تسمى خالصة ويسمى العمل بموجبها اخلاصا (الثاني) ان يجتمع على الفعل باعثن مستقلا كما اذا سأل رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه رفيقا له وكونه فقيرا مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لا يستقل بالاستقضاء واهم هذا موافقة الباعث (الثالث) أن لا يستقل واحد منهما لو انفرد لكن المجموع مستقيل واسم هذا مشاركة (الرابع) ان يستقل أحدهما ويكون الآخر معاضدا مثل ان يكون للانسان ورد من الطاعات فاتفق أن حضر في وقت ادائها جماعة من الناس فصار الفعل عليه أخف بسبب مشاهدتهم واسم هذا معاونة (المسئلة الثالثة) في تفسير قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله ذكر وانيه وجوها (أحدها) ان

النية سر والعمل علن وطاعة السر أفضل من طاعة العلانية وهذا ليس بشئ لأنه يقتضى أن تكون
 نية الصلاة خيرا من نفس الصلاة (وثانيها) النية تدوم الى آخر العمل والاعمال لا تدوم والدايم خير من
 المنقطع وهذا ليس بشئ لأنه يرجع معناه الى أن العمل الكثير خير من العمل القليل وأيضا فنية عمل الصلاة
 قد لا تحصل الا في لحظات قليلة والاعمال تدوم (وثالثها) ان النية بمجرد خيرا من العمل بمجرد وهو
 ضعيف اذا العمل بالنية لا خيرا منه وظاهر الترجيح للمشتركون في اصل الخبرية (ورابعها) أن لا يكون
 المراد من الخبر اثبات الافضلية بل المراد ان النية خير من الخبرات الواقعة بعمله وهو ضعيف لان حمل
 الحديث عليه لا يفيد الايضاح الواضحات بل الوجه الجيد في التأويل أن يقال النية ما لم تحل عن جميع
 أنواع الفتور لا تكون نية جازمة ومتى خلت عن جميع جهات الفتور وجب ترتيب الفعل عليها ولو لم يوجد
 عائق واذا كان كذلك ثبت أن النية لا تنفك البتة عن الفعل فيدعى أن هذه النية أفضل من ذلك العمل وبإيانه
 من وجوه (أولها) أن المقصود من جميع الاعمال تنوير القلب بعرفة الله وتطهيره عما سوى الله والنية
 صفة القلب والفعل ليس صفة القلب وتأثير صفة القلب أقوى من تأثير صفة الجوارح في القلب فلا جرم
 نية المؤمن خير من عمله (وثانيها) انه لا معنى للنية الا القصد الى ايقاع تلك الاعمال طاعة للمعبود وانقياد له
 وانما اراد الاعمال ليستحفظ الذكر بالتمسك بكون المذكور في القلب بالنسبة الى العمل
 كما قصد وبالنسبة الى الوسيلة ولا شك أن المقصود أشرف من الوسيلة (وثالثها) أن القلب أشرف من
 الجسد ففعله أشرف من فعل الجسد فكانت النية أفضل من العمل (المسئلة الرابعة) اعلم أن الاعمال على
 ثلاثة أقسام طاعات ومعاصي ومباحات أما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنسبة فلا يطلق الجاهل
 ان قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات يقتضى انقلاب المعصية طاعة بالنسبة كالذي يطعم فقيرا
 من مال غيره أو يبني مسجدا من مال حرام (الثاني) الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الاصل
 وفي الفضيلة أما في الاصل فهو أن ينوي به عبادته تعالى فان نوى الرياء صارته معصية وأما الفضيلة
 فبكثره النيات تكثر الحسنه كن تعد في المسجد وينوي فيه نيات كثيرة (أولها) أن يعتقد انه يبت الله ويقصد
 به زيارة مولاه كما قال عليه الصلاة والسلام من تعد في المسجد فقد زار الله وحقق على الزور اكرام زائره
 (وثانيها) أن ينظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كن هو في الصلاة (وثالثها) اغضاء السمع
 والبصر وسائر الاعضاء عما لا ينبغي فان الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم وهو نوع تهرب ولذلك قال
 عليه الصلاة والسلام رهباية أمتي القعود في المساجد (ورابعها) صرف القلب والسر بالكلية الى الله
 تعالى (وخامسها) ازالة ما سوى الله عن القلب (وسادسها) أن يقصد اعادة علم أو أمر معروف
 أو نسي عن منكر (وسابعها) أن يستعيد أخفى الله فان ذلك غنية أهل الدين (وثامنها) أن يترك
 الذنوب جميعا من الله فهذا طريق تكثير النيات وقس به سائر الطاعات (القسم الثالث) سائر المباحات
 ولا شئ منها الا ويحتمل نية أو نيات يصيرهم من محاسن القربات فإما أعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها
 الى القربات وفي الخبر من تطيب لله جاء يوم القيامة وريحه أطيب من ريح المسك ومن تطيب لغير الله جاء يوم
 القيامة وريحه أتبن من الحيفة فان قلت فاشرح لي كيفية هذه النية فاعلم ان القصد من التطيب ان كان
 هو التمتع بلذات الدنيا أو اظهار التفاخر بكثرة المال أو رياء الخلق أو استوداعه الى قلوب النساء فكل ذلك
 يجعل التطيب معصية وان كان القصد اقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعميم المسجد فهو
 عين الطاعة واذا عرفت ذلك فقس عليه سائر المباحات والضابط ان كل ما فعلته لاداعي الحق فهو العمل الحق
 وكل ما علمته لغير الله فإلها محاسب وحرامها عذاب (المسئلة الخامسة) اعلم ان الجاهل اذا سمع الوجوه
 العقابية والنقلية في انه لا بد من النية فيقول في نفسه عند تدريسه وتجارته نويت أن أدرس لله وأتجر لله
 بطن ان ذلك نية وهيئات فذلك حديث نفس أو حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك انما النية انبعاث
 النفس وميلها الى ما ظهر لها ان فيه غرضها أما عاجلا وأما آجلا والميل اذا لم يحصل لم يقدر الانسان على

اكتسابه وهو كقول الشبان فويت أن أشتهى الطعام أو كقول القارغ فويت أن أعشق بل لا طريق الى اكتساب الميل الى الشيء الا باكتساب أسبابه وليست هي الا تحصيل العلم عافيه من المنافع ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل الا عند خلو القلب عن سائر الشواغل فاذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضاً صحيحاً لا عاجلاً ولا آجلاً لا يمكنه أن يواقع على نية الولد بل لا يمكن الا على نية قضاء الشهوة اذ النية هي اجابة الباعث ولا باعث الا الشهوة فكيف ينزوي الولد فثبت ان النية ليست عبارة عن القول باللسان أو بالقلب بل هي عبارة عن حصول هذا الميل وذلك أمر معلق بالغيب فقد يتيسر في بعض الاوقات وقد يعذر في بعضها (المسئلة السادسة) اعلم ان نيات الناس في الطاعات أقسام فمنهم من يكون علمهم اجابة لباعث الخوف فانه يتقى النار ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة في الجنة والعامل لاجل الجنة عامل لبطنه وفريقه كالاجير السوء ودرجته درجة البله وأما عبادة ذوى الالباب فلا يتجاوز ذكرا الله والفكر فيه حباً لجلاله وسائر الاعمال مؤكداً له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ونواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون مستنعمين بالنظر الى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة الى غير الالتذاذ به هذا المقام كنسبة نعيم الجنة الى وجهه الكريم قوله تعالى (وقالت اليهود وليست

النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم قاله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) اعلم انه تعالى لما جمعهم في الخبر الاول فصلهم في هذه الآية وبين قول كل فريق منهم في الآخر وكيف ينكر كل طائفة دين الاخرى وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله ليست النصارى على شيء أى على شيء يصح ويعتد به وهذه مسألة عظيمة وهو كقولهم أقل من لا شيء وتظيره قوله تعالى قل يا أهل الكتاب اسمعوا على شيء حتى تسموا التوراة فان قيل كيف قالوا ذلك مع ان الفريقين كانا يشتان الصانع وصفاته سبحانه وتعالى وذلك قول فيه فائدة قلنا الجواب من وجهين (الاول) انهم لما مضوا الى ذلك القول الحسن قولاً باطلاً يحبط ثواب الاول فكأنهم ما أتوا بذلك الحق (الثاني) أن يخص هذا العام بالامور التي اختلفوا فيها وهي ما يتصل بآيات النبوات (المسئلة الثانية) روى ان وفد فخران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنابهم أحبار اليهود فقنناظروا حتى ارتفعت أصواتهم فقالت اليهود ما أنتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى عليه السلام والانجيل وقالت النصارى لهم نجوه وكفروا بموسى عليه السلام والتوراة (المسئلة الثالثة) اختلفوا في من الذين عناهم الله تعالى أنهم الذين كانوا من بعد بعثة عيسى عليه السلام أو في زمن محمد الظاهر الحق انه لا دليل في الظاهر عليه وان كان الاولى أن يحمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثة عيسى عليه السلام ولا يجب لما نقل في سبب الآية أن يهوديا خاطب النصارى بذلك فأنزله الله هذه الآية أن لا يراد بالآية سواء اذا أمكن حمله على ظاهره وقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء يفيد العموم فالوجه في حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصارى انهم منذ كانوا في هذا قول كل فريق منهم ما في الآخر أما قوله تعالى وهم يتلون الكتاب قالوا وللحال والكتاب للجنس أى قالوا ذلك وحالهم انهم من أهل العلوم والتلاوة لا للكتب وحق من حمل التوراة أو الانجيل أو غيره مما من كتب الله وآمن به أن لا يكفر بالماضي لان كل واحد من الكتابين مصدق للثاني شاهد بصحته فان التوراة مصدقة بعيسى عليه السلام والانجيل مصدق بموسى عليه السلام أما قوله تعالى كذلك قال الذين لا يعلمون فانه يقتضى ان من تقدم ذكره يجب أن يكون عالماً بالشيء يصح هذا الفرق فبين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة اذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم أن هذه الواقعة بعينها قد وقعت في أمة محمد صلى الله عليه وسلم فان كل طائفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن ثم اختلفوا في من هم الذين لا يعلمون على وجوه (أولها) انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شيء فبين تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤون الكتب لا ينبغي أن يقبل وبلغت اليه فقول كفار العرب أولى أن لا يلتفت اليه (وثانيها) انه اذا حملنا قوله وقالت اليهود ليست النصارى

على نبي على الذين كانوا حاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم جلسا قولة كذلك قال الذين لا يعلمون على
 المعاندين وعكسه أيضا محتمل (وثالثها) أن يحمل قولة وقالت اليه ودليست النصارى على نبي على علمائهم
 ويحمل قولة كذلك قال الذين لا يعلمون على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم والاول أقرب لان كل
 اليهود والنصارى دخلوا في الآية فمن عندهم بقوله كذلك قال الذين لا يعلمون يجب أن يكون غيرهم أما
 قولة تعالى فالتة يحكم بينهم فيه أربعة أوجه (أحدها) قال الحسن يكذبهم جميعا ويذللهم النار (وثانيها)
 حكم الاتصاف من الظالم المكذب للمظلوم المكذب (وثالثها) يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار
 عيانا وهو قول الزجاج (ورابعها) يحكم بين الحق والمبطل فيما اختلفوا فيه والله أعلم بقوله تعالى (ومن
 أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين لهم في
 الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) أجمع المفسرون
 على أنه ليس المراد من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجزاء أعني مجرد بيان ان من فعل كذا فان الله يفعل به
 كذا بل المراد منه بيان ان منهم من منع عمارة المساجد وسعى في خرابها ثم ان الله تعالى جازاهم بما ذكر
 في الآية الا انهم اختلفوا في ان الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه من هم وذكر وانيه أربعة
 أوجه (أولها) قال ابن عباس ان ملك النصارى غزا بيت المقدس فخر به وألقى فيه الجيف وحاصر أهله
 وقتلهم وسبى البقية وأحرق التوراة ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناه أهل الاسلام في زمن عمر
 (وثانيها) قال الحسن وقتادة والسدي نزات في بخت نصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى
 أعانه على ذلك بغضا لله ودا قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن هذان الوجهان غلطان لانه لا خلاف بين أهل
 العلم بالسيرة أن عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بهر طويل والنصارى كانوا بعد المسيح
 فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس وأيضا فان النصارى بعثة قدود في تعظيم بيت المقدس
 مثل اعتقاد اليهود وأكثروا كيف أعانوا على تخريبه (وثالثها) انهم نزات في مشركي العرب الذين منعوا
 الرسول عليه الصلاة والسلام عن الدعاء الى الله بكم والجأوه الى الهجرة فصاروا مانعين له ولا يحابه أن
 يذكر الله في المسجد الحرام وقد كان الصديق رضي الله عنه بنى مسجدا عند داره فمنع أن يبنى يؤذيه ولدان
 قرين ونسأوهم وقيل ان قولة تعالى ولا تعجل به صلاة ولا تخاف من الزنا في ذلك فمنع من الجهر للابوذى
 وطرح أبو جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقتل ومن أظلم من هؤلاء المشركين الذين
 يمنعون المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذلا وخشوعا ويشتغلون قلوبهم بالفكر
 فيه وألسنتهم بالذكركه وجميع جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه (ورابعها) قال أبو مسلم المراد منه
 الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية واستشهد بقوله تعالى هم الذين
 كثير واصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وحمل قولة
 الا خائفين بما يعلى الله من يده ويظهر من كلمته كما قال في المساقين لا تغربنك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا
 ملعونين أينما نفقوا أخذوا وقتلوا وقتلوا عندى فيه وجه خامس وهو أقرب الى رعاية النظم وهو أن يقال
 انه لما حوت القبلة الى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجههم الى
 الكعبة ولعلمهم سعيوا أيضا في تخريب الكعبة بأن جعلوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا أيضا في تخريب مسجد
 الرسول صلى الله عليه وسلم لئلا يصلوا فيه متوجهين الى القبلة فعاينهم الله بذلك وبين سوء طريقتهم فيه وهذا
 التأويل أولى عما قبله وذلك لان الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية الا قبائح أفعال اليهود
 والنصارى وذكر أيضا بعد ما قبائح أفعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح
 أفعال المشركين في صدتهم الرسول عن المسجد الحرام وأما حمل الآية على سعي النصارى في تخريب بيت
 المقدس فضعيف أيضا على ما مرحه أبو بكر الرازي فلم يبق الا ما قلناه (المسئلة الثانية) في كيفية
 اتصال هذه الآية بما قبلها وأوجه فأمنا من جعلها على النصارى وخراب بيت المقدس قال متصل بما قبلها من

حيث ان النصارى ادعوا انهم من أهل الجنة فقط ف قيل لهم كيف تكونون كذلك مع ان معاملتكم
 في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا وأما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال جرى ذكر
 مشركي العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم وقيل جرى ذكر جميع الكفار وذمتهم فقرة
 وجه الذم الى اليهود والنصارى ومرة الى المشركين (المسئلة الثالثة) قوله مساجد الله عموم ففهم من
 قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد
 كان لابي بكر رضى الله عنه مسجد بكة يدعو الله فيه فخر يوه قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام
 فقط وهو قول ابي مسلم حيث فسر المنع بهذا الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية فان قيل كيف يجوز
 حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا فيه وجوه (أحدها) هذا كمن يقول ان آذى صاحباً واحداً ومن
 أعظم عن آذى الصالحين (وثانيها) ان المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة
 مسجداً واحداً بل مساجد (المسئلة الرابعة) قوله أن يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلفوا في العامل
 فيه على أقوال (الاول) انه ثانی مفعول منع لانك تقول منعه كذا ومنعه أن نزل بالآيات وما
 منع الناس أن يؤمنوا (الثاني) قال الاخفش يجوز أن يكون على حذف من كانه قيل منع مساجد الله من
 أن يذكر فيها اسمه (الثالث) أن يكون على البسول من مساجد الله (الرابع) قال الزجاج يجوز أن
 يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع (المسئلة الخامسة) السعي في تخريب المسجد
 قد يكون لوجهين (أحدهما) منع الصالحين والمتعبدين والمتعهدين من دخوله فيكون ذلك تخريباً
 (والثاني) بالهدم والتخريب وليس لاحد أن يقول كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه
 التخريب لان منع الناس من إقامة شعائر العبادة فيه يكون تخريباً له وقيل ان أبا بكر رضى الله عنه كان له
 موضع صلاة فخرته قريب لما هاجر (المسئلة السادسة) ظاهر الآية يقتضي ان هذا الفعل أعظم أنواع
 الظلم وفيه اشكال لان الشرك ظلم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل
 وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل والجواب عنه أقصى ما في الباب انه عام دخله التخصيص فلا
 بدح فيه أما قوله تعالى أولئك ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين فاعلم ان في الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) ظاهر الكلام ان الذين آمنوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله الا خائفين
 وأما من يجعله عاماً في الكل فذكر في تفسيره هذا الخوف وجوهاً (أحدها) ما كان ينبغي لهم أن يدخلوها
 مساجد الله الا خائفين على حال الهيبة وارتعاض الفرائض من المؤمنين أن يعطشوا بهم فضلاً أن يستولوا
 عليها ويمنعوا المؤمنين منها والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعقوقهم (وثانيها) ان هذا
 بشارة من الله للمسلمين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وأنه يذل المشركين لهم حتى
 لا يدخل المسجد الحرام واحدهم الا خائفين أن يؤخذ في عاقب أو يقتل ان لم يسلم وقد أخبر الله صدق
 هذا الوعد ففهم من دخول المسجد الحرام ونادى فيهم عام حج أبو بكر رضى الله عنه ألا لا يحج بعدي العام
 مشركاً وأمر النبي عليه الصلاة والسلام باخراج اليهود من جزيرة العرب فخرج من العام الثاني ظاهره على
 المساجد لا يجترأ أحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير أبي مسلم في محل المنع
 من المساجد على صدقهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية ويحمل هذا الخوف
 على ظهور أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن أمته (وثالثها)
 أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال (ورابعها) انه يحرم عليهم دخول
 المسجد الحرام الا في أمر يتفطن الخوف فيجوز أن يدخلوا للحضامة والمحاكمة والمحااجة لان كل ذلك يستلزم
 الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر
 (وخامسها) قال قتادة والسيد في قوله الا خائفين بمعنى أن النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين
 ولا يوجد فيه نصراً الا أوجع ضرباً وهذا التأويل مردود لان بيت المقدس بقي أكثر من مائة سنة في أيدي

النصاري بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه الا خائف الى أن استخلصه الملك صلاح الدين رحمه
 الله في زماننا (وسادسها) ان قوله ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين وان كان لفظه الخبر لكن المراد منه
 النهي عن تمكنهم من الدخول والتخليفة بينهم وبينه كقوله وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله أما قوله تعالى
 لهم في الدنيا خزي فقد اختلفوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال آخرون
 بالجزية في حق أهل الذمة وبالقتل في حق أهل الحرب واعلم أن كل ذلك محتمل فان الخزي لا يكون الا ما يجري
 مجرى العقوبة من الهوان والاذلال فكل ما هذه صفته يدخل تحتها وذلك ردع من الله تعالى عن ثباتهم على
 الكفر لان الخزي الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجبهم ويقتضيه وأما العذاب العظيم فقد وصفه الله
 تعالى بما جرى مجرى النهاية في المبالغة لان الذين قدم ذكرهم وصفهم بأعظم الظلم فبين انهم يستحقون العقاب
 العظيم وفي الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) في أحكام المساجد وفيه وجوه (الاول) في بيان فضل
 المساجد ويدل عليه القرآن والاخبار والمعقول أما القرآن فآيات (أحدها) قوله تعالى وان المساجد لله فلا
 تدعوا مع الله أحدا أضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ثم أكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا
 مع الله أحدا (وثانيها) قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر فجعل عمارة المسجد
 دليلا على الايمان بل الآية تدل بظاهرها على حصر الايمان فيهم لان كلمة انما للمحصص (وثالثها) قوله تعالى
 في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسجد فيها بالغدو والآصال (ورابعها) هذه الآية التي نحن
 في تفسيرها وهي قوله تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه فان ظاهرها يقتضي أن يكون
 الساعي في تخريب المساجد أسوأ حالا من المشرک لان قوله ومن أظلم يتناول المشرک لانه تعالى قال
 ان المشرک اظلم عظيم فاذا كان الساعي في تخريبه في أعظم درجات الفسق وجب أن يكون الساعي في عمارته
 في أعظم درجات الايمان وأما الاخبار (فأحدها) ما روى الشيخان في صحيحهما أن عثمان بن عفان رضى الله
 عنه أراد بناء المسجد فذكره الناس ذلك وأحبوا أن يدهمه فقال عثمان رضى الله عنه سمعت النبي صلى الله
 عليه وسلم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهنته في الجنة وفي رواية أخرى بنى الله له بيتا في الجنة (وثانيها)
 ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال أحب البلاد الى الله تعالى مساجدها وأبغض البلاد الى
 الله أسواقها ولعلم أن هذا الخبر تنبيه على ما هو البصر العقلي في تعظيم المساجد وبيان أن الامكنة
 والازمنة انما تشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى أن الغافل عن ذكر الله
 اذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع والشراء والاقبال على
 الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله والاعراض عن التفكير في سبيل الله حتى ان ذا كر الله اذا دخل
 السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله لا جرم كانت المساجد أشرف المواضع والأسواق أخس المواضع (الثاني)
 في فضل المشي الى المساجد أ عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام من تطهر في بيته ثم مشى الى
 بيت من بيوت الله ليقتضى فريضة من فرائض الله كانت خطواته أحداها تخط خطيئته والاخرى ترفع
 درجته رواه مسلم ب أبو هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام من غدا أوراح الى المسجد أعد الله له
 في الجنة منزلا كلما غدا أوراح أخرجاه في الصحيح ج أبي بن كعب قال كان رجل ما علم أحد من أهل
 المدينة ممن يصلى الى القبلة أبعد منزلا منه من المسجد وكان لا تخطيه الصلوات مع الرسول عليه السلام
 فقبل له لو اشترت سارا لتركه في الرضا والطمان فقال والله ما أحب أن منزلي يلزق المسجد فاخبر رسول
 الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يا رسول الله كيما يكتب أثرى وخطاى ورجوعى الى أهلى
 واقبالى وادبارى فقال عليه الصلاة والسلام لك ما احتسبت أجمع أخرجه مسلم د جابر قال خلت
 البقاع حول المسجد فاراد بنو سلمة أن ينقلوا الى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقال لهم انه بلغني أنكم تريدون ان تنتقلوا الى قرب المسجد فقالوا نعم قد أردنا ذلك قال يا بني سلمة دياركم
 كتب آثاركم رواه مسلم وعن أبي سعيد الخدري أن هذه الآية نزلت في حقهم انما نحن نفي الموقى

وتكتب ما قدموا وآثارهم ٥ عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال ان أعظم الناس أجرا في الصلاة أبعدهم الى المسجد مشيا والذى ينظر الى الصلاة حتى يعلم اجمع الامام
 في جماعة أعظم أجرا من يصلح ان يخرجهم الى الصلاة في الصحيح ٦ وعقبته بن عامر الجهني أنه عليه السلام
 قال اذا تضرع الرجل ثم مر الى المسجد يرى الصلاة كتب له كتابة أو كتابة بكل خطوة يخطوها الى المسجد
 عشر حسنة والقاعد الذي يرى الصلاة كالفقات ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى
 يرجع ٧ عن سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الانصار الموت فقال لاهله من في البيت فقاموا أهلا
 وأما خوتك وجلساؤك في المسجد فقال ارفعوني فأجلسه رجل منهم اليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا
 عليه وقالوا له خير فقال اني مؤثر لكم اليوم حديثا ما حدثت به أحد منذ سمعته من رسول الله صلى الله
 عليه وسلم احتسبا يا وما أحدثكموه اليوم الاحتساب سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من توضأ
 في بيته فأحسن الوضوء ثم خرج الى المسجد صلى في جماعة المسلمين لم يرفع رجلا اليه الا كتب الله له بها
 حسنة ولم يضع رجلا اليه الا حط الله عنه بها خطيئة حتى يأتي المسجد فاذا صلى بصلاته الامام انصرف
 وقد غفر له فان هو أدرك بعضها وفاته بعض كان كذلك ٨ عن أبي هريرة أنه عليه السلام قال من
 توضأ فأحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا أعطاه الله مثل أجر من صلاها وحضرها لم ينقص
 ذلك من أجرهم شيئا ٩ أبو هريرة قال عليه السلام الأدل لكم على ما يدعو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات
 قالوا بلى يا رسول الله قال اسبأغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا الى المساجد وانتظار الصلاة بعد
 الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط رواه أبو مسلم ١٠ قال أبو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل
 تدري فيم نزلت يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال قلت لابي ابن أخي قال سمعت أبا هريرة يقول
 لم يكن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم غزويرابط فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة يا بريدة
 قال عليه السلام بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيامة قال الغضامي كانوا يرون
 المشي الى المسجد في الليلة المظلمة موحجة يب قال الاوزاعي كان يقال خمس كان عليها أصحاب محمد عليه
 السلام والتابعون باحسان لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد ولاواة القرآن والجهاد في سبيل
 الله ١١ أبو هريرة قال عليه السلام من بنى لله بيتا بعد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتا في الجنة من
 دبره وياقوت يد أبوذر قال عليه السلام من بنى لله مسجدا ولو كفه حصص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة به
 أبو سعيد الخدري قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمن فان الله تعالى قال
 انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر ١٢ عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه لخلق على الله ان يكرم من زاره فيها ١٣ انس قال عليه السلام ان
 عمار بيوت الله هم أهل بيوت الله ١٤ انس قال عليه السلام يقول الله تعالى كافي لاهم باهل الارض
 عذبا فاذا انظرت الى عمار بيوتى والمحباين في والى المستغفرين بالاسحار صرفت عنهم يط عن انس قال
 عليه السلام اذا أنزلت عاهة من السماء صرفت عن عمار المساجد ١٥ كتب سلمان الى أبي الدرداء
 يا أخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المسجد بيت كل تقى وقد ضمن الله
 لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الله تعالى ١٦ قال
 سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان للمساجد اوتادا من الناس وان لهم جلساء من الملائكة فاذا
 فقدوهم سألوا عنهم وان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة أعانوهم ١٧ كتب الحسن قال عليه
 السلام يأتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في أمر دنياهم فلا تجبالسوهم فليس لله فيهم
 حاجة ١٨ أبو هريرة قال عليه السلام ان للمنافقين علامات يعرفون بها نهيتهم لعنة وطعامهم نهيبة
 وغنيهم غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا الصلاة الا دبرا لا يتألقون ولا يؤلقون خشب بالليل يحب
 بالنهار ١٩ أبو سعيد الخدري وأبو هريرة قال عليه السلام سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل

الاطالة امام عادل وشاب نشأ في عبادة الله ورجل قلبه معاني المسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان
 تحباني الله اجتمع علي ذلك وتفرق اورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ورجل دعت امرأة ذات حسن
 وسجل فقال اني اخاف الله ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لاتعلم مائتفق يمينه هذا حديث
 أخرجه الشيخان في الصحيحين **ك** عتبة بن عامر عن النبي عليه الصلاة والسلام من خرج من
 بيته الى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة يخطوها عشر حسنات والقاعد في المسجد ينظر الصلاة
 كالفات ويكتب من المصلين حتى يرجع الي بيته **ك** وروى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق
 ابن الحارث قال سمعت سعيد بن المسيب وسأله أبي أخضر الجنازة أحب اليك أم القعود في المسجد قال من
 صلى على جنازة فله قيراط ومن تبعها حتى تدفنها حتى تدفنها قيراطان والجلوس في المسجد أحب الي تسبح الله وتم
 وتسبحه وتغفر للملائكة تقول آمين اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن
 المسيب (الثالث) في ترتيب المساجد **ا** ابن عباس قال عليه الصلاة والسلام ما أمرت بتشيد المساجد
 والمراد من التشيد رفع البناء وتطويله ومنه قوله تعالى في بروج مشيدة وهي التي يطول بناؤها **ب** امر عمر
 ببناء مسجد وقال للبناء **ا** كثر الناس من المطر واياك أن تحمر أو تصفر فقتل الناس **ج** روى أن عثمان
 رأى أترجة من حصن معلقة في المسجد فأمر بها فقطعت **د** قال أبو الدرداء اذا حلبيتم مصاحفكم
 وزينتم مساجدكم فالدمار عليكم **هـ** قال أبو قلابة غدا ونامع أنس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلاة الصبح
 فخرنا بمسجد فقال أنس لوصلياني هذا المسجد فقال بعض القوم حتى تأتي المسجد الا ترى فقال أنس أي
 مسجد قالوا مسجد أحدث الآن فقال أنس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سيأتي على أمتي زمان
 يتباهون في المساجد ولا يعمرونها الا قليلا (الرابع) في تحية المسجد في الصحيحين عن أبي قتادة السلمي
 انه عليه الصلاة والسلام قال اذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس واعلم ان القول بذلك
 مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي وأحمد وإسحاق وذهب قوم الى انه يجلس ولا يصلي والله
 ذهب ابن سيرين وعطاء بن أبي رباح والنخعي وقاتدة وبه قال مالك والنوري وأصحاب الرأي (الخامس) فيما
 يقول اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبيها قالت كان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك واذا خرج
 صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب فضلك (السادس) في فضيلة القعود في المسجد
 لا تنظر الصلاة **ا** أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام الملائكة تصلي على أحدكم ما دام في صلاة الذي
 صلى فيه فتقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه ما لم يحدث وروى ان عثمان بن مظعون أتى النبي عليه الصلاة
 والسلام فقال ائذن لي في الاختصاص فقال عليه الصلاة والسلام ليس منكم من خصأ أو اختصأ ان خصأ أمتي
 الصيام فقال يا رسول الله ائذن لي في السباحة فقال ان سباحة أمتي الجهاد في سبيل الله فقال يا رسول الله
 ائذن لي في الترهيب فقال ان ترهب أمتي الجلوس في المساجد انتظارا للصلاة (السابع) في كراهية البيع
 والشراء في المسجد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده انه عليه الصلاة والسلام نهى عن تناشد الاشعار
 في المساجد وعن البيع والشراء فيه وعن أن يتحلق الناس في المساجد يوم الجمعة قبل الصلاة واعلم انه كره
 قوم من أهل العلم البيع والشراء في المسجد وبه يقول أحمد وإسحاق وعطاء بن يسار وكان اذا مر عليه بعض
 من يبيع في المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانهما سوق الاسرة وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب
 رضى الله عنهم رغبة الى جنب المسجد سماها البطحاء وقال من أراد أن يلغظ أو ينشد شعرا أو يرفع صوتا
 فليخرج الى هذه الرغبة واعلم أن الحديث الذي روينا يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل
 الصلاة لذا كره العلم بل يستغل بالذكر والصلاة والانصات للخطبة ثم لا بأس بالاجتماع والتحلق بعد الصلاة
 وأما طاب الصلاة في المسجد ورفع الصوت بغير الذكر فكروه **هـ** عن أبي هريرة رضى الله عنه قال من سمع رجلا
 ينشد ضالة في المسجد فقل لا ردها الله عليك فان المساجد لم تكن لهذا وعن أبي هريرة رضى الله عنه أيضا انه

عليه الصلاة والسلام قال اذا رأيتم من يبيع أو يشتاع في المسجد فتولوا الا اربح الله تجارته قال أبو سليمان
الخطابي رحمه الله ويدخل في هذا كل أمر لم يبن له المسجد من أمور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم
وقد كره بعض السلف المسئلة في المسجد وكان بعضهم يرى أن لا يصدق على السائل المتعريض في المسجد
وورد النهي عن إقامة الحدود في المساجد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه أخرجه من المسجد ويذكر عن علي رضي
الله عنه مثله وقال معاذ بن جبل ان المساجد طهرت من خمس من أن يقام فيها الحدود أو يقبض فيها
الخراج أو ينماق فيها بالشعار أو ينشد فيها الضالة أو يتخذوا قوام يربضهم بالقضاء في المسجد بأسألان النبي
عليه الصلاة والسلام لا عن بين العجاني وأمر أنه في المسجد ولا عن عمر عند منبر النبي صلى الله عليه وسلم
وقضى شريح والشعي ويحيى بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن أوفى يقضيان في الرحبة خارجا من
المسجد (الثامن) في النوم في المسجد في الصحيحين عن عباد بن عقيم عن عماره رأى رسول الله صلى الله
عليه وسلم مستلقيا في المسجد واضعا إحدى رجليه على الأخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر
وعثمان وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وأنواع الاستراحة في المسجد مثل جوارها في البيت
الا لا يباح فإنه عليه الصلاة والسلام نهى عنه وقال انها ضجعة يبغيها الله وعن نافع أن عبد الله كان
شاميا أعزب لأهل له فكان ينام في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورخص قوم من أهل العلم في النوم
في المسجد وقال ابن عباس لا تتخذوه مبيتا أو مقبلا (التاسع) في كراهية البزاق في المسجد أنس عن النبي
عليه الصلاة والسلام قال البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها في الصحيح عن أبي ذر قال عليه الصلاة
والسلام عرفت على أعمال أمتي حسنها وسيئها فوجدت من محاسن أعمالها الذي يباح عن الطريق
ووجدت من مساوي أعمالها الخامة تكون في المسجد لا تدفن وفي الحديث ان المسجد لينزوي من الخامة كما
تنزوي الجملدة في النار أي يضم وينقبض فقال بعضهم المراد ان كونه من مسجد يقضي التعظيم والقناء الخامة
يقضي التحقير وبينهما ما نفاة فعبّر عليه الصلاة والسلام عن تلك المنسافة بقوله لينزوي وقال آخرون أراد
أهل المسجد وهم الملائكة وفي الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال اذا قام أحدكم الى الصلاة فلا يصق أمامه فإنه يناجي الله ما دام في الصلاة ولا عن يمينه
فان عن يمينه ملكا ولكن ليسبق عن شماله أو تحت رجله فيدفعه وعن أنس انه عليه الصلاة والسلام رأى
نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى روى في وجهه فقام فخكه بيده وقال ان أحدكم اذا قام في صلاة فإنه
يناجي ربه فلا يبرقن أحدكم في قبلته ولكن عن يساره أو تحت قدمه قال نعم أخذ طرف رداءه فبصق فيه ثم رذ
بعضه على بعض وقال أو يفعل هكذا أخرجه البخاري في صحيحه (العاشر) في النوم والبص في الصحيحين
عن أنس وابن عمر وجابر قال عليه الصلاة والسلام من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقرب من مسجدنا فان
الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانس وعن جابر انه عليه الصلاة والسلام قال من أكل نوما أو بطلا فليعتزل
مسجدنا وان النبي عليه الصلاة والسلام أتى بقدر فيه خضرفوف وجداه اريحا فسأل فأخبر بما فيها من البقول
فقال قتر بوها الى بعض من كان حاضرا وقال له كل فاني أناجي من لا تناجي أخرجه في الصحيحين (الحادي
عشر) في المساجد في الدور عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت أمر رسول الله صلى
الله عليه وسلم ببناء المسجد في الدور وأن ينظف ويطيب أنس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
في المسجد ومعه أصحابه اذ جاء اعرابي فبال في المسجد فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منه فقال
عليه الصلاة والسلام لا ترموه ثم دعاه فقال ان هذه المساجد لا تصلح لشي من الأذرة والبول والخلاء انما هي
لقراءة القرآن وذكر الله والصلاة ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلو من ماء فصبه عليه (المسئلة الثانية)
اختلاف الفتوة في دخول الكافر المسجد بخوذة أبو حنيفة مطلقا وأباه مالك مطلقا وقال الشافعي رضي
الله عنه يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام احبج الشافعي بوجوه (أولها) قوله تعالى انما المشركون نجس
فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قال الشافعي قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم قوله تعالى

سبحانه الذي أسرى به بده ليلامن المسجد الحرام وانما أسرى به من بيت خديجة فالآية دالة تمام على المسجد
 فكذا وعلى الحرم كله وعلى التقديرين فالتمسود حاصل لان الخلاف حاصل فيهما جميعا فان قيل المراد به الحج
 ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل في السنة مرة واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه (أحدها) انه ترك
 لظاهر من غير موجب (الثاني) ثبت في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك
 الوصف علل لذلك الحكم وهذا يقتضي ان المانع من قربهم من المسجد الحرام نيجاستهم وذلك يقتضي انهم
 ماداموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام (الثالث) انه تعالى لو أراد الحج لذكر من البقاع ما يقع
 فيه معظم أركان الحج وهو عرفته (الرابع) الدليل على أن المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى وان
 خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله فأراد به الدخول للتجارة (وثانيها) قوله تعالى أولئك ما كان لهم أن
 يدخلوها الا خائفين وهذا يقتضي أن ينعوا من دخول المسجد وانهم متى دخلوا كانوا خائفين من الاخراج
 الا ما قام عليه الدليل فان قيل هذه الآية مخصوصة عن خرب بيت المقدس أو عن منع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم من العبادة في الكعبة وأيضا فقوله ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين ليس المراد منه خوف
 الاخراج بل خوف الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله
 ظاهرة في العموم فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثاني ان ظاهر قوله ما كان لهم أن يدخلوها
 الا خائفين يقتضي أن يكون ذلك الخوف انما حصل من الدخول وعلى ما يقولونه لا يكون الخوف متولدا
 من الدخول بل من شيء آخر فسقط كلامهم (وثالثها) قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعمرهم مساجد
 الله شاهدين على أنفسهم بالكفر وعما رتبته تكون بوجهين (أحدهما) بناؤها واصلاحها (والثاني)
 - ضررها ولزومها كما تقول فلان يعمر مسجد فلان أي يحضره ويلزمه وقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا
 رأيتم الرجل يعتاد المساجد فائمه دونه بالايان وذلك لقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله
 واليوم الآخر فجعل ضرر المساجد عبارة لها (ورابعها) ان الحرم واجب التعظيم لقوله عليه الصلاة
 والسلام في الدعاء اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما ومهابة فتورنه عما يوجب تحقيره واجب وتتمكين
 الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير لانهم لفساد اعمق ادهم فيه ربما استحقاقه وأقدموا على
 تأويله وتجبسه (خامسها) ان الله تعالى أمر بتطهير البيت في قوله وطهر بيتي للطائفين والمشركون
 لقوله تعالى انما المشركون نجس والتطهير عن النجس واجب فيكون تبيد الكفار عنه واجبا (وسادسها)
 أجمعنا على أن الجانب يمنع منه فالكافر بأن يمنع منه أولى الا أن هذا مقتضى مذهب مالك وهو أن يمنع عن كل
 المساجد واحتج أبو حنيفة رحمه الله بأمور (الاول) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قدم عليه وفد
 يثرب فأذن لهم المسجد (الثاني) قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل
 الكعبة فهو آمن وهذا يقتضي اباحة الدخول (الثالث) الكافر جاز له دخول سائر المساجد وكذلك المسجد
 الحرام كالسالم والجواب عن الحديثين الاولين انهما كانا في أول الاسلام ثم نسخ ذلك بالآية وعن القياس
 ان المسجد الحرام أجل قدرا من سائر المساجد فظهر الفرق والله أعلم * قوله تعالى (ولله المشرق
 والمغرب فأيتما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى)
 اختلفوا في سبب نزول هذه الآية والضابط أن الاكثرين زعموا انها انما نزلت في أمر يختص بالصلاة
 ومنهم من زعم انها انما نزلت في أمر لا يتعلق بالصلاة أما القول الاول فهو أقوى لوجهين (أحدهما) انه
 هو المروي عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة (وثانيها) ان ظاهر قوله فأيتما تولوا يفيد التوجه
 الى القبلة في الصلاة ولهذا لا يعتل من قوله قولوا وجوهكم الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فنقول القائلون
 بهذا القول اختلفوا على وجوه (أحدها) انه تعالى أراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت
 المقدس الى الكعبة فبين تعالى ان المشرق والمغرب جميع الجهات والاطراف كلها ملوكة له سبحانه
 ومحلوقة له فأيتما أمركم الله باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبله لذاتها بل لان الله تعالى جعلها قبله

فان جعل القبلة فلا تنكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليهم عاصيهم
فكانه تعالى ذكر ذلك بياناً لخوازج القبلة من جانب الى جانب آخر فيصير ذلك مقدمة لما كان
يريد تعالى من نسخ القبلة (وثانيها) انه لما حوت القبلة عن بيت المقدس أنكر اليهود
ذلك فنزل الآية رداً عليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله قل للمشرق والمغرب يسدي من يشاء
الى صراط مستقيم (وثالثها) قول أبي مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة
له لاغيره فذ الله عليهم بهذه الآية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتقدوا ان الله تعالى معه
السماء من العزة والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى عليه السلام انما رآه هناك على ما حكى الله ذلك
في قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من أهلها مكانا شريراً فاكل واحد من هذين الفريقين وصف
معبوده بالخول في الاماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق فكيف تخصص لهم الجنة وهم لا يفرقون
بين المخلوق والمخلوق (ورابعها) قال بعضهم ان الله تعالى نسخ بيت المقدس بالخير الى أي جهة شاء
بهذه الآية فكان للمسلمين أن يتوجهوا الى حيث شاءوا في الصلاة الا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يختار التوجه الى بيت المقدس مع انه كان له أن يتوجه حيث شاء ثم انه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة
وهو قول قتادة وابن زيد (خامسها) ان المراد بالآية من هو مشاهد الكعبة فان له أن يستقبلها
من أي جهة شاء وأراد (سادسها) ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كأمع رسول الله صلى الله
عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم يعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه
ثم صلينا فلما أصبحنا اذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى
هذه الآية وهذا الحديث يدل على انهم كانوا قد نقلوا حينئذ الى الكعبة لان القتال فرض بعد الهجرة بعد
نسخ قبلة بيت المقدس (وسابعها) أن الآية نزلت في المسافرين الى النوافل حيث توجه به راحته عن
سعيد بن جبيرة عن ابن عمر أنه قال انما نزلت هذه الآية في الرجل يصل الى حيث توجهت به راحته في السفر
وكان عليه السلام اذا رجع من مكة صلى على راحته تطوعاً يوي برأسه نحو المدينة فعني الآية فأينما تولوا
توجهكم لتوافدكم في أسفاركم فتم وجه الله أي فقد صادفتم المطلوب ان الله واسع الفضل غني فمن سعة
فضله وغناه رخص لكم في ذلك لانه لو كلفكم استقبال القبلة في مثل هذه الحال لزم أحد الضررين
اماتركم النوافل واما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرائض فانها صلوات معبدودة
محصورة فكيف النزول عن الراحلة عند ادائها واستقبال القبلة فيها لا يقضي الى الحرج بخلاف النوافل
فانها غير محصورة فكيف الاستقبال يقضي الى الحرج فان قيل فاي هذه الاقوال أقرب الى الصواب
قلنا ان قوله فأينما تولوا فتم وجه الله مشعر بالتحخير والتخير لا يثبت الا في صورتين (أحدهما) في التطوع
على الراحلة (وثانيتهما) في السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة أو لغيرها لان في هذين الوجهين المصلح
فاما على غير هذين الوجهين فلا تخيير وقول من يقول ان الله تعالى خير المكلفين في استقبال أي جهة شاءوا
بهذه الآية فوهم كانوا يختارون بيت المقدس لانه لازم بل لانه أفضل وأولى بعيد لانه لا خلاف ان بيت
المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصاها في الشريعة ولو كان الامر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص
وأيضا فكان يجب ان يقال ان بيت المقدس صار منسوخا بالكعبة فهذه الدلالة تقضي أن يكون جل
الآية على الوجه الثالث والرابع وأما الذين جأوا الآية على الوجه الاول فلهم ان يقولوا ان القبلة لما حوت
تسليم اليهود في صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلاة المؤمنين الى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الآية
أن تلك القبلة كان التوجه اليها صوابا في ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب في هذا الوقت وبين انهم
ايشاءوا من هاتين القبلتين في المأذون فيه فتم وجه الله قالوا حمل الكلام على هذا الوجه أولى لانه يعم كل
مصل واذا حمل على الاول لا يعم لانه يصير مجمولاً على التطوع دون الفرض وعلى السفر في حالة مخصوصة دون
الحضر واذا لم يكن اجراء اللفظ العام على عمومته فهو أولى من التخصيص وأقصى ما في الباب أن يقال

ان على هذا التأويل لابد ايضا من ضرب تعيين وهو ان يقال فأيما قولاً من الجهات المأمور بها فتم وجهه
الله الا ان هذا الاضمار لابد منه على كل حال لانه من المحال ان يقول تعالى فأيما قولاً بحسب منسب
أنفسكم فتم وجهه الله بل لابد من الاضمار الذي ذكرناه واذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير
ونظير اذا قبل أحدنا على ولده وقد أمره بامور كثيرة مترتبة فقال له كيف تصرف فتصدتعت رضاى
فانه يحمل ذلك على ما أمره على الوجه الذي أمره من تصديق أو تخيير ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق
فكذا همنا (القول الثاني) وهو قول من زعم أن هذه الآية نزلت في أمر سوي الصلاة فلهم أيضا وجوه
(أولها) أن المعنى أن هؤلاء الذين ظلموا بجمع مساجدي أن يذكروا فيها اسمي وسعوا في خرابها أولئك لهم كذا
وكذا ثم أنهم أي غابوا هاربين عنى وعن سلطانى فان سلطانى يلحقهم وقد رتب تسببهم وأنا عليهم بهم لا يخفى على
مكانهم وفى ذلك تحذير من العصاى وزجر عن ارتكابها وقوله تعالى ان الله واسع عليم نظيره قوله ان الله
أن تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فعلى هذا يكون المراد منه سعة
العلم وهو نظير وهو معكم أيما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هورابعهم وقوله تعالى ربنا وسعت
كل شئ ربيعة وعلمنا وقوله وسع كل شئ علمنا أي علم كل شئ بعلمه وتدبيره واحاطة به وعلمه عليه (وثانيها)
قال قتادة ان النبي عليه السلام قال ان أحاكم العبادى قد مات فصولا عليه قالوا فعلى على رجل ليس بعلم
تنزل قوله تعالى وان من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل اليه صلى الله عليه وسلم وما أنزل اليهم خاشعين لله لا يشركون
بآيات الله عن قليل ولا أولئك لهم أجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فقالوا انه كان يصلى الى غير القبلة
فأنزل الله تعالى ولله المشرق والمغرب فأيتما تولوا فثم وجهه الله ومعناها أن الجهات التى يصلى اليها أهل
الملل من شرق وغرب وما بينهما كلها الى فن وجهه وجهه نحو شئ منها بامر يريدى وينفى طاعنى وجهه
هناك أي وجدوا نبي فكان فى هذا عذر للنجاشى وأصحابه الذين ماتوا على استقبالاتهم المشرق وهو نحو قوله
تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم (وثالثها) لما نزل قوله تعالى أدعوني أستجب لكم قالوا أين
ندعوه فنزلت هذه الآية وهو قول الحسن ومجاهد والنضال (ورابعها) أنه خطاب للمسلمين أي لا يمنعكم
تخرب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من أرضه فله المشرق والمغرب والجهات كلها وهو قول
على بن عيسى (وخامسها) من الناس من يزعم انها نزلت فى المجتهدين الوافين بشرائط الاجتهاد سواء كان
فى الصلاة أو فى غيرها والمراد منه ان المجتهد اذا رأى بشرائط الاجتهاد فهو مصيب (المسئلة الثانية) ان
فسرنا الآية بأنها تدل على تجويز التوجه الى أى جهة أريد فالآية منسوخة وان فسرناها بأنها تدل على
نسح القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالآية ناسخة وان فسرناها بسائر الوجوه فهي لا ناسخة ولا منسوخة
(المسئلة الثالثة) اللام فى قوله تعالى ولله المشرق والمغرب لام الاختصاص أى هو خالقهما وما لهما
وهو كقوله رب المشرقين ورب المغربين وقوله رب المشرق والمغرب ورب المشرق والمغرب ثم انه سبحانه
أشار به كرها الى ذكر من بينهم من الخلق كما قال ثم استوى الى السماء وهى دحان فقال لها ولا أرض
اتنابطوعا أو كرها قالتا اتنابطا تعين (المسئلة الرابعة) الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم
وأثبت التنزيه وبيان من وجهين (الأول) انه تعالى قال ولله المشرق والمغرب فيبين أن هاتين الجهتين
ملوكا له وانما كان كذلك لان الجهة أمر مجتدى فى الوهم طولاً وعرضاً وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم
وكل منقسم فهو مؤلف مركب وكل ما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد وهذه الدلالة عامة
فى الجهات كلها أعنى الفوق والتحت فثبت بهذا انه تعالى خالق الجهات كلها والخالق متقدم على المخلوق
لا محالة فقد كان البارئ تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب أن يبقى بعد خلق العالم
كذلك لاسيما حال انقلاب الحقائق والماهيات (والوجه الثانى) انه تعالى قال فأيما قولاً فتم وجهه الله
ولو كان الله تعالى جسما وله وجه جسمانى لكان وجهه محتاجا بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق
قوله فأيما قولاً فتم وجهه الله فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا أنه تعالى منزوع عن الجسمية واحتج الخصم

بالآية من وجهين (الاول) أن الآية تدل على ثبوت الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل الا لمن كان جسما
 (الثاني) انه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا والسعة من صفة الاجسام (والجواب) عن الاول أن
 الوجه وان كان في أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكائنا انا والوجه انما ههنا على العضو الكذب
 قوله تعالى فآية لتوافتهم وجه الله لان الوجه لو كان محاذيا للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون
 محاذيا للمغرب أيضا فاذن لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه (الاول) ان اضافة وجهه الله كإضافة
 ميت الله وثاقه الله والمراد منهم الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف فقوله فثم وجهه الله أي فثم
 وجهه الذي وجهكم اليه لان المشرق والمغرب له بوجهيهما والمقصود من القبلة انما يكون قبله لنصبه
 تعالى اياه افاى وجهه من وجوه العالم المضاف اليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبله (الثاني) ان
 يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر

استغفر الله ذنباً استأخضه * رب العباد اليه الوجه والعمل

ونظيره قوله تعالى اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض (الثالث) أن يكون المراد منه فثم مرضاة
 الله ونظيره قوله تعالى انما نطقكم لوجه الله يعني لرضوان الله وقوله كل شيء هالك الا وجهه يعني ما كان
 لرضاء الله ووجه الاستعارة ان من أراد الذهاب الى انسان فانه لا يزال يقرب من وجهه وقد انه فكذلك
 من يطلب مرضاة أحد فانه لا يزال يقرب من مرضاته فلهذا سمي طلب الرضا بطلب وجهه (الرابع) أن
 الوجه صلة كقوله كل شيء هالك الا وجهه ويقول الناس هذا وجه الامر لا يريدون به شيئا آخر غير ما
 يريدون به أنه من ههنا ينبغي أن يقصد هذا الامر واعلم ان هذا التفسير صحيح في اللغة الا أن الكلام
 يبقى فانه يقال لهذا القائل فإمعن في قوله تعالى فثم وجهه الله مع انه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تأويله
 بأن المراد فثم قبله التي يعبدونها أو ثم رحمة ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته (والجواب) عن
 الثاني وهو انه وصف نفسه بكونه واسعا فلا شك أنه لا يمكن جعله على ظاهره والالكان متجزئاً متبعضا
 فيمتنقز الى الخالق بل لا بد وان يحتمل على السعة في القدرة والمالك أرفع منه واسع العطاء والرحمة أو على
 انه واسع الانعام ببيان المصلحة للعبيد لكي يصلوا الى رضوانه ولعل هذا الوجه بالكلام أليق ولا يجوز
 جعله على السعة في العلم والالكان ذكر العليم بعده تكراراً فإما قوله عليهم في هذا الموضع فكأنهم يريدون
 ليكون المعلى على حد من التقديرات من حيث يتصور انه تعالى يعلم ما يجنى وما يعلن وما يجنى على الله من شيء
 فيكون متعذرا عن التساهل ويحتمل أن يكون قوله تعالى واسع عليهم انه تعالى واسع القدرة في توفية نواب
 من يقوم بالصلاة على شرطها وتوفية عقاب من يتكاسل عنها (المسئلة الخامسة) ولي اذا أقبل وولي
 اذا أدبر وهو من الاضداد ومعناه ههنا الاقبال وقراء الحسن فاينما تولوا يفتح الفناء من التولي يريد فإينما
 توجهوا والقبلة * قوله تعالى (وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قاسرون بديع

السموات والارض واذا قضى أمره افاغنى يقول له كن فيكون) اعلم ان هذا هو النوع العاشر من مقاييس
 أفعال اليهود والنصارى والمشركين واعلم أن ظاهر قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولداً أن يكون راجعاً الى
 قوله ومن أظلم ممن منع مساجد الله وقذف كرتاً أن منهم من تأوله على النصارى ومنهم من تأوله على مشركي
 العرب ونحن قد تأولناه على اليهود وكل هؤلاء أئمة الولد لله تعالى لان اليهود قالوا عزيز ابن الله والنصارى
 قالوا المسيح ابن الله ومشركو العرب قالوا الملائكة بنات الله فلا حرم محبت هذه الحكاية على جميع
 التقديرات قال ابن عباس رضي الله عنهم انهم انزلت في كعب بن الاشرف وكعب بن أسد ووهب بن عدي
 فانهم جعلوا عزيز ابن الله أما قوله تعالى سبحانه فهو كلمة تنزيه يترجمها الله عما قالوه كما قال تعالى في موضع
 آخر سبحانه أن يكون له ولد فترى أظلمهم ومرة اقتصر عليه دلالة الكلام عليه واحتج على هذا التنزيه بقوله
 بل له ما في السموات والارض ووجه الاستدلال بهذا على فساده مذهبه من وجوه (الاول) ان كل ملأ سوي
 الموجود الواجب ممكن لذاته وكل ممكن لذاته محدث وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود والمخلوق

لا يكون ولداً ما بين أن ما سوى الموجود الواجب يمكن لذاته فلانه لو وجد موجودان واجبان لذاته ما
لا شتر كافي وجوب الوجود ولا ممتاز لكل واحد منهما عن الآخر بما به التعيين وما به المشاركة غير ما به
المايزة ويلزم تركيب كل واحد منهما من قديين وكل مركب فانه مفتقر الى كل واحد من أجزائه وكل واحد
من أجزائه غير فكل مركب فهو منتهى الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فكل واحد من
الموجودين الواجبين لذاته ما يمكن لذاته هذا خلف ثم نقول ان كان كل واحد من ذينك الجزئين واجبا عا
التقسيم المذكور فيه وينفصلي الى كونه مركباً من أجزاء غير متناهية وذلك محال ومع تسليم انه غير محال
فالمقصود حاصل لأن كل كثر فلا بد فيها من الواحد فذلك الاتحاد ان كانت واجبة لذواتها كانت مركبة
على ما ثبت فالسبب مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المركب المفتقر اليها أولى بالامكان ثبت بهذا
البرهان أن كل ما عدا الموجود الواجب يمكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج الى المؤثر وتأثير ذلك المؤثر
فيه اما ان يكون حال عدمه أو حال وجوده فان كان الأول فذلك الممكن محدث وان كان الثاني فاحتياج ذلك
الموجود الى المؤثر اما أن يكون حال بقائه أو حال حيدوثه والاول محال لانه يقتضي ايجاد الموجود قديين
الثاني وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثاً ثبت ان كل ما سوى الله محدث مسبوق بعدم وان وجوده
انما حصل بخلق الله تعالى وايجاداه وابداعه ثبت ان كل ما سواه فهو عبده ومملكه فيستحيل أن يكون شيئ
مما سواه ولداً وهذا البرهان انما استندنا من قوله بل له ما في السموات والارض أى له كل ما سواه على
سبيل الملك والخلق والايجاد والابداع (والثاني) ان هذا الذي اضيف اليه بانه ولده اما ان يكون قديماً أزلياً
أو محدثاً فان كان أزلياً لم يكن حكماً يجعل أحدهما ولداً والآخر والد الأولى من العكس فيكون ذلك
الحكم حكماً مجتزئاً من غير دليل وان كان الولد حادثاً كان مخلوقاً لذلك القديم وعبده فلا يكون ولداً له
(الثالث) أن الولد لا بد وان يكون من جنس الوالد فلو فرضنا له ولداً كان مشاركاً له من بعض الوجوه
ومتمازاً عنه من وجه آخر وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركباً ومحدثاً وذلك محال فاذا انجاسة متمنعة
فالولدية متمنعة (الرابع) أن الولد انما يتخذ للحاجة اليه في الكبر ورجاء الاتقاء بمعونه حال عجز الاب عن
أمور نفسه فعلى هذا ايجاد الولد انما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة فاذا كان كل ذلك محالاً
كان ايجاد الولد عليه سبحانه وتعالى محالاً واعلم انه تعالى حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون
اليه الاولاد قولهم وإحتج عليهم بهذه الجثة وهي ان كل من في السموات والارض عبده وبانه اذا قضى أمراً
فانما يقول له كن فيكون وقال في مريم ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله أن يتخذ من
ولده سبحانه اذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون وقال أيضاً في آخر هذه السورة وقالوا اتخذ الرحمن ولداً
لقد جئتم شيئاً ما كان لآلوه من قبل من في السموات ينفطرون منه وتنشق الارض وتخزع الجبال هذا أن يدعو الرحمن ولداً وما
ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً ان كل من في السموات والارض الا آتى الرحمن عبداً فان قيل ما الحكمة في انه
تعالى استبدل في هذه الآية بكونه ما كان في السموات والارض وفي سورة مريم بكونه ما كان
في السموات والارض على ما قال ان كل من في السموات والارض الا آتى الرحمن عبداً قلنا قوله تعالى في هذه
السورة بل له ما في السموات والارض أتم لان كلمة ما تناول جميع الاشياء وأما قوله تعالى كل له قاتون
ففيه مسائل (المسئلة الاولى) القنوت أصله الدوام ثم يستعمل على أربعة أوجه الطاعة كقوله تعالى
يا مريم ائتي ربك وطول القيام كقوله عليه السلام لما سئل أى الصلاة أفضل قال طول القنوت ويعنى
السكوت كما قال زيد بن ارقم كما تسكلم في الصلاة حتى نزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فأمسكاعن الكلام
ويكون بمعنى الدوام اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين كل له قاتون أى كل ما في السموات
والارض قاتون مطيعون والتوابع في كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل
لهؤلاء الكفار ليسوا مطيعين فعند هذا قال آخرون المعنى انهم يطيعون يوم القيامة وهو قول السدي فقيل
لهؤلاء هذه صفة المكلفين وقوله له ما في السموات يتناول بين لا يكون مكلفاً فعند هذا فسر والقنوت

بوجوده آخر (الاول) يكونه اشاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وأمارات الخدود
 والدلالة على الربوبية (الثاني) كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء وهو قول أبي مسلم
 وعلى هذين الوجهين الآية عامة (الثالث) أراد به الملائكة وعزير والشيخ أي كل من هؤلاء الذين حكموا
 عليهم بالولادة ثم قاتلون له يحكي عن علي بن أبي طالب قال لبعض النصارى لو لا محمد عيسى عن عبادة الله
 لصرت على دينه فقال النصراني كيف يجوز أن ينسب ذلك إلى عيسى مع جده في طاعة الله فقال علي
 رضي الله عنه فان كان عيسى الها فالاله كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي يليق به العبادة فانقطع
 النصراني (المسئلة الثانية) لما كان القنوت في أصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الآية ان دوام
 الممكنات وبقاؤها به سبحانه ولا جله وهذا يقتضي أن العالم حال بقاءه واستقراره محتاج اليه سبحانه
 وتعالى فنبت أن الممكن لا يمكن بقتضيه أن لا تنقطع حاجته عن المؤثر لاحتلال حدوته ولا حال بقاءه (المسئلة
 الثالثة) يقال كيف جاء بها الذي لغيره إلى العلم مع قوله قاتلون جوابه كأنه جاء بصادون من تحقير الشانهم
 أما قوله تعالى بديع السموات والارض فبديع مسائل (المسئلة الاولى) البديع والمبدع بمعنى واحد قال
 القفال وهو مثل أليم بمعنى مؤلم وحكيم بمعنى محكم غير أن في بديع مباينة للعدول فيه وانه يدل على استحقاق
 الصفة في غير حال الفعل على تقدير أن من شأنه الابداع فهو في ذلك بمنزلة سامع وسميع وقديحجي بديع بمعنى
 مبدع والابداع الانشاء ونقيض الابداع الاختراع على مثال ولهذا السبب فان الناس يشعرون من قال
 أو عمل ما لم يكن قبله مبتدعا (المسئلة الثانية) اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول لانه تعالى قال بل له
 ما في السموات والارض فبين بذلك كونه ما لكما في السموات والارض ثم بين بعده انه المالك أيضا
 للسموات والارض ثم انه تعالى بين انه كيف يسدع الشيء فقال واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون
 وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال بعض الادباء القضاء مصدر في الاصل سمي به ولهذا جاع على أقضية
 كعطاء وأعطية وفي معناه القضية وجهها القضاء ووزنه فعال من تركب ق ض ي وأصله قضاي
 إلا أن الياء لما وقعت طرفا بعد الالف الزائدة اعتلت فقلبت ألفا ثم لما لاقت هي ألف فعال قلبت همزة
 لامتناع التقاء الالفين انظروا ومن نظائره المضاء والاماء من مضيت وأتيت والسقاء والشقاء من سقيت
 وشقيت والدليل على اصالة الياء دون الهمزة ثباتها في أكثر تصرفات الكلمة تقول قضيت وقضينا
 وقضيت إلى قضيتين وقضيا وقضيتين وهما يقضيهان وهي وأنت تقضي والمرأتان وأنتما تقضيهان وهن يقضين
 وأما أنت تقضين فالياء فيه ضمير المخاطبة وأما معناه فالاصل الذي يدل تركيبه عليه هو معنى القطع من
 ذلك قولهم قضى القاضي فلان على فلان بكذا قضاء إذا حكم لانه فصل للدعوى ولهذا قيل حاكم فصل إذا
 كان قاطعا للنصومات وحكي ابن الانباري عن أهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع للأمور
 المحكم لها وقولهم انقضى الشيء إذا تم وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه
 وقضى دينه إذا أدام اليه كانه قطع التقاضي والاقضاء عن نفسه أو انقطع كل منهما عن صاحبه وقولهم
 قضى الامر إذا أتمه وأحكمه ومنه قوله تعالى تقضاهن سبع سموات وهو من هذا لان في اتمام العمل قطعاً له
 وفراغاً منه ومنه درع قضاء من قضاها إذا أحكمها وأتم صنعها وأما قولهم قضى المريض وقضى شحبه إذا
 مات وقضى عليه قتله فجاز محاذ كرو الجامع بينهما ظاهر وأما تنقي البازي فليس من هذا التركيب وما يعضد
 ذلك دلالة ما استعمل من تعقيب ترتيب هذا التركيب عليه وهو القيص والضيق اما الاول فيقال فاضه
 فانقاض أي شقه فانشق ومنه قيص البيض لما انفلق من قشره الاعلى وانقاض الحائط إذا انهدم من غير
 هدم والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة وأما الضيق وما يشتمل منه فدلالته على معنى القطع بنية
 وذلك ان الشيء إذا قطع ضاق وعلى العكس وما يؤول كذلك ان ما يقرب من هذا التركيب يدل أيضا على
 معنى القطع (فأولها) قضيه إذا قطعه ومنه القضية لارتبطه لانها تنقض أي تقطع نسبة بالمصدر والقضيب
 الغصن فعيل بمعنى مفعول والمقضب ما يقضب به كالمجمل (وثانيها) القضم وهو الاكل بأطراف الاسنان

لان ذمة قطعاً للمأكول وسيف قضيم في طرفه تكسر وتنقل (وثالثها) القصف وهو الدقة يقال رجل قصف أي نحيف لان القلة من مسببات القطع (ورابعها) القضاة فعلة وهي الفساد يقال قضت القرية اذا غبت ونسدت وفي حسيبه قضاة أي غيب وهذا كله من أسباب القطع أو سبباً به فهذا هو الكلام في مفهومه الاصل بحسب اللغة (المسئلة الثانية) في محامل لفظ القضاة في القرآن قالوا انه يستعمل على وجوه (أحدها) بمعنى الخلق قال تعالى نقضاهن سبع سموات يعني خلقهن (وثانيها) بمعنى الامر قال تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا الاياه (وثالثها) بمعنى الحكم وللهذا يقال للحاكم القاضي (ورابعها) بمعنى الاخبار قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب أي أخبرناهم وهذا يأتي مقرراً بالثاني (خامسها) أن يأتي بمعنى الفراغ من الشيء قال تعالى فلما قضى ولو الى قومهم منذرين يعني لما فرغ من ذلك وقال تعالى وقضى الامر واستوت على الجودي يعني فرغ من اهلاك الكفار وقال وليقضوا تفهيم بمعنى ليقرغوا منه اذا عرفت هذا فقول قوله اذا قضى أمر اقبل اذا خلق شيئاً وقبل حكم بأنه يفعل شيئاً وقبل أمركم أمر اقال الشاعر

وعليهما مسرودتان قضاهما • داود أو صنع السوايح تبع

(المسئلة الثالثة) اتفقوا على أن لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وهل هو حقيقة في الفعل والشأن الحق نعم وهو المراد بالامر ههنا وبسط القول فيه مذكور في أصول الفقه (المسئلة الرابعة) قرأ ابن عامر كن فيكون بالنصب في كل القرآن الا في موضعين في أول آل عمران كن فيكون الحق وفي الانعام كن فيكون الحق فانه رفعهما وعن الكسائي بالنصب في النحل ويس وبالرفع في سائر القرآن واليساقون بالرفع في كل القرآن أما النصب فعلى جواب الامر وقبل هو بعيد والرفع على الاستئناف أي فهو يـكون (المسئلة الخامسة) اعلم انه ليس المراد من قوله تعالى فاعلم بقوله كن فيكون هو انه تعالى يقول له كن فحينئذ يكون ذلك الشيء فان ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه (الأول) ان قوله كن فيكون اما أن يكون قديماً أو محدثاً والقسمان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الاشياء على كن انما قلنا انه لا يجوز أن يكون قديماً بالوجوه (الأول) ان كلمة كن لفظاً مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون فالنون لكونه مسبوقاً بالكاف لا بآء وأن يكون محدثاً والكاف لكونه متقدماً على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثاً (الثاني) ان كلمة اذا لا تدخل الاعلى سبيل الاستقبال فذلك القضاء لا بد وأن يكون محدثاً لانه دخل عليه حرف اذا وقوله كن مرتب على القضاء بفاء التعقيب لانه تعالى قال فاعلم بقوله كن والمتأخر عن المحدث محدث فاستحال أن يكون كن قديماً (الثالث) انه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن مقدماً على تكون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وأن يكون محدثاً فلهذا لا يجوز أن يكون قديماً ولا جائزاً أيضاً أن يكون قوله كن محدثاً لانه لو اتمم كل محدث الى قوله كن وقوله كن أيضاً محدث فيلزم افتقار كن الى كن آخر يلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت بهذا الدليل انه لا يجوز توقف احداث المخلوقات على قوله صـكن (الجهة الثانية) انه تعالى اما أن يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود أو حال دخوله في الوجود (والأول) باطل لان خطاب المعلوم حال عدمه صفة (والثاني) أيضاً باطل لانه يرجع حاصله الى انه تعالى أمر الموجود بان يصير موجوداً وذلك أيضاً لا فائدة فيه (الجهة الثالثة) ان المخلوق قديماً يكون جماداً وتكليف الجباد عبث ولا يليق بالحكيم (الجهة الرابعة) ان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات فاذا فرضنا القادر المريد منفكاً عن قوله كن قائماً أن يتمكن من الابداء والاحداث أولاً يتمكن فان تمكن لم يكن الابداء موقوفاً على قوله كن وان لم يتمكن فحينئذ يلزم أن لا يكون القادر قادراً على الفعل الا عند تسكمه بكن ف يرجع حاصل الامر الى انكم سمعتم القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ (الجهة الخامسة) ان كن لو كان له أثر في التكوين لكان اذا تسكمتنا به هذه الكلمة وجب أن يكون لها ذلك التأثير ولما علمنا

بالضرورة فساد ذلك علمنا انه لا تأثير لهذه الكلمة (الجملة السادسة) ان ~~كن~~ كلمة مركبة من الكاف
والنون بشرط كون الكاف متقدما على النون فالأثر إما أن يكون هو أحد هذين الحرفين أو مجموعهما فان
كان الأول لم يكن للكلمة كن أثر البتة بل التأثير لاحد هذين الحرفين وان كان الثاني فهو محال لانه لا وجود
لهذا المجموع البتة لانه حين حصل الحرف الأول لم يكن الثاني حاصلًا وحين جاء الثاني فقد فات الأول
وان لم يكن للمجموع وجود البتة استحال أن يكون للمجموع أثر البتة (الجملة السابعة) قوله تعالى ان مثل
عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون بين أن قوله كن متأخر عن خلقه اذ المتأخر
عن الشيء لا يكون مؤثرا في المتقدم عليه فعلمنا انه لا تأثير لقوله كن في وجود الشيء فظهر به هذه الوجوه فساد
هذا المذهب واذا ثبت هذا فنقول لابد من التأويل وهو من وجوه (الأول) وهو الأقوى ان المراد من
هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الاشياء وانه تعالى يخلق الاشياء بلا فكرة ومعاناة وتجربة
وتظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والارض قال لها والارض انبساطوعا وكرها قالتا ائتنا طائعا
من غير قول كان منه مالكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير معاناة ومداومة وتظيره قول
العرب قال الجدار للوئد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلا في ورائي وتظيره قوله تعالى
وان من شيء الا ايسج بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (الثاني) انه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة اذا
سمعوا عاها انه أحدث أمرا يحكي ذلك عن أبي الهذيل (الثالث) انه خاص بالموجودين الذين قال لهم
كونوا فرقة خاسئين ومن جرى مجراهم وهو قول الاصم (الرابع) انه أمر للاحياء بالموث والموث بالحياة
والكل ضعيف والقوى هو الأول * قوله تعالى (وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية

كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قدينا الايات لقوم يوقنون) اعلم ان هذا هو النوع
الحادي عشر من قبائح اليهود والنصارى والمشركين ثم فيه مسائل (المسألة الاولى) ان الله تعالى لما حكي
عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدح في التوحيد وهو انه تعالى اتخذ الولد حكي الآن عنهم ما يقدح
في النبوة وقال أكثر المفسرين هؤلاء هم مشركو العرب والدليل عليه قوله تعالى وقالوا ان نؤمن لك حتى
تفجر لنا من الارض ينبوها وقالوا لولا ياتينا بآية كما أرسل الاولون وقالوا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى
ربنا هذا قول أكثر المفسرين الا انه ثبت أن أهل الكتاب سألوا ذلك والدليل عليه قوله تعالى يسألك أهل
الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فان قيل الدليل على ان المراد مشركو
العرب انه تعالى وصفهم بانهم لا يعلمون وأهل الكتاب أهل العلم قلنا المراد انهم لا يعلمون التوحيد والنبوة
كما ينبغي وأهل الكتاب كانوا كذلك (المسألة الثانية) تقرير هذه الشبهة التي تسكوها ان الحكيم
اذا أراد تحصيل شيء فلا بد وأن يختار أقرب الطرق المفضية اليه وأبعد ما عن الشكوك والشبهات اذا ثبت
هذا فنقول ان الله تعالى يكلم الملائكة وكلام موسى وأنت تقول يا محمد انه كلك والدليل عليه قوله تعالى فأوحى
الى عبده ما أوحى فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتأكد الاعتقاد وتزول الشبهة وأيضا فان
كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يخصك بآية ومجزة وهذا منهم طعن في كون القرآن آية ومجزة لانهم لو أقروا
بكونه مجزة لاستحال أن يقولوا هلا ياتينا بآية ثم انه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين
من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قدينا الايات لقوم يوقنون وساصل هذا الجواب اننا قد أيدنا قول
محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات وبيننا صحة قوله بالآيات وهي القرآن وسائر المعجزات فكان طلب هذه
الزوائد من باب التعنت واذا كان كذلك لم يجب اجابته بالوجوه (الأول) انه اذا حصلت الدلالة الواحدة
فقد تمكن المكلف من الوصول الى المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لا كتنى تلك الدلالة بحيث لم يكف
به او طلب الزائد عليها علمنا ان ذلك الطالب من باب العناد واللجاج فلم تكن اجابته واجبة وتظيره قوله تعالى
وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل انما الايات عند الله وانما أنا نذير مبين أولم يكفهم انما أنزلنا على عليك
الكتاب يتلى عليهم فكيفهم عصى القرآن من الدلالة الشافية (وثانيتها) لو كان في معلوم الله تعالى انهم يؤمنون

عند انزال هذه الآية لعلها ولكنه علم انه لو أعطاهم ما سألوا لما ازدادوا إلا جفا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك
قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون (وثالثها) انما حصل في تلك
الآيات أنواع من المفاسد وربما أوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم ان استمروا بعد ذلك على التكذيب
وربما كان بعضها منتهيا الى حد الإلحاح المخجل بالكليف وربما كانت كثرتها وتعاقبها يتدح في كونها معجزة
لان الخوارق متى تواتر انقضت العادة عادة فحينئذ يخرج عن كونه معجزا وكل ذلك أمور ولا يعلمها الا الله
علام الغيوب ثبت ان عدم اسعافهم بهذه الآيات لا يتدح في النبوة أما قوله تعالى تشابهت قلوبهم
فما اراد ان المكذبين للرب تشابه أفعالهم وأفعالهم فكما ان قوم موسى كانوا أبا في التعت وتفتراخ
الباطل كقولهم ان نصبر على طعام واحد واولاهم اجعل لنا الهما كما الهما آلهة وقولهم آتتنا زنا واولاهم
أرنا الله جهرة فكذلك هؤلاء المشركون يكونون أبا في العناد واللباح وطلب الباطل وأما قوله تعالى
قد بينا الآيات لقوم يوقنون فما اراد ان القرآن وغيره من المعجزات كجبي الشجرة وكلام الذئب واشباع
الغلة الكثير من الطعام القلب آيات قاهرة ومعجزات باهرة لمن كان طالبا لليقين * قوله تعالى
(انا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم) اعلم ان القوم لما أصروا على العناد واللباح
الباطل واقترحوا المعجزات على سيدهم التعت بين الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم انه لا مزيد على
مدفعه لاني صرح فيهم من اظهرا الأدلة وكما بين ذلك بين أنه لا مزيد على مانعه له الرسول في باب الأبلغ
والتيه لك لا يكتر غمه بسبب اصرارهم على كفرهم وفي قوله بالحق وجوه (أحدها) انه متعلق
بالإرسال أي أرسلناك ارسالا بالحق (وثانيها) انه متعلق بالبشير والنذير أي أنت مبشر بالحق ومنذره
(وثالثها) أن يكون المراد من الحق الدين والقرآن أي أرسلناك بالقرآن حال كونه بشيرا لمن أطاع الله
بالتواب ونذيرا لمن كفر بالعقاب والاولى أن يكون البشير والنذير صفة للرسول عليه الصلاة والسلام فكأنه
تعالى قال انا أرسلناك يا محمد بالحق لتكون مبشرا لمن اتبعك واهدى يديك ومنذرا لمن كفر بك وصل عن
دينك أما قوله تعالى ولا تسأل عن أصحاب الجحيم ففيه قراءة ثالثة بالجهور ورفع التاء واللام على الخبر وأما
نافع فبالجزم وفتح التاء على النهي اما على القراءة الاولى ففي التأويل وجوه (أحدها) أن مصيرهم الى
الجحيم فعصيتهم لا تنفرد واستمسكوا عن ذلك وهو كقوله فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب وقوله عليه
ما حمل وعليناكم ما حماتم (الثاني) انك هاد وليس لك من الامر شيء فلا تأسف ولا تنغم لكفرهم ومصيرهم
الى العذاب ونظيره قوله فلا تنذهب نفسك عليهم حسرات (الثالث) لا تنظر الى المطيع والعاصي
في الوقت فان الحساب قد تغير فهو غيب فلا تسأل عنه وفي الآية دلالة على ان أحدا لا يسأل عن ذنب غيره
ولا يؤخذ بما جترمه سواء كان قريبا أو كان بعيدا أما القراءة الثانية ففيها وجهان (الاول) روى
انه قال ليت شعري ما فعل أبو أي فنهى عن السؤال عن أحوال الكفرة وهذه الرواية بعيدة لانه عليه الصلاة
والسلام كان عالما بكفرهم وكان عالما بان الكافر مذنب فمع هذا العلم كيف يمكن أن يقول ليت شعري
ما فعل أبو أي (والثاني) معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما اذا سألت عن انسان
واقع في بلية فيقال لك لا تسأل عنه ووجه التعظيم أن المسئول يجزع أن يجري على اسائه ما هو فيه لفظاعته
فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره أو أنت يا مستخبر لا تنذر على استماع خبره لا يحاشه السامع واضمحاره فلا تسأل
والقراءة الاولى يعضدها قراءة أبي وماتسأل وقراءة عبد الله ولن تسأل * قوله تعالى (وان ترضى عنك

اليهود ولا النصارى حتى تنزع ملتهم قل ان هدى الله هو المهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من
العلم مالك من الله من ولى ولا نصير) اعلم انه تعالى لما صبر رسوله بما تقدم من الآية وبين ان العلة قد
انزاحت من قبله لا من قبلهم وانه لا عذر لاهم في الثبات على التكذيب به عقب ذلك بان القوم بلغ حالهم
في تشدهم في باطلهم وثباتهم على كفرهم انهم يريدون مع ذلك أن يتبع ملتهم ولا يرضون منه بالكتاب بل
يريدون منه الموافقة لهم فيما هم عليه فينبذ ذلك شدة عداوتهم للرسول وشرح ما يوجب اليأس عن موافقتهم

والله في الدين ثم قال قل ان هدى الله فهو الهدى بمعنى ان هدى الله هو الذي يهدي الى الاسلام وهو الهدى الحق والذي يصلح ان يسمى هدى وهو الهدى كما ليس وراء هدى وما يدعون الى اتباعه ما هو بهدى انما هو هوى. ألا ترى الى قوله ولئن اتبعت أهواءهم أي أقوالهم التي هي أهواءهم وبدع بعد الذي جاء من العلم أي من الدين المعلوم صحة بالدلائل القاطعة ما لك من الله من ولي ولا نصير أي معين يعصمك ويذب عنك بل الله يعصمك من الناس اذا أتت على الطاعة والاعتصام بحبله قالوا الآية تدل على أمور منها ان الذي علم الله منه انه لا يفعل الشيء يجوز منه أن يوعده على فعله فان في هذه الصورة علم الله انه لا يتبع أهواءهم ومع ذلك فقد نؤده عليه وتغيره قوله لئن أمرت ليحيطن عملك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان الضارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد أو هذا الوعيد بدأ حدسوا رفته (وثانيها) ان قوله بعد ما جاء من العلم يدل على انه لا يجوز الوعيد الا بعد نصب الأدلة واذا صح ذلك فبان لا يجوز الوعيد الا بعد القدرة أولى فينبط به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق (وثالثها) فيها دلالة على ان اتباع الهوى لا يكون الا باطلا فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد (ورابعها) فيها دلالة على انه لا شفع لمستحق العقاب لان غير الرسول اذا اتبع هواه لو كان يجده شفعاً ونصيراً لكان الرسول أحق بذلك وهذا ضعيف لان اتباع أهواءهم كفر وعندنا لا شفاعاة في الكفر * قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته

أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأوائك هم الخاسرون) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) الذين موضعهم رفع بالابتداء وأوائك ابتداء ثان ويؤمنون به خبره (المسئلة الثانية) المراد بقوله الذين آتيناهم الكتاب من هم فيه قولان (أحدهما) انهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه من وجوه (أحدها) أن قوله يتلونه حق تلاوته حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب ومدح على تلك التلاوة والكتاب الذي هذا شأنه هو القرآن لا التوراة والانجيل فان قراءتهما غير جائزة (وثانيها) أن قوله تعالى أولئك يؤمنون به يدل على ان الايمان مقصور عليهم ولو كان المراد أهل الكتاب لما كان كذلك (وثالثها) قوله ومن يكفر به فأوائك هم الخاسرون والكتاب الذي يليق به هذا الوصف هو القرآن (القول الثاني) أن المراد بالذين آتاهم الكتاب هم الذين آمنوا بالرسول من اليهود والدليل عليه أن الذين تقدم ذكرهم هم أهل الكتاب فلما ذم طريقةهم وحكى عنهم سوء أفعالهم اتبع ذلك بدمج من ترك طريقةهم بل تأمل التوراة وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد عليه السلام أما قوله تعالى يتلونه حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان (أحدهما) القراءة (والثاني) الاتباع فعلا لان من اتبع غيره يقال تلاه فعلا قال الله تعالى والقمر اذا تلاها فالظاهر انه يقع عليهم جميعا ويصح فيها جميعا المبالغة لان التابع لغيره قد يستوفى حق الاتباع فلا يحل شيء منه وكذلك التالي يستوفى حق قراءته فلا يحل بما يلزم فيه والذين تأولوه على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه (ثأولها) انهم تدبروه فعملوا بوجبه حتى تسكروا بحكامه من حلال وحرام وغيرهما (وثانيها) انهم خضعوا عند تلاوته وخشعوا اذا قرأوا القرآن في صلاتهم وخلواتهم (وثالثها) انهم عملوا بمحكمه وآمنوا بمشابهه ونوقفوا فيما اشكل عليهم منه وفوضوه الى الله سبحانه (ورابعها) بقرؤنه كانزل الله ولا يحرقون الكلام عن مواضعه ولا يتأولونه على غير الحق (وخامسها) أن تحمل الآية على كل هذه الوجوه لانها مشتركة في مفهوم واحد وهو تعظيمها والاعتقاد لها القضا ومعنى فوجب حمل اللفظ على هذا القدر المشترك تكثير القوائد كلام الله تعالى والله أعلم * قوله تعالى (يا بني اسرائيل اذكروا

نعمي التي أنعمت عليكم واني فضأتكم على العالمين واثقوا بوايها لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون) قد تقدم تفسيرهما في الآيتين المتقدمتين قوله تعالى (واذا تبلى ابراهيم

وبه بكلمات فاتحة قال اني جاءك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني اسرائيل ثم في شرح قبائحهم في أديانهم وأعمالهم وختم هذا الفصل بمسألة أبه وهو قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي الى قوله ولا هم ينصرون شرع سبحانه ههنا في نوع

آخر من البيان وهو ان ذكر قصة ابراهيم عليه السلام وكيفية أحواله والحكمة فيه أن ابراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضل جميع الطوائف والملة فالمشرك كون كانوا معترفين بفضل متشرفين بانهم من اولاده ومن ساكني حرمة وخادمي بيته وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا أيضا معترفين بفضل متشرفين بانهم من اولاده فخكى الله سبحانه وتعالى عن ابراهيم عليه السلام أمور اوجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والالتحاق بشريعته وبيان من وجوه (أحدها) أنه تعالى لما أمره ببعض التكليف فلما وفى بها وخرج عن عهدها لاجرم نال النبوة والامامة وهذا ما يذمه اليهود والنصارى والمشركون على ان الخبر لا يحصل في الدنيا والآخرة الا بتلك الترتيب والقياد بكم الله تعالى وتكليفه (وثانيها) انه تعالى حكى عنه انه طلب الامامة لاولاده فقال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فدل ذلك على ان منصب الامامة والرياسة في الدين لا يصل الى الظالمين فهو لا متى أرادوا وجد ان هذا المنصب وجب عليهم ترك الجاهل والتعصب للباطل (وثالثها) أن الحج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم فخكى الله تعالى ذلك عن ابراهيم ليكون ذلك كالخطة على اليهود والنصارى في وجوب الانقياد لذلك (ورابعها) ان القبلة لما حوت الى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى فيبين الله تعالى أن هذا البيت قبلته ابراهيم الذي يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم (وخامسها) أن من المفسرين من فسر الكلمات التي ابتلى الله تعالى ابراهيم بها بامور يرجع حاصلها الى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة لانهم كانوا معترفين بفضل ابراهيم عليه السلام ويوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من التلطيخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر تلك الكلمات ببيان ابراهيم عليه السلام صبر على ما ابتلى به في دين الله تعالى وهو النظر في الكواكب والقمر والشمس ومناظرة عبدة الاوثان ثم الانقياد لاحكام الله تعالى في ذبح الولد والاقفاء في النار وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركون الذين يعترفون بفضل ابراهيم عليه السلام ان ينسبوا به في ذلك ويسلكوا طريقته في ترك الحسد والحيلة وكراهة الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم فهذه الوجوه التي لاجلها ذكر الله تعالى قصة ابراهيم عليه السلام واعلم انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام أمور ارجع بعضها الى الامور الشاقة التي كلفه بها وبعضها يرجع الى التشريعات العظيمة التي خصه الله بها ونحن نأتي على تفسيرها ان شاء الله تعالى وهذه الآية دالة على تكليفه صلى الله عليه وسلم بعد تشريف (أما التكليف) بقوله تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتممت وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال صاحب الكشاف العامل في اذا المامض نحو واذا كذا ابتلى ابراهيم واذا ابتلاه كان كيت وكيت واما قال اني جاءك (المسألة الثانية) انه تعالى وصف تكليفه اياه ببلوى توسعا لان مثل هذا يكون متناغيا جهة البلوى والتجربة والحنة من حيث لا يعرف ما يكون من يأمره فلما كثرت ذلك في العرف ينشأ جازا أن يصف الله تعالى أمره ونهيه بذلك مجازا لانه تعالى لا يجوز عليه الاختيار والامتحان لانه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لانهاية لها على سبيل القصة من الازل الى الابد وقال هشام بن الحكم انه تعالى كان في الازل عالما بحقائق الاشياء وما هيئاتها فقط فاما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها الا عند وقوعها واحتج عليه بالآية والمعقول أما الآية فهي هذه الآية قال انه تعالى صرح بانه يبتلي عباده ويختبرهم وذكر نظيره في سائر الآيات كقوله تعالى وانبلونكم حتى تعلموا منكم الصابرين وقال لبلوكم ابيكم احسن عملا وقال في هذه السورة بعد ذلك ولبلوكم بشئ من الخوف والجوع وذكر ايضا ما يورث كده هذا المذهب نحو قوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى وكلمة لعل للتبرجى وقال يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الآيات ونظائر هادئة على انه سبحانه وتعالى لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها أما العقل فدل عليه وجوه (أحدها) انه تعالى لو كان عالما بوقوع الاشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق

وذلك محال فيما أدى اليه مثله ببيان الملازمة ان ما علم الله تعالى وقوعه استحبال أن لا يقع لان العلم بوقوع
 الشيء وبلا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين الضدين محال وكذلك ما علم الله أنه لا يقع كان وقوعه محالا
 لعين هذه الدلالة فلو كان البارئ تعالى عالما بجميع الاشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب
 الوجود وبعضها ممتنع الوجود ولا قدرة البتة لاعلى الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشياء
 عن البارئ تعالى وعن الخلق وانما قلنا ان ذلك محال أما في حق الخالق فلانه ثبت أن العالم محدث وله مؤثر
 وذلك المؤثر يجب أن يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته لزم من قدمه قدم العالم أو من حدوث العالم
 حدوثه وأما في حق الخلق فلانا نجد من أنفسنا وجدنا ضروريا كوننا متمكنين من الفعل والتحرك على معنى انا
 ان شئنا الفعل قدرنا عليه وان شئنا الترك قدرنا على الترك فلو كان أحدهما واجبا والاخر ممتنعا لما حصلت
 هذه المكنة التي يعرف ثبوتها بالضرورة (وثانيها) أن تعلق العلم بأحد المعلومين مغايرة لعلاقة بالمعلوم الآخر
 ولذلك فانه يصح منا عقل أحد التعلقين مع الذلول عن التعلق الآخر ولو كان التعلقان تعلقا واحدا
 لاستحال ذلك لان الشيء الواحد يستحيل أن يكون معلوما مذهبولا عنه واذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى
 عالما بجميع هذه الجزئيات لكان له تعالى علوم غير متناهية أو كان لعلمه تعلقات غير متناهية وعلى
 التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال لان مجموع تلك الاشياء
 أزيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منه فالناقص متناه والزائد زاد على المتناهي تلك العشرة
 والمتناهي اذا ضم اليه غير المتناهي كان الكل متناهيا فاذن وجود أمور غير متناهية محال فان قيل الموجود
 هو العلم فاما تلك التعلقات فهي أمور نسبية لا وجود لها في الاعيان قلنا العلم انما يكون علما لو كان متعلقا
 بالمعلوم فلو لم يكن ذلك التعلق حاصل في نفس الامر لزم أن لا يكون العلم علما في نفس الامر وذلك محال
 (وثالثها) أن هذه المعلومات التي لانهاية لها اهل يعلم الله عددها أو لا يعلم فان علم عددها فهي متناهية
 لان كل ماله عدد معين فهو متناه وان لم يعلم الله تعالى عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل
 وكلامنا ليس الا في العلم التفصيلي (ورابعها) ان كل معلوم فهو متميز في الذهن عما عداه وكل متميز عما
 عداه فان ما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه غيره فهو متناه فاذن كل معلوم فهو متناه فاذن كل ما هو
 غير متناه استحبال أن يكون معلوما (وخامسها) أن الشيء انما يكون معلوما لو كان للعالم تعلق به ونسبة
 اليه وانتساب الشيء الى الشيء يعتبر بحقيقته في نفسه فانه اذا لم يكن الشيء في نفسه تعين استحبال أن يكون
 لغيره اليه من حيث هو ونسبة الشيء للشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن مشخصا البتة فاستحبال كونه
 متعلقا للعلم فان قيل يطل هذا بالهالات والمركبات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات
 البتة قلنا هذا الذي أوردتموه نقض على كلامنا وليس جوابا عن كلامنا وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة
 قال هشام فهذه الوجوه العقلية تدل على انه لا حاجة الى صرف هذه الآيات عن خواهرها واعلم أن
 هشاما كان رئيس الرافضة فلذلك ذهب قدماء الرافض الى القول بالبدء أما الجمهور ومن المسلمين فانهم
 اتفقوا على انه سبحانه وتعالى يعلم جميع الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليهم بانها قبل وقوعها تصح أن
 تكون معلومة لله تعالى انما قلنا ان تصح أن تكون معلومة لان علمها قبل وقوعها فانا نعلم أن الشمس عدا
 تطلع من مشرقها والوقوف يدل على الامكان وانما قلنا انه لا تصح أن تكون معلومة وجب أن تكون
 معلومة لله تعالى لان تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثبت له لذاته فليس تعلقه ببعض ما يصح أن يعلم أولى من
 تعلقه بغيره فلو حصل التخصص لاقتصر الى محض وذلك محال فوجب أن لا يتعلق بشيء من المعلومات أصلا
 وان تعلق بالمبعض فانه يتعلق بكها وهو المطلوب (أما الشبهة الاولى) فالجواب عنها أن العلم بالوقوع تبع للوقوع
 والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافي المتبوع فالعلم لازم لا يفنى عن القدرة (وأما الشبهة الثانية) فالجواب
 عنها انها منقوضة بمراتب الاعداد التي لانهاية لها (وأما الشبهة الثالثة) فالجواب عنها ان الله تعالى لا يعلم
 عددها ولا يلزم منه اثبات الجهل لان الجهل هو ان يكون لها عدد معين ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها

فاما اذا لم يكن لها في نفسها عددم يلزم من قولنا ان الله تعالى لا يعلم عددها اثبات الجهل (وأما الشبهة الرابعة) فالجواب عنها انه ليس من شرط المعلوم أن يعلم العالم تميزه عن غيره لأن العلم يتميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير فلو كان توقف العلم بالشيء على العلم تميزه عن غيره وثبت أن العلم يتميزه عن غيره يتوقف على العلم بغيره لزم أن لا يعلم الانسان شيئا واحدا الا اذا علم أمور الانهاية كلها (وأما الشبهة الخامسة) فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه واذا انتقضت الشبهة سقطت فيبقى ما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سائر المعارض وبالله التوفيق (المسئلة الثالثة) اعلم أن الضمير لابد وان يكون عائدا الى مذكور سابق فالضمير اما ان يكون متقدما على المذكور لفظا ومعنى واما ان يكون متأخرا لفظا ومعنى واما ان يكون متقدما لفظا ومتأخرا معنى واما ان يكون بالعكس منه (أما القسم الاول) وهو ان يكون متقدما لفظا ومعنى فالمتشهور وعند النحويين انه غير جائز وقال ابن جني يجوز له واحتج عليه بالشعر والمعقول أما الشعر فقول

جرى ربه عني عدى بن حاتم * جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

وأما المعقول فلأن الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق الفعل بهما شديد فلا يعد تقديم أى واحد منهما مكانا على الآخر في اللفظ ثم أجمعنا على انه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فإنه جائز فكذا اذا لم يقدم مع أن ذلك التقديم جائز (القسم الثاني) وهو أن يكون الضمير متأخرا لفظا ومعنى وهذا لا نزاع في صحته كقولك ضرب زيد غلامه (القسم الثالث) أن يكون الضمير متقدما في اللفظ متأخرا في المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فهنا الضمير وان كان متقدما في اللفظ لكنه متأخر في المعنى لأن المنصوب متأخر عن المرفوع في التقديم فيصير كذلك زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزا (القسم الرابع) أن يكون الضمير متقدما في المعنى متأخرا في اللفظ وهو كقولك تعالى واذا بتلى ابراهيم ربه فان المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب فيصير التقديم واذا بتلى ربه ابراهيم الا ان الامر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدما في اللفظ بل كان متأخرا لاجرم كان جائزا حسنا (المسئلة الرابعة) قرأ ابن عامر ابراهيم بألف بين الهاء والميم والباقيون ابراهيم وهما الغتان وقرأ ابن عباس وأبو حمزة رضى الله عنه ابراهيم ربه برفع ابراهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه بكلمات من الدعاء فعمل المختبر هل يجيبه الله تعالى اليهن أم لا (المسئلة الخامسة) اختلف المفسرون في ان ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات أم لا فقال بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة ونظهير البيت ورفع قواعد والدعاء باعاث محمد صلى الله عليه وسلم فان هذه الاشياء أمور شاقة أما الامامة فلان المراد منها هناعو النبوة وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة لان النبي صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة وأن لا يخون في أداء شيء منهم ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك أن ذلك من أعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب النبي أعظم من ثواب غيره وأما بناء البيت ونظهيره ورفع قواعد فن وقف على ما روى في كيفية بناءه عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن إقامة المناسك وقد امتحن الله الخليل عليه الصلاة والسلام بالشدائد في الموقف لرمي الجمار وغيره وأما اشتغاله بالدعاء في أن يبعث الله تعالى محمد صلى الله عليه وسلم في آخر الزمان فهذا مما يحتاج اليه من اخلاص العمل لله تعالى وازالة الحسد عن القلب بالسكية فثبت ان الامور المذكورة عقيب هذه الآية تكاليف شاقة شديدة فأمكن أن يكون المراد من ابتلاء الله تعالى اياه بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل على ان المراد ذلك انه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقل وقال اني جاعلك للناس اماما بل قال اني جاعلك فدل هذا على ان ذلك الابتلاء ليس الا التكليف بهذه الامور المذكورة واعتراض القاضى على هذا القول فنقال هذا التام يجوز لو قال الله تعالى واذا بتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما فأتمهن الا انه ليس كذلك بل ذكر قوله اني جاعلك للناس اماما بعد قوله فأتمهن وهذا يدل على انه تعالى امتحنه بالكلمات وأتمها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك

لنسأله ما هو **يكن** أن يجاب عنه بأنه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط بل الامامة وبناء البيت
 وتطهيره والدعاء في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كان الله تعالى ابتلاء بمجموع هذه الاشياء فأخبر الله تعالى
 عنه انه ابتلاء بأمر على الاجمال ثم أخبر عنه انه أعظم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا مما لا بعد فيه
 (القول الثاني) ان ظاهر الآية لادلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين
 (أحدهما) بكلمات كلفه الله بهن وحى أو امره ونواهيه فكانه تعالى قال وإذا أتى إبراهيم ربه بكلمات مما شاء
 كلفه بالأمر بها (والوجه الثاني) بكلمات تكون من إبراهيم يكلمهم بقومه أى يبلغهم إياها والقائلون بالوجه
 الاول اختلفوا في أن ذلك التكليف بأى شئ كان على أقوال (أحدها) قال ابن عباس هي عشر خصال كانت
 فرضا في شرعه وهي سنة في شرعنا خمس في الرأس وخمس في الجسد أما التي في الرأس فالمضمضة والاستنشاق
 وفرق الرأس وقص الشارب والسواك وأما التي في البدن فالحلق والعانة وتنف الابط وتقليم الاظفار
 والاستنجاء بالماء (وثانيها) قال بعضهم ابتلاء بثلاثين خصلة من خصال الاسلام عشر منها في سورة براءة
 الثانية والعبدون الى آخر الآية وعشر منها في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات الى آخر الآية وعشر منها
 في المؤمنون قد أفصح المؤمنون الى قوله أولئك هم الوارثون وزوى عشر في سؤال سائل الى قوله والذين هم
 على صلاتهم يحافظون فجعلها أربعين سهما عن ابن عباس (وثالثها) أمره بمناسك الحج كالطواف والسعي
 والرمي والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس (ورابعها) ابتلاء بسبعة أشياء بالشمس والقمر
 والكواكب والخمسة على الكبر والنار وذب الولد والهجرة فوفى بالكل فلهذا قال الله تعالى وإبراهيم الذي
 وفى عن الحسن (وخامسها) ان المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه اسم قال أسلمت لرب العالمين (وسادسها)
 المناظرات الكثيرة في التوحيد مع أبيه وقومه ومع غرود الصلاة والزكاة والصوم وقسم الغنائم والضيافة
 والصبر عليها قال القفال رحمه الله وجملة القول ان الابتلاء يتناول الزام كل ما في فعله كلفة شديدة ومشقة
 فاللفظ يتناول مجموع هذه الاشياء ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية في الكل وجب القول بالكل
 ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف والله أعلم
 (المسئلة السادسة) قال القاضى هذا الابتلاء انما كان قبل النبوة لان الله تعالى نبه على ان قيامه
 عليه الصلاة والسلام بهن كالسبب لان يجعله الله اماما والسبب لمقدم على المسبب فوجب **كن** كون هذا
 الابتلاء متقدما في الوجود على صبروته اماما وهذا أيضا ملائم لقضايا العقول وذلك لان الوفاء بشرائط
 النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداومة مع الخلق وتبقي ما هم عليه من
 الاديان الباطلة والعقائد الفاسدة وتحمل الاذى من جميع اصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من أعظم
 المشاق وأجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أعظم أجرام أئمة اذ كان
 كذلك فالتعالى ابتلاء بالتكاليف الشاقة فلما وفى عليه الصلاة والسلام بها الاجرم أعطاء خلعة النبوة
 والرسالة وقال آخرون انه بعد النبوة لانه عليه الصلاة والسلام لا يعلم كونه مكافيا لتلك التكاليف الا من الوحي
 فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك أجاب القاضى عنه بأنه يحتمل انه تعالى أوحي اليه على لسان
 جبريل عليه السلام بهذه التكاليف المشاقة فلما علم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه المسئلة
 فنقول قال القاضى يجوز أن يكون المراد بالكلمات ما ذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر
 فانه عليه الصلاة والسلام ابتلاء بتلك قبل النبوة **بما** ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة
 وكذا الختان فانه عليه السلام يروى انه حتن نفسه وكان سنة مائة وعشرين سنة ثم قال فان قامت الدلالة
 السمعية القاطعة على ان المراد من الكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله **أعظم** انه سبحانه علم من حاله
 انه يتهم ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاء خلعة الامامة والنبوة (المسئلة السابعة) الضمير المستكن
 في قاتعتن في احدى القراءتين لإبراهيم بمعنى فقام بهن حق القيام وأذهن أحسن التأدية من غير تفریط
 وتوان ونحوه وإبراهيم الذى وفى في الاخرى لله تعالى بمعنى فأعطاء ما طلبه لم ينقص منه شيئا أمأ قوله تعالى

اني جاءك للناس اماما فالامام اسم من يؤتم به كالازارما يؤتم به أي ياتمون بك في دينك وفيه مسائل
 (المسئلة الاولى) قال أهل التحقيق المراد من الامام ههنا النبي ويدل عليه وجوه (أحدها) ان قوله
 للناس اماما يدل على انه تعالى جعله اماما لكل الناس والذي يكون كذلك لابتدأ وأن يكون رسولا من
 عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان تبع الرسول آخر لكان مأموما لذلك الرسول لا اماما له فحينئذ يطل
 العموم (وثانيها) ان اللفظ يدل على انه امام في كل شيء والذي يكون كذلك لابتدأ وأن يكون نبيا (وثالثها)
 ان الانبياء عليهم السلام أئمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم قال الله تعالى وجعلناهم أئمة لهم يدون
 بأمرنا والخلقنا أيضا أئمة لأنهم رتبوا في المحل الذي يجب على الناس اتباعهم وقبول قوالهم وأحكامهم
 والتضاعة والفتها أيضا أئمة لهذا المعنى والذي يصل بالناس يسمى أيضا اماما لان من دخل في صلته لزمه
 الاقامة به حال عليه الصلاة والسلام انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا
 ولا تختلفوا على امامكم فثبت بهذا ان اسم الامام لمن استحق الاقتداء به في الدين وقد يستحق بذلك
 أيضا من يؤتم به في الباطل قال الله تعالى وجعلناهم أئمة يدعون الى النار لان اسم الامام لا يقتضيه على
 الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيدا فانه لما ذكر أئمة الضلال قيد بقوله يدعون الى النار كما ان اسم الاله
 لا يتناول الا المعبود الحق فأما المعبود الباطل فأنما يطلق عليه اسم الاله مع المقيد قال الله تعالى فما
 أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء وقال فانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا اذا ثبت
 ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه وثبت ان الانبياء في أعلى مراتب الامامة وجب حمل اللفظ ههنا عليه لان
 الله تعالى ذكره حافظ الامام ههنا في معرض الامتنان فلا بد وأن تكون تلك النعمة من أعظم النعم
 ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الامامة على النبوة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى لما وعد
 بأن يجعله اماما للناس حقق الله تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان أهل الاديان على شدة
 اختلافها ونهاية تنافها يعظمون ابراهيم عليه السلام وينشرفون بالانساب اليه اما في النسب واما
 في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا معظمين لابراهيم عليه السلام وقال الله تعالى في كتابه
 ثم أوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا امن سقه نفسه وقال في آخر
 سورة الحج له أيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وجعل أمة محمد عليه الصلاة والسلام يقولون في آخر
 صلاتهم وارحم محمد وآل محمد كما صليت وباركت وترجت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم (المسئلة الثالثة)
 القائلون بأن الامام لا يصير اماما بالنص نفسه كوايهذه الآية فقالوا انه تعالى بين انه انما صار اماما
 بسبب التنصيب على امامته وتأييده قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فبين انه لا يحصل له منصب
 الخلافة الا بالتنصيب عليه وهذا ضعيف لاننا بينا ان المراد بالامامة ههنا النبوة ثم ان سلطنا ان المراد منها
 مطلق الامامة ككن الآية تدل على ان النص طريق الامامة وذلك لانزاع فيه انما النزاع في انه هل تثبت
 الامامة بغير النص وليس في هذه الآية تعرض لهذه المسئلة لابلتفي ولا بالاثبات (المسئلة الرابعة) قوله
 اني جاعل للناس اماما يدل على انه عليه السلام كان معصوما عن جميع الذنوب لان الامام هو الذي يؤتم به
 ويقتدى فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك فيلزم أن يجب علينا فعل المعصية وذلك
 محال لان كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه والجمع
 بينهما محال أما قوله ومن ذريتي ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الذرية الاولاد وأولاد الاولاد للرجل وهو
 من ذرأ الله الخلق وتركوهم من الخلق كما تركوهم في البرية وفيه وجه آخر وهو أن تكون منسوبة الى الذر
 (المسئلة الثانية) قوله ومن ذريتي عطف على الكاف كانه قال وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك سأكبرك
 فتقول وزيدا (المسئلة الثالثة) قال بعضهم انه تعالى أعلمه ان في ذريته أنبياء فاراد أن يعلم هل يكون ذلك
 في كلهم أو في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلم الله تعالى ان فيهم ظاهرا لا يصلح لذلك وقال آخرون
 انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام ولم يعلم على وجه المسئلة فاجابه الله تعالى صريحا بأن

النبوة لا تنال الظالمين منهم فان قيل هل كان ابراهيم عليه السلام مأذونا في قوله ومن ذريتي أو لم يكن مأذونا
 فيه فان اذن الله تعالى في هذا الدعاء فلم رد دعاءه وان لم يأذن له فيه كان ذلك ذنباً قلنا بقوله ومن ذريتي يدل على
 انه عليه السلام طلب أن يكون بعض ذريته أئمة للناس وقد حقق الله تعالى اجابة دعائه في المؤمنين من ذريته
 كما سمعنا من ابراهيم واسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان وأيوب ويونس وزكريا ويحيى
 وعيسى وجعل آخرهم محمداً صلى الله عليه وسلم من ذريته الذي هو أفضل الانبياء والأئمة عليهم السلام أمّا
 قوله تعالى قال لا ينال عهدى الظالمين ففيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ جزء وحفص عن عاصم عهدي
 بابيكان الباء والباقون بفتحها وقرأ بعضهم لا ينال عهدى الظالمون أى من كان ظالماً من ذريتك فانه
 لا ينال عهدى (المسألة الثانية) ذكرها في العهد وجوهاً (أحدها) ان هذا العهد هو الامامة المذكورة
 فيما قبل فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذلك اذهبنا والا فلا (وثانيها) عهدى أى رحمتى عن عطاء
 (وثالثها) طاعتى عن الضمك (ورابعها) أماني عن أبي عبيد والقول الاول أولى لان قوله ومن ذريتي طلب
 لتلك الامامة التي وعدها بقوله انى جاءك للناس اماماً فقول لا ينال عهدى الظالمين لا يكون جواباً عن ذلك
 السؤال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة (المسألة الثالثة) الآية دالة على انه تعالى سيعطى
 بعض ولده ما سأل ولولا ذلك لكان الجواب لا أو يقول لا ينال عهدى ذريتك فان قيل أمّا كان ابراهيم عليه
 السلام عالماً بأن النبوة لا تليق بالظالمين قلنا بلى ولكن لم يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله
 وان النبوة انما تحصل لمن ليس بظالم (المسألة الرابعة) الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح في امامة
 أبي بكر وعمر رضي الله عنهما من ثلاثة أوجه (الاول) ان أبا بكر وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما اظالمين
 فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة واذا صدق عليهما في ذلك الوقت
 انهما لا ينالان عهد الامامة البتة ولا في شيء من الاوقات ثبت انهما لا يصلحان للامامة (الثاني) ان من
 كان مذنباً في الباطن كان من الظالمين فاذا لم يعرف ان أبا بكر وعمر كانا من الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً
 وجب أن لا يحكمهم بامامتهم ما وذل انما ثبت في حق من ثبت عصمته ولمالم يكونا معصومين بالاتفاق وجب
 أن لا تتحقق امامتهم البتة (الثالث) قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا يناله عهد الامامة فيلزم
 أن لا يناله ما عهد الامامة أمّا انهما كانا مشركين فبالاتفاق وأمّا ان المشرك ظالم فقلوه تعالى ان المشرك اظلم
 عظيم وأمّا ان الظالم لا يناله عهد الامامة فلهذه الآية لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما فبعد زوال الكفر
 لا يبقى هذا الاسم لا نأنتول الظالم من وجد منه الظلم وقولنا وجد منه الظلم أعسم من قولنا وجد منه الظلم
 في الماضي أو في الحال بدليل ان هذا المذهب يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين
 مشترك بين القسمين وما كان مشتركاً بين القسمين لا يلزم انتفاء أو لا يتفاء أحد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالماً
 في الحال نفي كونه ظالماً والذي يدل عليه نظر الى الدلائل الشرعية ان التسمية بسمى مؤمن بالايان هو
 التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه ناعماً فدل على انه يسمى مؤمناً لان الايمان كان حاصل قبل واذ ثبت
 هذا وجب أن يكون ظالماً للظلم وجد من قبل وأيضاً فالكلام عبارة عن حروف متوالية والمشي عبارة عن
 حصولات متوالية في أحياء متعاقبة فيجوز تلك الاشياء البتة لا وجود لها فلو كان حصول المشتق منه شرطاً
 في كون الاسم المشتق حقيقة وجب أن لا يكون اسم التكلم والمشي وأما الهما حقيقة في شيء أصلاً وانه باطل
 قطعاً فدل هذا على ان حصول المشتق منه ليس شرطاً لكون الاسم المشتق حقيقة والجواب كل ما ذكرتموه
 معارض بما انه لو حلف لا يعلم على كفر فسلم على انسان مؤمن في الحال الا انه كان كافراً قبل بسنتين متطاولتين
 فانه لا يبحث فدل على ما قلناه ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافراً والتائب عن المعصية لا يسمى عاصياً
 فكذلك القول في نظائره ألا ترى الى قوله ولا تتركوا الى الذين ظلموا فانه نهي عن الركون اليهم حال اقامتهم على
 الظلم وقوله ما على المحسنين من سبيل معناه ما أقاموا على الاحسان على اننا نعلم ان المراد من الامامة في هذه
 الآية النبوة فمن كفر بالله طرفه عين فانه لا يصلح للنبوة (المسألة الخامسة) قال الجمهور من الفقهاء

والمسكاهين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له واختلّفوا في أن الفسق الطارئ هل يبطل الامامة أم لا واحتج اليهود على ان الفاسق لا يصلح أن تعقد له الامامة بهذه الآية ووجه الاستدلال بهما من وجهين (الاول) ما بينا ان قوله لا ينال عهدى الظالمين جواب لقوله ومن ذريتي وقوله ومن ذريتي طلب للامامة التي ذكرها الله تعالى فوجب أن يكون المراد بهذا العهد هو الامامة ليكون الجواب مطابقا للسؤال قصير الآية كانه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه فكانت الآية دالة على ما قلناه فان قيل ظاهر الآية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الأئمة والقضاة قلنا أما الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا وأما نحن فنقول مقتضى الآية ذلك الأثر كاعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة فان قيل أليس ان يونس عليه السلام قال سبحانك اني كنت من الظالمين وقال آدم ربنا ظلمنا أنفسنا قلنا المذكور في الآية هو الظلم المطلق وهذا غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام (الوجه الثاني) ان العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الامر قال الله تعالى ألم أعهد اليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان يعني ألم آمركم بهذا وقال الله تعالى قالوا ان الله عهد الينا يعني أمرنا ومنه عهدو الخلفاء الى أمرائهم وقضائهم اذا ثبت ان عهد الله هو أمره فنقول لا يخلو قوله لا ينال عهدى الظالمين من أن يريد ان الظالمين غير مأورين وان الظالمين لا يجوز أن يكونوا يجعل من يقبل منهم أو امر الله تعالى والباطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين على ان أوامر الله تعالى لازمة للظالمين كزومها الغيرهم ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مقتدي بهم فيها فلا يكونون أئمة في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان امامة الفاسق قال عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ودل أيضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان أحكامه لا تنفذ اذ اولى الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا قتياله اذا أفتى ولا يقدم للصلاة وان كان هو بحيث لو اقتدى به فانه لا تفسد الصلاة قال أبو بكر الرازي ومن الناس من يظن ان مذهب أبي حنيفة انه يجوز كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق قاضيا قال وهذا خطأ ولم يفرق أبو حنيفة بين الخليفة والحاكم في ان شرط كل واحد منهما العدالة وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة وأحكامه غير نافذة وكيف يجوز أن يدعى ذلك على أبي حنيفة وقد أكره ابن هبيرة في أيام بني أمية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك فحبس فلح ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسوأ طائفا خيف عليه قال له الفقهاء قول له شيئا من عمله أي شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتول له عداحال الذين التي تدخل فخله ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك حتى عدله الذين الذي كان يضرب له عداحال المنصور الى مثل ذلك وقصته في أمر يزيد بن علي مشهورة وفي حله المال اليه وقتياله الناس سرّا في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك أمره مع محمد وابراهيم ابني عبد الله بن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في هذه الرواية ان قول أبي حنيفة ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتولى القضاء من امام جائز فان أحكامه نافذة والصلاة خلفه جائزة لان القاضي اذا كان عدلا في نفسه ويمكنه تنفيذ الاحكام كانت أحكامه نافذة فلا اعتبار في ذلك من ولاه لان الذي ولاه بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط اعوان القاضي أن يكونوا عدولا لا ترى ان أهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا أعوانا له على من امتنع من قبول أحكامه لكان قضاؤه نافذا وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان والله أعلم (المسئلة السادسة) الآية تدل على عصمة الانبياء من وجهين (الاول) انه قد ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو الذي يؤتم به والنبي أولى الناس بذلك واذا دلت الآية على ان الامام لا يكون فاسقا فبان تدل على ان الرسول لا يجوز أن يكون فاسقا فاعلا للذنوب والمعصية أولى (الثاني) قال لا ينال عهدى الظالمين فهذا العهد ان كان هو النبوة وجب أن تكون لا ينالها أحد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لا بد وأن يكون اماما يؤتم به وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب أن لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين والله أعلم (المسئلة

(السابعة) اعلم انه سبحانه بين أن له معك عهد أولك معه عهدا وبين انك متى تقي بعهدك فانه سبحانه يقي أيضا بعهدك فقال وأوفوا بعهدي أوف بعدكم ثم في سائر الآيات فانه أوفد عهدك بالذ كر وأوفد عهد نفسه أيضا بالذ كر أما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون كبره مقاعد الله أن تقولوا ما لا تفعلون وأما عهدك سبحانه وتعالى فقال فيه ومن أوفى بعهده من الله ثم بين كيفية عهدك الى أيننا آدم فقال ولقد عهدنا الى آدم من قبل نفسه ولم نجد له عزما ثم بين كيفية عهدك اليه فقال ألم أعهد اليكم يا بني آدم ثم بين كيفية عهدك مع بني اسرائيل فقال ان الله عهد الينا أن لا نؤمن لرسول ثم بين كيفية عهدك مع الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقال وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل ثم بين في هذه الآية أن عهدك لا يصل الى الظالمين فقال لا ينال عهدك الظالمين فهذه المباعدة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فتقول العهد المأخوذ عليك ليس الا عهد الخدمة والعبودية والعهد الذي التزمه الله تعالى من جهته ليس الا عهد الرحمة والربوبية ثم ان العاقل اذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه الانقض هذا العهد ومن ربه الا الوفاء بالعهد فلنشرع في معاقده هذا الباب فتقول أول انعامه عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء واعطاء العقل والآلة والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونزه نفسه عن أن يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العيب فقال وما خلقتنا السماء والارض وما بينهما الا عبيد انما خلقتكم عبيدا وانكم اليها ترجعون ثم بين على سبيل التفصيل ما هو الحكم في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو سبحانه وفي بعهد الربوبية حيث خلقك وأحيالك وأنعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلا عذرا فاذا لم تستغل بخدمته وطاعته وعبوديته فقد نقضت عهد عبوديتك مع ان الله تعالى وفي بعهد ربوبيته (وثانيها) ان عهد الربوبية يقتضي اعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضي الجهد والاجتهاد في العمل ثم انه وفي بعهد الربوبية فانه ما ترك ذرة من الذرات الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق وان من شيء الا يسبح بحمده وأنت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية (وثالثها) ان نعمة الله بالايان أعظم النعم والدليل عليه ان هذه النعمة لو فانتك لكانت أشقى الاشقياء أبدا لا يابود وهر الداهرين ثم هذه النعمة من الله تعالى لقوله وما يكفكم من نعمة فمن الله ثم مع ان هذه النعمة منه فانه يشكر لك عليها قال فأولئك كان سعيهم مشكورا فاذا كان الله تعالى يشكر لك على هذه النعمة فبأن تشكره على ما أعطى من التوفيق والهداية كان أولى ثم انك ما أنيت الا بالكفران على ما قال قتل الانسان ما أكفره فهو تعالى وفي بعهدك وأنت نقضت عهدك (ورابعها) أن تتفق نعمه في سبيل مرضاته فعهدك معك أن يعطيك أصناف النعم وقد فعل وعهدك معه أن تصرف نعمه في سبيل مرضاته وأنت ما فعلت ذلك كلا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى (وخامسها) أنعم عليك بأنواع النعم التي تكون محسنا الى الفقراء واحسنوا ان الله يحب المحسنين ثم انك توصلت به الى ايذاء الناس وايحاشهم الذين يبخلون ويأمررون الناس بالبخل (وسادسها) أعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على حمده وأنت تحمدهم غير ما نظران السلطان العظيم لو أنعم عليك بخلعة نفيسة ثم انك في حضرته تعرض عنه وتبقى مشغولا بخدمته بعض الاسقاط كيف تستوجب الادب والمقت فكذلك آهنا واعلم اننا لو اشته غلبنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان والربوبية وكيفية نقضنا العهد الاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فاننا من أول الحياة الى آخرها ماضرنا من تفكير لحظة واحدة من أنواع نعمه على ظاهرها وباطنها وكل واحدة من تلك النعم تستدعي شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم اننا ما أتينا بابل ما تنبهنا لها وما عرفنا كيفيةها وكيفية ما تنبهنا له سبحانه على ترديد غفلتنا ونقص سيرنا يزيد في أنواع النعم والرحمة والكرم فكذا من أول عمرنا الى آخره لانزال تزايد في درجات النقصان والتقصر واستحقاق الذم وهو سبحانه لا يزال يزيد في الاحسان

واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثناء فان كل ما كان تقصيرا أو نقصا كان انعامه علينا بعد ذلك أعظم وقعا وكل ما كان انعامه علينا أكثر وقعا كان تقصيرا في شكره أقل وقعا وأسوء فلا تزال أفعاله تزداد قبائح ومحاسن أفعاله على سبيل الدوام بحيث لا تنفد الى الانقطاع ثم انه قال في هذه الآية لا ينال عهدى الظالمين وهذا تخويف شديد لئلا نقول الهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل فنسأل الله بك وبفضلك العميم أن تتجاوز عنا يا أرحم الراحمين * قوله

تعالى (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا) واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع والسجود) اعلم انه تعالى بين كيفية حال ابراهيم عليه السلام حين كلفه بالامامة وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتهجير البيت ثم نقول أما البيت فانه يريد البيت الحرام واكتفى بذلك اليت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانتا تدخلان لتعريف المعهود أو الجنس وقد علم المختاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم نقول ليس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه أمنا وهذا صفة جميع الحرم لاصفة الكعبة فقط والدليل على انه يجوز اطلاق البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله فلا يقرؤا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد والله أعلم منهم من الحج وحضور مواضع النسك وقال في آية أخرى أولم يروا انا جعلنا حراما آمنا وقال الله تعالى في آية أخرى تحبوا عن ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا فدل هذا على انه وصف البيت بالامن فاقتضى جميع الحرم والسبب في انه تعالى أطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله ان حرمة الحرم لما كانت معقدة بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت أما قوله مثابة للناس ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أهل اللغة أصلا من ثاب يثوب مثابة وثوبا اذا رجع يقال ثاب الماء اذا رجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عقه له أى رجع وتفرق عنه الناس ثم ثابوا أى عادوا وجمعين والثواب من هذا أخذ كان ما أخرجه من مال أو غيره فقد رجع اليه والمثاب من البئر يجمع الماء في أسفلها قال القفال قيل ان مثابا ومثابة لغتان مثل مقام ومقامة وهو قول القراء والزجاج وقيل الهاء انما دخلت في مثابة مبالغة كما في قولهم نسابه وعلامة وأصل مثابة مثوبة مفعلة (المسئلة الثانية) قال الحسن معناه انهم يثوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه أحد الا وهو يتنى العود اليه قال الله تعالى فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم وقيل مثابة أى يحجون اليه فيثابون عليه فان قيل كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى فامعنى قوله واذا جعلنا البيت مثابة للناس قلنا أماعلى قولنا ففعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الآية حجة على قولنا في هذه المسئلة وأماعلى قول المعتزلة فعناه انه تعالى ألحق تعظيمه في القلوب بصير ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة بعد أخرى وانما فعل الله تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والآخرة أما منافع الدنيا فلان أهل الشرق والغرب يجمعون هناك فيحصل هناك من التجارات وضروب المكاسب ما يعظم به النفع وأيضا فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة في الدنيا وأما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه في النسك والتقرب الى الله تعالى واطهار العبودية له والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلاة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه يستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى (المسئلة الثالثة) تسكن بعض أصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى واذا جعلنا البيت مثابة للناس ووجه الاستدلال به ان قوله واذا جعلنا البيت مثابة للناس اخبار عن انه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة للناس لكن لا يمكن اجراء الآية على هذا المعنى لان كونه مثابة للناس صفة تتعلق باختيار الناس وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تخصيصه بالجبر والالقاء واذا ثبت تعدد اجراء الآية على ظاهرها وجب حمل الآية على الوجوب لان مقتضى حملها على الوجوب كان ذلك أنفضى الى صيرورة كذلك مما اذا حملناه على التدب فثبت ان الله تعالى أوجب علينا العود اليه مرة بعد

أخرى وقد وافقنا على أن هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف فوجب تحققه في الطواف هذا وجه
 الاستدلال بهذه الآية وأكثر من تكام في أحكام القرآن طعن في دلالة هذه الآية على هذا المطلوب ونحن
 قد بينا دلالة الآية من هذا الوجه الذي بيناه أما قوله تعالى وأما أي موضع آمن ثم لا شك أن قوله جعلنا
 البيت مثابة للناس وأمانا خبر بقرينة تركه على ظاهره ونقول أنه خبر وبارة نصرفه عن ظاهره ونقول أنه
 أمر (أما القول الأول) فهو أن يكون المراد أنه تعالى جعل أهل الحرم آمنين من القحط والجذب على ما قال
 أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا وقوله ولم يمكن لهم حرما آمنا يجبي إليه ثمرات كل شيء ولا يمكن أن يكون المراد
 منه الأخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم لأننا شاهدان القتل الحرام قد يقع فيه وأيضا فالقتل المباح قد
 يوجد فيه قال الله تعالى ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوك فيه فإن قاتلوك فاقتلوهم فاخبر عن
 وقوع القتل فيه (القول الثاني) أن نحمله على الأمر على سبيل التأويل والمعنى إن الله تعالى أمر الناس بأن
 يجعلوا ذلك الموضع أمنا من الغارة والقتل فكان البيت محترما بحكم الله تعالى وكانت الجاهلية متمسكين
 بحريمه لا يهيجون على أحد التجأ إليه وكافوا يسمون قريشا أهل الله تعظيما له ثم اعتبر فيه أمر الصيد حتى إن
 الكلاب لهم بالطبي خارج الحرم فيفر الطبي منه فيتبعه الكلب فإذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه الكلب ورويت
 الأخبار في تحريم مكة قال عليه الصلاة والسلام إن الله حرم مكة وإنه لم يحل لاحد قبل ولا يحل لاحد
 بعدى وإنما أحلت لي ساعة من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت فذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن المعنى
 أنها لم تحل لاحد بأن ينصب الحرب عليها وان ذلك أحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأما من دخل البيت
 من الذين يجب عليهم الحدود فقال الشافعي رضي الله عنه إن الامام يأمر بالتضييق عليه بما يؤدى إلى
 خروجه من الحرم فإذا خرج أقيم عليه الحد في الحل فإن لم يخرج حتى قتل في الحرم جازو كذلك من قاتل
 في الحرم جاز قتاله فيه وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يجوزوا حتى الشافعي رحمه الله بأنه عليه الصلاة والسلام
 أمر عند ما قتل عاصم بن ثابت بن أبي الأفلح وخبيب بن قتيل أبي سفيان في دارهم بمكة غيلة أن قدر عليه قال الشافعي
 رحمه الله وهذا في الوقت الذي كانت مكة فيه محرمة فدل أنها لا تمنع أحد من شيء وجب عليه وإنما تمنع
 من أن ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية والجواب عنه أن قوله
 وأما ليس فيه بيان أنه جعله آمنا في ماذا فيمكن أن يكون آمنا من القحط وأن يكون آمنا من نصب
 الحروب وأن يكون آمنا من إقامة الحدود وليس اللفظ من باب العموم حتى يحل على الكل بل حله
 على الأمن من القحط والآفات أولى لأن على هذا التفسير لا يحتاج إلى حمل لفظ الخبر على معنى الأمر وفي
 سائر الوجوه يحتاج إلى ذلك فكان قول الشافعي رحمه الله أولى أما قوله تعالى واتخذوا من مقام إبراهيم
 مصلى ففيه مسائل (المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو ووجه وعاصم والكسائي واتخذوا
 بكسر الخاء على صيغة الأمر وقرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر (أما القراءة الأولى) فقوله
 واتخذوا عطف على ما ذوق فيه أقوال (الأول) أنه عطف على قوله أذكروا أنه متى أتت أنعمت عليكم
 وإنى فضلتكم على العالمين واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى (الثاني) أنه عطف على قوله إني جاعلكم للناس
 إماما والمعنى أنه لما أتتكم بكلمات وأتممت قال له جزاء لما فعله من ذلك إني جاعلكم للناس إماما
 وقال واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ويجوز أن يكون أمرهم بهذا ولله الإله تعالى أن يشر قوله وقال
 ونظيره قوله تعالى وظنوا أنه واقع بهم ثم خذوا ما أتيناكم بقوة (الثالث) أن هذا أمر من الله تعالى
 لأمة محمد صلى الله عليه وسلم أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وهو كلام اعترض في خلال ذكر قصة
 إبراهيم عليه السلام وكان وجهه وأذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمانا واتخذوا أنفسهم من مقام إبراهيم
 مصلى والتقدير أنا لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة للناس وأمانا فاتخذوه أنفسهم قلة لأنفسكم والوادي
 والفاء قد يذكر كل واحد منهم ما في هذا الموضع وإن كانت الفاء أوضح أمنا قرأ واتخذوا بالفتح فهو أخبار
 عن ولد إبراهيم أنهم اتخذوا من مقامه مصلى فيكون هذا عطف على جعلنا البيت واتخذوه مصلى ويجوز أن

يكون عطاء على واذ جعلنا البيت واذ اتخذوه مبلً (المسئلة الثانية) ذكروا أقوالاً في ان مقام ابراهيم عليه السلام أي نبي هو (القول الاول) انه موضع الحجر الذي قام عليه ابراهيم عليه السلام ثم هؤلاء ذكروا وجهين (أحدهما) انه هو الحجر الذي كانت زوجة اسماعيل وضعت تحت قدم ابراهيم عليه السلام حين غلبت رأسه فوضع ابراهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب فغسلت أحد شقي رأسه ثم رفعت من تحتها وقد غاصت رجله في الحجر فوضعت تحت الرجل الاخرى فغاصت رجله أيضا فيه فجعله الله تعالى من معجزاته وهذا قول الحسن وقتادة والريبع بن أنس (وثانيهما) ما روى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان ابراهيم عليه السلام كان يني البيت واسماعيل يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضع ابراهيم عليه الصلاة والسلام عن وضع الحجارة قام على حجر وهو مقام ابراهيم عليه السلام (القول الثاني) ان مقام ابراهيم الحرم كله وهو قول مجاهد (الثالث) انه عرفة والمزدلفة والحج وهو قول عطاء (الرابع) الحج كله مقام ابراهيم وهو قول ابن عباس واتفق المحققون على ان القول الاول أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ما روى جابر انه عليه السلام لما فرغ من الطواف أتى المقام وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل على ان المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهرا (وثانيها) ان هذا الاسم في العرف يختص بذلك الموضع والدليل عليه أن سائلا لو سأل المكي بمكة عن مقام ابراهيم لم يجبه ولم يفهم منه الا هذا الموضع (وثالثها) ما روى أنه عليه السلام - تر بالمقام ومعه عمر فقال يا رسول الله أليس هذا مقام أينما ابراهيم قال بلى قال أفلا نتخذ مصلى قال لم أو مر بذلك فلم تغيب الشمس من يومهم حتى نزلت الآية (ورابعها) أن الحجر صار تحت قدميه في رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجل ابراهيم عليه السلام وذلك من أظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ومعجزة ابراهيم عليه السلام فكان اختصاصه باراهيم أولى من اختصاص غيره به فكان اطلاق هذا الاسم عليه أولى (وخامسها) أنه تعالى قال واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وليس للصلاة تعاق بالحرم ولا بسائر المواضع الا بهذا الموضع فوجب أن يكون مقام ابراهيم هو هذا الموضع (وسادسها) أن مقام ابراهيم هو موضع قيامه وثبت بالاجابة أنه قام على هذا الحجر عند الغسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ على مقام ابراهيم عليه السلام على الحجر يكون أولى قال الفقهاء ومن قسّم مقام ابراهيم بالحجر خرج قوله واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى على مجاز قول الرجل اتخذت من فلان مصلى وقد اعطاني الله من فلان أحاصدا وذهب الله لي منك ولينا مشفقا وانما تدخل من لبيان المتخذ الموصوف وتميزه في ذلك المعنى من غيره والله أعلم (المسئلة الثالثة) ذكر وفي المراد بقوله مصلى وجوها (أحدها) المصلى المدعى بفعله من الصلاة التي هي الدعاء قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وهو قول مجاهد وانما ذهب الى هذا التأويل ليمتثل قوله ان كل الحرم مقام ابراهيم (وثانيها) قال الحسن أراد به قبله (وثالثها) قال قتادة والسدي أحمر وأن يصلوا عنده قال أهل التحقيق وهذا القول أولى لان لفظ الصلاة اذا أطلق يعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود لا ترى أن مصلى المصير هو الموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد وقال عليه السلام لاسامة بن زيد المصلى امامك يعني به موضع الصلاة المفعولة وقد دل عليه أيضا فعل النبي صلى الله عليه وسلم للصلاة عنده بعد تلاوة الآية ولان جلها على الصلاة المعهودة أولى لانها جامعة لسائر المعاني التي فسر والاية بها وهما بحث فتعني وهو أن ركعتي الطواف فرض أم سنة ينظر ان كان الطواف فرضا فلا شافعي رضي الله عنه فيه قولان (أحدهما) فرض لقوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى والامر للوجوب (والثاني) سنة لقوله عليه السلام للاعرابي حين قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم فركعتاه سنة والرواية عن أبي حنيفة مختلفة أيضا في هذه المسئلة والله أعلم (المسئلة الرابعة) في فضائل البيت روى الشيخ أحمد البيهقي في كتاب شعب الايمان عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله أي مسجد وضع على الارض أولا قال المسجد الحرام قال قلت ثم أي

قال ثم المسجد الاقصى قلت كم بين ما قال أربعون سنة فابينا أدركت الصلاة فصل فهو مسجد
أخرجاه في الصحيحين وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال خلق البيت قبل الارض بالثاني عام ثم دحمت
الارض منه وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه السلام أول بقعة وضعت في الارض موضع
البيت ثم مدت من الارض وان أول جبل وضعه الله تعالى على وجه الارض أبو قبيس ثم مدت منه
الجبال. وعن وهب بن منبه قال ان آدم عليه السلام لما اهبط الى الارض استوحش منها لما رأى من
سعتها ولانه لم يرفها أحد غيره فقال يا رب اما لارضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدس لك غيري فقال الله تعالى
اني ساجد فيها من ذريتك من يسبح بحمدي ويقدس لي وساجد فيها يوتر ترفع لذكري فيسبحني فيها
خلقني وسابوتك منها اينما اختاره لنفسه وأخصه بكرامتي وأثره على بيوت الارض كلها باسمي وأسميه يتي
اعظمه بعظمتي وأحوطه بحمري وأجعله أحق البيوت كلها وأولاهب ذكركي وأضعه في البقعة التي اخترت
لنفسى فاني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والارض اجعل ذلك البيت لك ولبن بعدك حرما آمنا احرم
بحرمة ما فوقه وما تحته وما حوله من حرمة بحرمتي فقد عظم حرمتي ومن أحله فقد اباح حرمتي ومن آمن
أحله استوجب بذلك امانى ومن أخافه لم فقد أخافني ومن عظم شأنه فقد عظم في عيني ومن تهاون به فقد صغر
في عيني سكان اجبراني وعمارها وفدى وزوارها ضاماني اجعله أول بيت وضع للناس واجرهم بأهل السماء
والارض بأقونه افواجا شعنا غبرا وأذن في الناس بالحج يأتوا لرجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق
يعجرون بالأكبر عجا الى ويحجون بالتلبية يخافن اعقره لا يريد غيري فقد زارني وضافني ونزل بي ووند على خلق لي
أن اتخفه بكرامتي وحق على الكريم أن يكرم وقده وضيافته وزواره وان يسعف كل واحد منهم بحاجته
تعمره يا آدم ما كنت حيا ثم يعمره من بعدك الامم والقرون والانبياء من ولدك أمة بعد أمة وقرنا بعد قرن
ونبي بعد نبي حتى ينتهي بعد ذلك الى نبي من ولدك يقال له محمد عليه السلام وهو خاتم النبيين فاجعله من
سكانه وعماره وحجته وولائه فيكون أمينى عليه مادام حيا فاذا انقلب الى وجدني قد ادخرت له من أجره
ما يتمكن به من القرية الى والوسيلة عندي واجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسنائه وتكرمه
لنبي من ولدك يكون قبل هذا النبي وهو أبوه يقال له ابراهيم ارفع له قواعد واقضى على يديه عمارته واعلمه
مشاعره ومناسكه واجعله أمة واحدة قانتا قائما بامرى داعيا الى سبيلى اجتنبه واهديه الى صراط مستقيم
ابليه فيصبروا عافيه فيشكروا أمره فيفعل وينذروني فينبى ويدعوني فأستجيب دعوته في ولده وذريته من بعده
واشفعه فيهم واجعلهم أهل ذلك البيت وولائه وحجته وسقائه وخدمته وخزائنه وحجابه حتى يبدلوا ويغيروا
واجعل ابراهيم امام ذلك البيت وأهل تلك الشريعة يأتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والانس
وعن عطاء قال اهبط آدم بالهند فقال يا رب ما لي اجمع صوت الملائكة كما كنت أسمعها في الجنة قال
بخطيئتك يا آدم فانطلق الى مكة فابن بها بيتا تطوف به كرايتهم يطوفون فانطلق الى مكة فبنى البيت فكان
موضع قدمي آدم قرى وانهارا وعمارة وما بين خطاهم مقاور فخج آدم البيت من الهند أربعين سنة وسأل عمر
كعبا فقال اخبرني عن هذا البيت فقال ان هذا البيت أنزله الله تعالى من السماء بأقونه بحوفة مع آدم
عليه السلام فقال يا آدم ان هذا بيتي فطف حوله وصل حوله كما رأيت ملائكتي تطوف حول عرشي
وتصلي ونزلت معه الملائكة فرفعوا قواعد من حجارة فوضع البيت على القواعد فلما أغرق الله قوم نوح
رفع الله وبقيت قواعد. وعن علي رضي الله عنه قال البيت المعمور بيت في السماء يقال له الضراح وهو
بحيال الكعبة من فوقها حرمة في السماء كحرمة البيت في الارض يصل في فيه كل يوم سبعون ألفا من الملائكة
لا يعودون فيه أبدا وذكر علي رضي الله عنه انه مر عليه الدهر بعد بناء ابراهيم فأنه لم يبق فيه العمالة ومن
عليه الدهر فأنه لم يبق فيه جرح ومن مر عليه الدهر فأنه لم يبق فيه قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ شاب
فلما أرادوا أن يرفعوا الحجر الاسود اختصموا فيه فقالوا يا محمد كرم بيننا أول رجل يخرج من هذه السكة
وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من خرج عليهم فقضى بينهم أن يجملوا الحجر في مرط ثم رفعه جميع

القبائل فرفعوه كلهم فأخذهم رسول الله فوضعه وعن الزهري قال بلغني أنهم وجدوا في مقام إبراهيم عليه السلام ثلاث صفوح في كل صفح منها كتاب في الصفح الأول أنا الله ذوبكة صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر وحققها بسبعة أملاك حقا وباركت لاهلها في اللحم واللبن وفي الصفح الثاني أنا الله ذوبكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي الثالث أنا الله ذوبكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه (المسئلة الخامسة) في فضائل الخبز والمقام عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال عليه السلام (الركن والمقام يا قريظان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولو لا ذلك لاضاء ما بين المشرق والمغرب وما بينهما ذوعاهة ولا سقيم الا شقى وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال قال عليه السلام انه كان أشد بياضا من الثلج فسودته خطايا أهل الشرك وعن ابن عباس قال عليه السلام لبأتين هذا الخبز يوم القيامة له عينان يصريهما ولسان يطبق به يشهد على من استلمه بحق وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه انتهى الى الخبز الاسود فقال انى لا قبلك وانى لا علم انك حجر لا تضر ولا تنفع وان الله ربى ولو لا انى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلان ما قبلتك أنخرجاه في الصحيح أما قوله تعالى وعهدنا الى إبراهيم واسماعيل قالوا لى أن يراد به الزمانه ما ذلك وأمرناهم ما أمرناهم وأوثقنا عليهم ما فيه وقد تقدم من قبل معنى العهد والميثاق أما قوله ان طهرا يتي فيجب أن يراد به التطهير من كل أمر لا يليق بالبيت فإذا كان موضع البيت وحواليه مصلى وجب تطهيره من الانجاس والاقدار وإذا كان موضع العبادة والاخلاص لله تعالى وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله وكل ذلك داخل تحت الكلام ثم ان المفسرين ذكروا وجوها (أحدها) أن معنى طهرا يتي ابناءه وطهراهم من الشرك واسماهم على التقوى كقوله تعالى افن ايسس بنيانه على تقوى من الله (وثانيها) عرفا للناس أن يتي طهرة لهم متى جوه وزاروه واقاموا به ومجازه اجعله طاهرا عندهم كما يقال الشافعي رضي الله عنه يطهر هذا أو أبو حنيفة ينحسه (وثالثها) ابناءه ولا تدع أحدا من أهل الرب والشرك يزاحم الطائفتين فيه بل اقزاه على طهارته من أهل الكفر والريب كما يقال طهر الله الارض من فلان وهذه التأويلات مبنية على انه لم يكن هناك ما يوجب ايقاع تطهيره من الاوثان والشرك وهو كقوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة فعموم انهن لم يطهرن من نجس بل خلقن طاهرات وكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهرا والله أعلم (ورابعها) معناه نطقا يتي من الاوثان والشرك والمعاصي ليقصدى الناس بكما في ذلك (وخامسها) قال بعضهم ان موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه الحيف والاقدار فأمر الله تعالى ابراهيم بازالة تلك الاقدورات وبناء البيت هناك وهذا ضعيف لان قبل البناء ما كان البيت موجودا فطهروا تلك العرصة لا يمكن أن يكون تطهير البيت ويمكن أن يجاب عنه بأنه سماه الله تعالى بيتا لانه علم أن ما له الى أن يصير بيتا ولكنه مجاز أما قوله للطائفتين والعاكفين والركع السجود ففيه مسائل (المسئلة الاولى) العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسر هاء عكفا اذا لزم الشيء واقام عليه فهو عاكف وقيل عكف اذا قبل عليه لا يصرف عنه وجهه (المسئلة الثانية) في هذه الاوصاف الثلاثة قولان (الاول) وهو الاقرب أن يحمل ذلك على فرق ثلاثة لان من حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فيجب أن يكون الطائفتون غير العاكفين والعاكفون غير الركع السجود لتصح فائدة العطف فالمراد بالطائفتين من يقصد البيت حاجا أو معتمرا فيطوف به والمراد بالعاكفين من يقف هناك ويجاور والمراد بالركع السجود من يصلى هناك (والقول الثاني) وهو قول عطاء انه اذا كان طائفا فهو من الطائفتين واذا كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على أمور (أحدها) ان اذا قسرتنا الطائفتين بالغربا فحينئذ تدل الآية على ان الطواف للغربا أفضل من الصلاة لانه تعالى كما خصهم بالطواف دل على انهم به مزيد اختصاص وروى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء أن الطواف لاهل الامصار أفضل والصلاة لاهل مكة

أفضل (وثانيها) تدل الآية على جواز الاعتكاف في البيت (وثالثها) تدل على جواز الصلاة في البيت فرضاً كانت أو نافلة لا دلت الفرق الآية بين شئيين منها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة في البيت فإن قيل لا نسلم دلالة الآية على ذلك لانه تعالى لم يقل (والركع السجود في البيت) وكما لا تدل الآية على جواز فعل الطواف في جوف البيت وانما دلت على فعله خارج البيت كذلك دلالة مقصورة على جواز فعل الصلاة إلى البيت متوجهاً إليه قلنا ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود إلى البيت سواء كان ذلك في البيت أو خارجاً عنه وانما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لأن الطواف بالبيت هو أن يطوف بالبيت ولا يسمى طائفاً بالبيت من طاف في جوفه والله تعالى إنما أمر بالطواف به لا بالطواف فيه لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وأيضاً المراد لو كان التوجه إليه للصلاة لما كان للأمر بتطهير البيت للركع السجود وجه إذ كان حاضر والبيت والغائبون عنه سواء في الأمر بالتوجه إليه واحتج مالك بقوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجهاً إلى المسجد بل إلى جزء من أجزائه (والجواب) أن المتوجه الواحد يستحيل أن يكون متوجهاً إلى كل المسجد بل لا بد وأن يكون متوجهاً إلى جزء من أجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون داخل تحت الآية (ورابعها) أن قوله للطائفين يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوباً عليه في كتاب الله تعالى كقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أو ثبت حكمه بالسنة أو كان من المندوبات * قوله

تعالى (وإذا قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فامتنع قليلاً ثم اضطره إلى عذاب النار وبئس المصير) اعلم أن هذا هو النوع الثالث من أحوال إبراهيم عليه السلام التي حكها الله تعالى ههنا قال القاضي في هذه الآيات تقديم وتأخير لأن قوله رب اجعل هذا بلداً آمناً لا يمكن إلا بعد دخول البلد في الوجود والذي ذكره من بعده وهو قوله وإذا رفع إبراهيم القواعد من البيت وإن كان متأخراً في التلاوة فهو ممتنع في المعنى وههنا مسائل (المسألة الأولى) المراد من الآية دعاء إبراهيم للمؤمنين من سكان مكة بالأمن والتوسعة بما يجب إلى مكة لأنها بلد لا زرع ولا غرس فيه فلو لا الأمن لم يجلب إليها من النواحي وتعد العيش فيها ثم إن الله تعالى أجاب دعاءه وجعله آمناً من الآفات فلم يصل إليه جبار الاقصه الله كما فعل بإصحاب القبل وههنا سؤالان (السؤال الأول) اليس إن الجاحج حارب ابن الزبير ونوب الكعبة وقصد أهلها بكل سوء وتم له ذلك (الجواب) لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها بل كان مقصوده شيئاً آخر (السؤال الثاني) المطلوب من الله تعالى هو أن يجعل البلد آمناً كغير الخصب وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) أن الدنيا إذا طلبت لئمة وى بها على الدين كان ذلك من أعظم أركان الدين فإذا كان البلد آمناً وحصل فيه الخصب تفرغ أهله لاطاعة الله تعالى وإذا كان البلد على ضد ذلك كنوا على ضد ذلك (وثانيها) أنه تعالى جعله مثابة للناس والناس إنما يمكنهم الذهاب إليه إذا كانت الطرق آمنة والاقوات هناك رخيصة (وثالثها) لا يبعد أن يكون الأمن والخصب مما يدعو الإنسان إلى الذهاب إلى تلك البلدة فينشد يشاهد المشاعر المعظمة والمواقف المكرمة فيكون الأمن والخصب سبب اتصاله في تلك الطاعة (المسألة الثانية) بلد آمناً يحتمل وجهين (أحدهما) مأمون فيه كقوله تعالى في عيشة راضية أي مرضية (والثاني) أن يكون المراد أهل البلد كقوله واسأل القرية أي أهلها وهو مجاز لأن الأمن والخوف لا يلحقان البلد (المسألة الثالثة) اختلفوا في الأمن المستل في هذه الآية على وجوه (أحدها) سأله الأمن من القحط لانه أسكن أهله بواد غير ذي زرع ولا خمرغ (وثانيها) سأله الأمن من الخسف والفسخ (وثالثها) سأله الأمن من القتل وهو قول أبي بكر الرازي واحتج عليه بأنه عليه السلام سأله الأمن أولاً ثم سأله الرزق ثانياً ولو كان الأمن المطلوب هو الأمن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكراراً فقال في هذه الآية رب اجعل هذا بلداً آمناً

وارزق أهله من الثمرات وقال في آية أخرى رب اجعل هذا البلد آمناً ثم قال في آخر القصة ربنا انى اسكنت
من ذريتي بواد غير ذي زرع الى قوله وارزقهم من الثمرات واعلم أن هذه الحجة ضعيفة فان لقائل أن
يقول لعل الامن المستلزم هو الامن من الخسف والمسخ أولعله الامن من القحط ثم الامن من القحط
قد يكون يحصل ما يحتاج اليه من الاغذية وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الاول طالب ازالة
القحط وبالسؤال الثانى طالب التوسعة العظيمة (المسئلة الرابعة) اختلفوا في أن مكة هل كانت آمنة
محرمة قبل دعوة ابراهيم عليه السلام أو انما صارت كذلك بدعوه فقال قائلون انما كانت كذلك أبدا
لقوله عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض وأيضا قال ابراهيم ربنا انى اسكنت من
ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم وهذا يقتضى انها كانت محرمة قبل ذلك ثم ان ابراهيم عليه السلام
أكد بهذا الدعاء وقال آخرون انما انما صارت حرما آمنا بدعاء ابراهيم عليه السلام وقبله كانت كسائر
البلاد والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم انى حرمت المدينة كما حرمت ابراهيم مكة (والقول الثالث)
انما كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذى صارت به حراما بعد الدعوة (فلاقول) بنع الله تعالى
من الاصطلام وبما جعل في النفوس من التعظيم (والثانى) بالامر على السنة الرسل (المسئلة الخامسة)
انما قال في هذه السورة بلدا آمنا على التنكير وقال في سورة ابراهيم هذا البلد آمنا على التعريف لوجهين
(الاول) أن الدعوة الاولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدا كانه قال اجعل هذا الوادى بلدا آمنا
لانه تعالى حكى عنه أنه قال ربنا انى اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع فقال ههنا اجعل هذا الوادى بلدا
آمنا والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدا فكانه قال اجعل هذا المكان الذى صيرته بلدا اذا أمن وسلامة
كقولك جعلت هذا الرجل آمنا (الثانى) أن يكون الدعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلدا فاقوله
اجعل هذا بلدا آمنا تقديره اجعل هذا البلد بلدا آمنا كقولك كان اليوم يوما حارا وهذا انما ذكره
للمبالغة في وصفه بالحرارة لان التنكير يدل على المبالغة فاقوله رب اجعل هذا البلد آمنا معناه اجعله
من البلدان الكاملة فى الامن وأما قوله رب اجعل هذا البلد آمنا فليس فيه الاطلب الامن لا طلب المبالغة
وأما قوله وارزق أهله من الثمرات فاعنى أنه عليه السلام سأل أن يدر على ساكني مكة اقواتهم فاستجاب
الله تعالى له فصارت مكة يجي اليها ثمرات كل شئ أما قوله من آمن منهم فهو بدل من قوله أهله يعنى وارزق
المؤمنين من أهله خاصة وهو كقوله والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلم الله تعالى لما علمه أن
منهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدى الظالمين لاجرم خصص دعاء المؤمنين دون الكافرين وبسبب
هذا التخصيص النص والقياس أما النص فقوله تعالى فلا تأمن على القوم الكافرين وأما القياس
فن وجهين (الاول) أنه لما سأل الله تعالى أن يجعل الامامة في ذريته قال الله تعالى لا ينال عهدى
الظالمين فصارت ذلك تأديسه في المسألة فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين في باب الامامة لاجرم
خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى علمه بقوله فامعه قليلا الفرق بين النبوة
ورزق الدنيا لان منصب النبوة والامامة لا يليق بالقاسميين لانه لا بد في الامامة والنبوة من قوة العزم
والصبر على ضروب المحنة حتى يودى عن الله أمره ونهيه ولا تأخذ في الدين لومة لائم وسطوة
جبار أما الرزق فلا يقيج اتصاله الى المطيع والكافر والصادق والمنافق فن آمن فالبينة مسكنه
ومثواه ومن كفر فالتاركة مستقره ومأواه (الوجه الثانى) يحتمل ان ابراهيم عليه السلام قوى في ظنه
انه ان دعا لكل كثر في البلد الكفار فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس الى الحج
نقص المؤمنين بالدعاء لهذا السبب أما قوله تعالى ومن كفر فامعه قليلا فيه مسئلتان (المسئلة الاولى)
قرأ ابن عامر فامعه بسكون الميم خفيفة من امتعت والباقون بفتح الميم مشددة من متعت والتشديد يدل
على التكثير بخلاف التخفيف (المسئلة الثانية) امتعه قبل بالرزق وقيل بالبقاء في الدنيا وقيل به الى
خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله أو يخرجهم من هذه الديار ان أقام على الكفر والمعنى ان الله تعالى كانه

قال انك وان كنت خصمت بدعائك المؤمنين فاني امتنع الكافر منهم بعاجل الدنيا ولا امنعه من ذلك ما اتفضل به على المؤمنين الى أن يتم عمره فأقبضه ثم اضطره في الاسرة الى عذاب النار فجعل ما رزق الكافر في دار الدنيا قليلا اذ كان واقعا في مدة عمره وهي مدة واقعة فيما بين الازل والابد وهو بالنسبة اليهما قليل جدا والحاصل ان الله تعالى بين ان نعمة المؤمن في الدنيا موصولة بالنعمة في الآخرة بخلاف الكافر فان نعمته في الدنيا تنقطع عند الموت وتخلص منه الى الآخرة أما قوله ثم اضطره الى عذاب النار فاعلم ان في الاضطرار قولين (أحدهما) أن يفعل به ما يهذره عليه الخلاص منه وهمنا كذلك كما قال الله تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا ويوم يسحبون في النار على وجوههم يقال اضطررته الى الامر أي أُلجأته اليه وجعلته عليه من حيث كان كارهاله وقالوا ان أصله من الضر وهو ادناء الشيء من الشيء ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها (والثاني) ان الاضطرار هو أن يصير القاعل بالخوف والتهديد الى أن يفعل ذلك الفعل اختيارا كقوله تعالى فن اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بأنه مضطر الى تناول الميتة وان كان ذلك الاكل فعلة فكون المعنى ان الله تعالى يلجئه الى أن يختار النار والاسرة فقرار فيها بأن عمله بأية لورام التخلص لمنع منه لأن من هذا حاله يجعل ملجأ الى الوقوع في النار ثم بين تعالى ان ذلك ينس المصير لان نعم المصير ما ينسأل فيه النعيم والسرور وبئس المصير ضده * قوله تعالى (واذ رفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منانا انك أنت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا انك أنت التواب الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك أنت العزيز الحكيم) اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الامور التي حكها الله تعالى عن ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وهو انهما عند بناء البيت ذكر ثلاثة أنواع من الدعاء هما مسائل (المسئلة الاولى) قوله واذ رفع حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاصل لما فوقه وهي صفة عالية ومعناها الشائبة ومنه أفعدك الله أي أسأل الله أن يقعدك أي يثبتك ورفع الاساس البناء عليها لانها اذا بنى عليها نقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وتطاوت بعد التقاصر ويجوز أن يكون المراد بها اسافات البناء لان كل ساق قاعدة للذي يبني عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا وضع ساقا فوق ساق فقد رفع الساقات والله أعلم (المسئلة الثانية) الا كثرون من أهل الاخبار على ان هذا البيت كان موجودا قبل ابراهيم عليه السلام على ما روي من الأحاديث فيه واحتجوا بقوله واذ رفع ابراهيم القواعد من البيت فان هذا صريح في ان تلك القواعد كانت موجودة منهدمة الا أن ابراهيم عليه السلام رفعها وعمرها (المسئلة الثالثة) اختلفوا في انه هل كان اسماعيل عليه السلام شريكا لابراهيم عليه السلام في رفع قواعد البيت وبنائه قال الا كثرون انه كان شريكا له في ذلك والتقدير واذ رفع ابراهيم واسماعيل القواعد من البيت والدليل عليه انه تعالى عطف اسماعيل على ابراهيم فلا بد وأن يكون ذلك العطف في فعل من الافعال التي ساق ذكرها ولم يتقدم الاذ كرفع قواعد البيت فوجب أن يكون اسماعيل معطوفا على ابراهيم في ذلك ثم ان اشتراكهما في ذلك يوجب وجهين (أحدهما) أن يشتركا في البناء ورفع الجدران (والثاني) أن يكون أحدهما ابنا للبيت والاخر يرفع اليه الحجر والطين ويهيئ له الآلات والادوات وعلى الوجهين تصح اضافة الرفع اليهما وان كان الوجه الاول أدخل في الحقيقة ومن الناس من قال ان اسماعيل في ذلك الوقت كان طفلا صغيرا وروى معناه عن علي رضي الله عنه وأنه لما بنى البيت خرج وخلف اسماعيل وهاجر فقالوا الى من تكلمنا فقال ابراهيم الى الله فعطس اسماعيل فلم ير شيئا من الماء فناداهما جبريل عليه السلام ونحس الارض بأصبعه فنبعت زمزم وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتدأوا واسماعيل ربنا تقبل منا طاعتنا ببناء هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون اسماعيل شريكا في الدعاء لافي البناء وهذا التأويل ضعيف لان قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على انه تعالى ماذا يقبل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت فاذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله بأن يقبله منه

فاذن هذا القول على خلاف ظاهر القرآن فوجب رده والله أعلم (المسئلة الرابعة) انما قال واذ يرفع
 ابراهيم القواعد من البيت ولم يرفع قواعد البيت لان في ايهام القواعد وتبيينها بعد الابهام من تفهيم
 الشأن ما ليس في العبارة الاخرى واعلم ان الله تعالى حكى عنهم ما بعد ذلك ثلاثة أنواع من الدعاء (النوع
 الاول) في قوله تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلاف في تفسير قوله
 تقبل منا فقال المتكلمون كل عمل يقبله الله تعالى فهو يشيب صاحبه ويرضاه منه والذي لا يشيب عليه
 ولا يرضاه منه هو المردود فهو هنا غير عن أحد المتكلمين باسم الاخر فخذ كلفاظ القبول وأراد به الثواب
 والرضاء لان التقبل هو أن يقبل الرجل ما يهدي اليه فتشبه الفعل من العبد بالعطية والرضاء من الله تعالى
 بالقبول توسعا وقال العارزون فرق بين القبول والتقبل فان التقبل عبارة عن أن يتكاف الانسان
 في قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق أن يقبل فهذا اعتراف منهما بالتقصير في العمل
 واعتراف بالعجز والافتقار وأيضا فلم يكن المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون الفعل واقعا موقع
 القبول من المخدم ألد عند الخادم العاقل من اعطاء الثواب عليه وتتمام تحقيقه سيما في تفسير المحبة
 في قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله والله أعلم (المسئلة الثانية) انهم بعد أن أنابوا تلك العبادة مخلصين
 تضرعوا الى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب عليها على ما قاله المتكلمون ولو كان ترتيب الثواب على
 الفعل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان في هذا الدعاء والتضرع فائدة فانه يجري مجرى ان
 الانسان يتضرع الى الله فيقول يا الهى اجعل النار حارة والجعد باردا بل ذلك الدعاء أحسن لانه لا استبعاد
 عند المتكلم في ضرورة النار حال بقاءه على صورته في الاشرار والاشعث تعال باردة والجعد حال بقاءه على
 صورته في الانجماد واليباض حارا ويستحيل عند المعتزلة أن لا يترتب الثواب على مثل هذا الفعل فوجب
 أن يكون الدعاء ههنا أقبح فلما لم يكن كذلك علمنا انه لا يجب للعبد على الله شيء أصلا والله أعلم (المسئلة
 الثالثة) انما عقب هذا الدعاء بقوله انك انت السميع العليم كانه يقول تسمع دعاءنا وتضرعنا وتعلم ما في قلبنا
 من الاخلاص وتزلة الالتفات الى أحد سوا الخلق في قوله انك انت السميع العليم يفيد الحصر وليس
 الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا قلنا انه سبحانه لكاله في هذه الصفة يكون كانه هو المختص به بدون
 غيره (النوع الثاني) من الدعاء قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
 احتج أصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فان الاسلام أمان أن يكون المراد منه
 الدين والاعتقاد والاستسلام والانتساب وكيف كان فقد رغبت في أن يجعلهم ما بهذه الصفة وجعلهم ما بهذه
 الصفة لا معنى له الا خلق ذلك فهم ما فان الجعل عبارة عن الخلق قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور فدل
 هذا على ان الاسلام مخلوق لله تعالى فان قيل هذه الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي أنهم ما وقت السؤال
 غير مسلمين اذ لو كانوا مسلمين لكان طلب أن يجعلهم ما مسلمين طلبا للحصول والحاصل والله باطل لكن المسلمين
 أجمعوا على انه ما كانوا في ذلك الوقت مسلمين ولان صدور هذا الدعاء منهم لا يصلح إلا بعد ان كانوا مسلمين
 واذا ثبت ان الآية متروكة الظاهر لم يجز التسليم بها سلمنا انها ليست متروكة الظاهر أكن لانسلم ان الجعل
 عبارة عن الخلق والايجاد بل له معان أخر سوى الخلق (أحدها) جعل بمعنى صير قال الله تعالى هو الذي
 جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا وجعل النهار نورا (وثانيها) جعل بمعنى وهب تقول جعلت لك
 هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس (وثالثها) جعل بمعنى الوصف للشيء والحكم به كقوله
 تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناسا وقال وجعلوا لله شركاء الجن (ورابعها) جعله كذلك
 بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم أئمة يعني أمرناهم بالاعتقاد بهمهم وقال اني جاءك للناس اماما
 فهو بالامر (وخامسها) أن يجعله بمعنى التعليم كقوله جعلته كاتباً وشاعراً اذا علمته ذلك (وسادسها)
 البيان والدلالة تقول جعلت كلام فلان باطلا اذا أوردت من الجبة ما يبين بطلان ذلك اذا ثبت ذلك فنقول
 لم لا يجوز أن يكون المراد وصفهم ما بالاسلام والحكم لهم ما بذلك كما يقال جعلني فلان لصا وجعلني

فأضلا أديا إذا وصفه بذلك سلما ان المراد من الجعل الخلق لكن لم لا يجوز أن يكون المراد منه خلق اللطاف
 الداعية اليه الى الاسلام وتوفيقهم لذلك فمن وفقه الله لهذه الامور حتى يفعلها فقد جعله مسلما له ومثاله
 من يؤذيه حتى يصير اديسا فيجوز أن يقال صيرتك اديسا وجعلتك اديسا وفي خلاف ذلك يقال جعل
 ابنه لصاحبه الا سلما ان ظاهر الآية يقتضي كونه تعالى خالقا للاسلام لكنه على خلاف الدلائل العقلية
 فوجب ترك القول به وانما قلنا انه على خلاف الدلائل العقلية لانه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما
 استحق العبد به مدحا ولا ذم ولا ثوابا ولا عقابا ولوجب أن يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد
 والجواب قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم وبسببه من وجوه (الاول) ان الاسلام عرض قائم
 بالقلب وانه لا يتي زمانين لقوله واجعلنا مسليين لك أي اخلق هذا العرض فيه في الزمان المستقبل دائما
 وطلب تخصيصه في الزمان المستقبلي لا ينافي حصوله في الحال (الثاني) أن يكون المراد منه الزيادة في الاسلام
 كقوله ليردادوا ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى وقال ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي فكانهم ما
 دعوا بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا ينافي حصول الاصل في الحال (الثالث) ان الاسلام
 اذا أطلق بغيره الايمان والاعتقاد فأما اذا أضيف بحرف اللام كقوله مسليين لك فالمراد الاستسلام له
 والاعتقاد بالرضا بكل ما قدر وترك المنازعة في أحكام الله تعالى واقضية فلقنا كانا عارفين مسلمين لكن لعله
 بقي في قلوبهم مانع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية فأراد أن يزيل الله ذلك عنهم باب الكمية ليحصل له
 مقام الرضا بالقضاء على سبيل الكمال فثبت بهذه الوجوه ان الآية ليست متروكة الظاهر قوله يحمل الجعل
 على الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع من وجوه (أحدها) ان الموصوف اذا حصلت الصفة فلا فائدة
 في الصفة واذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة ولا يقال وصفه تعالى
 بذلك شاء ومدح وهو مرغوب فيه قلنا نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس الشيء أكثر من الرغبة في تحصيل
 الوصف به والحكم به فكان حمله على الاول أولى (وثانيها) انه متى حصل الاسلام فيها فقد استحقا
 التسمية بذلك والله تعالى لا يجوز علمه الكذب فكان ذلك الوصف حاسما لا وفي فائدة في طلبه بالدعاء
 (وثالثها) انه لو كان المراد به التسمية لوجب ان كل من سمي ابراهيم مسلما جاز أن يقال جعله مسلما إنما
 قوله يحصل ذلك على فعل اللطاف قلنا هذا أيضا مدفوع من وجوه (أحدها) ان لفظ الجعل مضاف
 الى الاسلام فصرفه عنه الى غيره ترك للظاهر (وثانيها) ان تلك اللطاف قد فعلها الله تعالى وأبوعداها
 وأخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة فظلم ان يكون طلبها التحصيل الحاصل وانه غير جائز (وثالثها) ان
 تلك اللطاف إنما أن يكون لها أثر في ترجيح جانب الفعل على الترك أو لا يكون فان لم يكن لها أثر في هذا
 الترجيح لم يكن ذلك لطفا وان كان لها أثر في الترجيح فنقول متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب وذلك لان
 مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما أن يجب الفعل أو يمنع أو لا يجب ولا يمنع فان وجب فهو المطلوب
 وان امتنع فهو مانع لا مخرج وان لم يجب ولا يمنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه أخرى
 فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما أن يكون لانضمام امر الله لاجله غير ذلك الوقت بالوقوع أو ليس
 كذلك فان كان الاول كان المخرج بمجرع اللطاف مع هذه التسمية الزائدة فلم يكن له هذا اللطاف أثر في الترجيح
 أصلا وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان كان الثاني لزم رجحان أحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من
 غير مرجح وهو محال فثبت ان القول بهذا اللطاف غير معقول قوله الدلائل العقلية ذات على امتناع وقوع
 فعل العبد بخلق الله تعالى وخوف فضل المدح والذم قلنا انه معارض بسؤال العلم وسؤال الداعي على ما تقدم
 تقريره مرارا وأطوارا والله أعلم واعلم ان السؤال المشهور في هذه الآية من انهم لما كانوا مسلمين فكيف
 طلبوا الاسلام قد أدرجناه في هذه المسئلة وذكرنا عنه أجوبة شافية كافية والحمد لله على ذلك ثم ان الذي يدل
 من جهة العقل على ان صيرورتهم مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه سبحانه وتعالى ما ذكرنا ان القدرة الصالحة
 للاسلام هل هي صالحة لتركه أم لا فان لم تكن صالحة لتركه فذلك القدرة وجبة لخلق تلك القدرة الموجبة

فيه ما جاهدوا مسلمين وان كانت صالحة لتركه فهو باطل ومنع تسليم امكانه فالقصد وحاصل انما بطلانه فلان
 التركة عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصل والعدم نفي محض فيستحيل أن يكون للقدرة فيه أثر ولانه عدم
 باق والباقي لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا انه لا قدرة على ذلك العدم المستقر فاذن لا قدرة الا على
 الوجود فالقدرة غير صالحة الا للوجود واتما ان بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالقصد
 حاصل فلان تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود الا لمرجح ويجب اتهام المرححات الى فعل الله تعالى
 قطعاً للتسلسل وعند حصول المرحح من الله تعالى يجب وقوع الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك
 هو الذي يصح على قوائين الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك يقيد الحصر
 أي نكون مسلمين لك لا غيرك وهذا يدل على ان كمال سعادة العبد في أن يكون مسلماً لا احكام الله تعالى
 وقضائه وقدره وأن لا يكون ملتفت الخاطر الى شيء سواء وهذا هو المراد من قول ابراهيم عليه السلام
 في موضع آخر فانهم عدوا لي الرب العالمين ثم ههنا قولان (أحدهما) ربنا واجعلنا مسلمين لك أي موحدين
 مخلصين لا نعبد الا اياك (والثاني) قائمين بجميع شرائع الاسلام وهو الاوجه اعلم ومعه (المسئلة
 الثالثة) اما ان العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء الا بقوله ربنا فسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى في تفسير
 قوله وقال ربكم ادعوني استجب لكم في شرائط الدعاء اما قوله تعالى ومن ذريتنا أمة مسلمة لك فاعني واجعل
 من أولادنا ومن للتبعض وخص بعضهم لانه تعالى أعلمهم ان في ذريتهما الظالم بقوله تعالى لا ينال عهدي
 الظالمين ومن الناس من قال أراد به العرب لانهم من ذريتهما وأمة قبل هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم بدليل
 قوله وابعث فيهم رسولا منهم وههنا سؤالات (السؤال الاول) قد بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين كإيدل
 على ان في ذريته من يكون ظالماً فكذلك يوجد فيهم من لا يكون ظالماً فاذن كون بعض ذريته أمة مسلمة
 صار معلوماً بتلك الآية فما الفائدة في طلبه بالدعاء مرة أخرى الجواب ذلك الدلالة ما كانت قاطعة
 والشفيق بسوء الظن مولع (السؤال الثاني) لم خصا ذريته بالدعاء أليس ان هذا يجري مجرى الجنل
 في الدعاء والجواب الذرية أحق بالشفقة والمصلحة قال الله تعالى قوا أنفسكم وأهليكم انكم نار وان أولاد
 الانبياء اذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخيرات ألا ترى ان المتقدمين من العلماء والكبراء اذا كانوا
 على السداد كيف يتسبون الى سداد من وراءهم (السؤال الثالث) الظاهر ان الله تعالى لو رد هذا الدعاء
 لدمر ح بذلك الرد فلما لم يضرح بالرد علمنا انه أجابه اليه وحينئذ يتوجه الاشكال فان في زمان أجداد
 محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن أحد من العرب مسلماً ولم يكن أحد سوى العرب من ذرية ابراهيم واسماعيل
 عليهما السلام والجواب قال القفال انه لم يرل في ذريته ما من يعبد الله وحده ولا يشركه بشيء ولم ترل الرسل
 من ذرية ابراهيم وقد كان في الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ويقال عبد المطلب بن هاشم جد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمر بن الخطاب كانوا على دين الاسلام يقررون بالابداء والاعادة والثواب
 والعقاب ويوحدون الله تعالى ولا يباكون المنة ولا يعبدون الاوثان اما قوله تعالى وأمرنا مناسكنا ففهم
 مسائل (المسئلة الاولى) في أننا قولان (الاول) معناه علمنا شرائع جنتنا اذا أمرتنا ببناء البيت لنجوه ونبدعوا
 الناس الى حجه فعلنا شرائعه وما ينبغي انشاؤه نأتمه فيه من عمل وقول مجاز هذا من رؤية العلم قال الله تعالى
 ألم تر الى ربك كيف مد الظل ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل (الثاني) اظهرها لآعيننا حتى نراها
 قال الحسن ان جبريل عليه السلام أرى ابراهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابراهيم أعرفت
 ما أريتك من المناسك قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر أراد أن يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه
 الطريق فأمره جبريل عليه السلام أن يرميه بسمع حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم
 الثاني والثالث والرابع كل ذلك يأمره جبريل عليه السلام برمي الحصيات وههنا قول ثالث وهو ان المراد
 العلم والرؤية معاً وهو قول القاضي لان الحج لا يتم الا بأمر وبعضها يعلم ولا يرى وبعضها لا يتم الغرض
 منه الا بالرؤية فوجب حمل اللفظ على الامرين جميعاً وهذا ضعيف لانه يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز

معاً وأنه غير جائز نفي القول المغتبر وهو القولان الأولان فن قال بالقول الثاني قال ان المناسك هي
المواقف والمواضع التي يقام فيها شرائع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال بالأول قال ان
المناسك هي اعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف (المسئلة الثانية) النسك هو التعبد يقال للعابد ناسك
ثم سمي الذبح نسكاً والذبيحة نسكية ومعنى اعمال الحج مناسك قال عليه السلام خذوا عني مناسككم
على لا لافاكم بعد عاى هذا والمواضع التي تقام فيها شرائع الحج تسمى مناسك أيضاً ويقال المنسك بفتح
السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى الموضع كالسجد والمشرق والمغرب قال الله تعالى لكل أمة جعلنا
منسكاً لهم ناسكوه قرئ بالفتح والـ كسر وظاهر الكلام يدل على الفعل وكذلك قوله عليه السلام
خذوا عني مناسككم أمرهم بان يتعلموا أفعاله في الحج لانه أراد خذوا عني مواضع نسككم
اذا عرفت هذا فنقول ان جملنا المناسك على مناسك الحج فان جملنا هاء على الافعال فالاراءة
التعريف تلك الاعمال وان جملنا هاء على المواضع فالاراءة لتعريف البقاع ومن المنسرين من جعل المناسك
على الذبيحة فقط وهو خطأ لان الذبيحة انما تسمى نسكاً لدخولها تحت التعبد ولذلك لا يسمون ما يدبج لالاكل
بذلك لما لا جله من ذبيحة نسكاً وهو كونه علامة من اعمال الحج قائم في سائر الاعمال فوجب دخول
الكل فيه وان جملنا المناسك على ما يرجع اليه أصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب الى الله تعالى والالزوم
لما يرضيه وجعل ذلك عاماً لكل ما شرعه الله تعالى لابراهيم عليه السلام فقوله وأرنا مناسكنا أى علمنا كيف
نعبدك وأين نعبدك وبماذا نتقرب اليك حتى نتقدمك به كما يتقدم العبد مولاه (المسئلة الثالثة) قرأ ابن
كثير وأبو عمر وفي بعض الروايات ان ناسكاً الراى في كل القرآن ووافقه ما عاصم وابن عاصم في حرف واحد
في حم السجدة أرنال الذين اضلانا قرأ أبو عمرو وفي بعض الروايات الظاهرة عنه باختلاس كسرة الراء من غير
اشباع في كل القرآن والباقيون بالكسرة مشبعة وأصله ارنالنا بهمزة المكسورة ثقلت كسرة الهمزة الى الراء
وحذفت الهمزة وهو الاختيار لان أكثر القراء عليه ولانه سقطت الهمزة فلا يبقى أن تسكن الراء لالا
يجحف بالكلمة وتذهب الدلالة على الهمزة وأما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما سكن
كقولهم فخذوكيد وأما الاختلاس فلطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة أما قوله وتب علينا
ففيه مسائل (المسئلة الاولى) احتج من جوز الذنب على الانبياء بهذه الآية قال لان التوبة مشروطة
بتقدم الذنب فلولا تقدم الذنب والالكان طلب التوبة طلباً للتحال وأما المعتزلة فقالوا انما يجوز الصغيرة
على الانبياء فكذلك هذه التوبة توبة من الصغيرة ولقائل أن يقول ان الصغائر قد صارت مكفرة
بشواب قاعلها واذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال لان تأثير التوبة في ازالتها وازالة الزائل محال
وهنا أجوبة أخر تصح لمن جوز الصغائر ولم يمجوزها وهي من وجوه (أولها) يجوز أن يأتي بصورة
التوبة تشدداً في الانصراف عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة الندام العازم على التجوز الشديد
كان أقرب الى ترك المعاصي فيكون ذلك اطفاداعيا الى ترك المعاصي (وثانيها) أن العبد وان اجتهد
في طاعة ربه فانه لا يتفك عن التقصير من بعض الوجوه اما على سبيل السهو أو على سبيل ترك الاولى فكان
هذا الدعاء لاجل ذلك (وثالثها) أنه تعالى لما علم ابراهيم عليه السلام ان في ذريته من يكون ظالماً
عاصياً بالاجرم سال ههنا أن يجعل بعض ذريته أمة مسلمة ثم طلب منه أن يوفق أولئك العصاة المذنبين
للتوبة فقال وتب علينا أى على المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده اذا اذنب ولده فاعتذر الوالد
عنه فقبليقول ابرمت وعصيت واذنبت فاقبل عذري ويـ كـ كون مراده أن ولدي اذنب فاقبل عذره
لان ولد الانسان يجري مجرى نفسه والذي يقوى هذا التأويل وجوه (الاول) ما حكى الله تعالى في سورة
ابراهيم انه قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وبالنهن اصلان كشيرا من الناس فمن تبعني فانه منى ومن
عصاني فاني عقور رحيم فيحتمل أن يكون المعنى ومن عصاني فاني قادر على أن تتوب عليه ان تاب وتغفر له
ما سلف من ذنوبه (الثاني) ذكر ان في قراءة عبد الله وأرهم مناسكهم وتب عليهم (الثالث) انه قال عطفنا

على هذا رينا وابتعث فيهم رسولا منهم (الرابع) تأولوا قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم يجعل خلقه ايام
 خلقهم اذ كانوا منه فكذلك لا يبعد أن يكون قوله أرنامنا سكا أي أذر يبتنا (المسئلة الثانية) استحج
 الاصحاب بقوله وتب علينا على أن فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لانه عليه السلام طلب من الله تعالى أن
 يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد لكان طلبها من الله تعالى محالا وجهها قالت المعتزلة هذا معارض
 بما أن الله تعالى طلب التوبة منا فقال يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة تصوحوا ولو كانت التوبة فعلا لله
 تعالى لكان طلبها من العبد محالا وجهها وإذا ثبت ذلك حمل قوله وتب علينا على التوفيق وفعل الإلطاف
 أو على قبول التوبة من العبد قال الاصحاب الترجيح معنا لأن دليل العقل يعضد قولنا من وجوه (أولها) انه
 متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحصال حصول التوبة فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد
 وتقرير دليل الداعي قد تقدم غير مرة (وثانيها) أن التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله عبارة عن
 مجموع أمور ثلاثة مرتبة علم وحال وعمل فالعلم اوله والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو
 موجب الحال أما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب ثم تولد من هذه المعرفة تالم القلب بسبب قوت
 المنفعة وحصول المضرة وهذا التالم هو المسمى بالندم ثم تولد من هذا الندم صفة تسمى ارادة ولهاتعلق
 بالحال والمنافى والمستقبل أماته ملقه بالحال فهو الترتل للذنوب الذي كان ملابسا له وأما بالارادة فبالعزم
 على ترك ذلك الفعل المفوت المحبوب الى آخر العزم وأما في الماضي فيبتلى في مافات بالجبر والقضاء ان كان
 قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعنى بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة
 عن التصديق بان الذنوب مسموم مهلكة واليقين عبارة عن تالك هذا التصديق واتقيا الشك عنه
 واستبيلاته على القلب ثم ان هذا اليقين مهم ما يستولى على القلب اشتد مل نارا للندم فيتالم به القلب حيث
 يصير باشراف نور الايمان انه صابر محجوب باعن محجوب به يكن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فرأى
 محجوبه قد انصرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فيستولد من تلك الحالة ارادته لالتهاض للتدارك
 اذا عرفت هذا فقول ان ترتب الفعل على الارادة ضروري لان الارادة الجارئة انشائية عن المعارض
 لا يذوان يترتب عليها الفعل وترتب الارادة على تالم القلب أيضا ضروري فان من تالم قلبه بسبب مشاهدة
 أمر مكرره لا بد وان يحصل في قلبه ارادة الدفع وترتب ذلك الالم على العلم بكون ذلك الشيء جالبا للمضار
 ودافعا للمنافع أيضا أمر ضروري فكل هذه المراتب ضرورية فكيف تحصل تحت الاختيار والتكليف
 بقى أن يقال الداخل تحت التكليف هو العلم الان فيه أيضا اشكال لان ذلك العلم اتمان يكون ضروريا
 أو نظريا فان كان ضروريا لم يكن داخل تحت الاختيار والتكليف أيضا وان كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم
 الضرورية فجمع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظري الاول اتمان يكون كافيا في ذلك الانتاج أو غير
 كاف فان كان كافيا كان ترتب ذلك العلم النظري المستنتج أولا على تلك العلوم الضرورية واجبا والذي
 يجب ترتيبه على ما يكون خارجا عن الاختيار كان أيضا خارجا عن الاختيار وان لم يكن كافيا فلا بد من
 شيء آخر فذلك الآخر ان كان من العلوم الضرورية فهو ان كان حاصلا فالذي فرضناه غير كاف وقد كان كافيا
 هذا خلف وان كان من العلوم النظرية افترضنا اول العلوم النظرية الى علم نظري آخر قبله فلم يكن اول
 العلوم النظرية او لا للعلوم النظرية وهذا خلف ثم الكلام في ذلك الاول كما في ما قبله فيلزم التسلسل
 وهو محال فثبت بما ذكرنا آخر أن قوله تعالى وتب علينا محمول على ظاهره وهو الحق المطابق للدلائل
 العقلية وان سائر الآيات المعارضة لهذه الآية أولى بالتأويل أما قوله انك أنت التراب الرحيم فقد تقدم
 ذكره (الزوع الثالث) قوله رينا وابتعث فيهم رسولا منهم واعلم أنه لا شبهة في أن قوله رينا وابتعث فيهم رسولا
 يريد من أراد بقوله ومن ذريتنا أمة مسلمة لك لانه المذكور من قبل ووصفه لذريته بذلك لا يليق الابانة محمد
 صلى الله عليه وسلم فغطف عليه بقوله رينا وابتعث فيهم رسولا منهم وهذا الدعاء يفيد كمال جلال ذريته من
 وجهين (أحدهما) أن يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم الى ما ينبتون به على الاسلام

(والثاني) أن يكون ذلك المبعوث منهم لامن غيرهم لوجوه (أحدها) ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين أعظم لأن الرسول والمرسل اليه اذا كانا معاً من ذريته كان أشرف لطلبته اذا أجيب اليها (وثانيها) انه اذا كان منهم فأنهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الامر عليهم في معرفة صدقه وأمانته (وثالثها) انه اذا كان منهم كان أحرص الناس على خيرهم وأشفق عليهم من الاجنبي لو أرسل اليهم اذا ثبت هذا فقول اذا كان مراد ابراهيم عليه السلام عبارة الدين في الحال وفي المستقبل وكان قد غلب على ظنه أن ذلك انما يتم ويكمل بان يكون القوم من ذريته حسن منه أن يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد في الدين وينضاف اليه المروءة والعظيم بان يكون هذا الامر في ذريته لانه لا عز ولا شرف أعلى من هذه الرتبة وأما ان الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه (أحدها) اجماع المفسرين وهو وجه (وثانيها) ما روى عنه عليه السلام انه قال انما دعوة ابراهيم وبشارة عيسى وارايد بالدعوة هذه الآية وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكر في سورة الصف من قوله ومن ثم ابراهيم رسول يأتي من بعدي اسمه أحمد (وثالثها) أن ابراهيم عليه السلام اعاد عليه هذا الدعاء بمكة لذريره الذين يكونون بها وبما حوواها ولم يبعث الله تعالى الى من بمكة وما حووا الا محمدا صلى الله عليه وسلم وهذا سؤال وهو انه يقال ما الحكمة في ذكر ابراهيم عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم في باب الصلاة حيث يقال اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وأجابه عنهما من وجوه (أولها) أن ابراهيم عليه السلام دعا لمحمد عليه السلام حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك فلما وجب التحليل على الحبيب حق دعائه لقضى الله تعالى عنه حقه بان أجرى ذكره على السنته اتمه الى يوم القيامة (وثانيها) أن ابراهيم عليه السلام سأل ذلك ربه بقوله واجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابني ثناء حسنة في أمة محمد صلى الله عليه وسلم فأجابه الله تعالى اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء لثناء الحسن عليه في أتمته (وثالثها) أن ابراهيم كان أب الملة لقوله ملة أيكم ابراهيم ومحمد كان أب الرحمة وفي قراءة ابن مسعود النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم وقال في قصته بالمؤمنين رؤوف رحيم وقال عليه السلام اغنا أنا لكم مثل الوالد يعني في الرأفة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهم حق الابوة من وجه قرن بين ذكرهما في باب الثناء والصلاة (ورابعها) أن ابراهيم عليه السلام كان منادى الشريعة في الحج وأذن في الناس بالحج وكان محمد عليه السلام منادى الدين بمعناه ناديا نادى للايمان فجمع الله تعالى بينهما في الذكر الجليل واعلم أنه تعالى لما طالب بعثة رسول منهم اليهم ذكر ذلك الرسول صفات (أولها) قوله يتلوا عليهم آياتك وفيه وجهان (الأول) انها الفرقان الذي انزل على محمد صلى الله عليه وسلم لأن الذي كان يتلوه عليهم ليس الا ذلك فوجب حمله عليه (الثاني) يجوز أن تكون الآيات هي الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه وتعالى ومعنى تلاوته اياها عليهم انه كان يذكرهم بها ويدعوهم اليها ويحملهم على الايمان بها (وثانيها) قوله ويعلمهم الكتاب والمراد انه يأمرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معاني الكتاب وحقايقه وذلك لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على السنة أهل التواتر فيسقى مصرونا عن التحريف والتصحيف ومنها أن يكون لفظه ونظامه معجزا لمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها أن يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ومنها أن تكون قراءته في الصلوات وسائر العبادات نوع عبادة فهذا حكم التلاوة الا ان الحكمة العظمى والمقصود الاشرف تعليم ما فيه من الدلائل والاحكام فان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونورا لما فيه من المعاني والحكم والاسرار فلما ذكر الله تعالى أول الأمر التلاوة ذكر بعده تعليم حقايقه واسرارها فقال ويعلمهم الكتاب (الصفة الثالثة) من صفات الرسول قوله والحكمة أي ويعلمهم الحكمة واعلم أن الحكمة هي الاصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيم الا من اجتمع له الامر ان وقيل أصلها من احكمت الشيء أي رددته فكان الحكمة هي التي ترذعن الجهل والخطأ وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في القول والفعل ووضع كل شيء موضعه قال الفخال وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها التشبه بالا لا بقدر

الطاقة البشرية واختلاف المفسرون في المراد بالحكمة ههنا على وجوه (أحدها) قال ابن وهب قلت
لما لك بالحكمة قال معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له (وثانيها) قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول قتادة قال أصحاب الشافعي رضي الله عنه والدليل عليه أنه تعالى
ذكر تلاوة الكتاب أو لا وتعليمه ثانيا ثم عطف عليه الحكمة فوجب أن يكون المراد من الحكمة شيئا خارجا
عن الكتاب وليس ذلك إلا سنة الرسول عليه السلام فإن قيل لم لا يجوز حمله على تعليم الدلائل العقلية على
التوحيد والعدل والنبوة قلنا لا العقل قول مستعمل بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد من الشرع
أولى (وثالثها) الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل وهو مصدر يعني الحكم كالتعبد والجلاسة والمعنى
يعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم وفصل قضيتك وأحكامك التي تعلمها ياها ومثال هذا الخبر والخبرة والعذر
والعذرة والغل والغلة والذل والذلة (ورابعها) ويعلمهم الكتاب أراد به الآيات المحكية والحكمة أراد بها
الآيات المتشابهات (وخامسها) يعلمهم الكتاب أي يعلمهم ما فيه من الأحكام والحكمة أراد بها أنه
يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال الكل صفات الكتاب كأنه
تعالى وصفه بأنه آيات وبأنه كتاب وبأنه حكمة (الصفة الرابعة) من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله
ويزكيهم وأعلم أن كمال حال الإنسان في أمرين (أحدهما) أن يعرف الحق لذاته (والثاني) أن يعرف
الخير لأجل العمل به فإن أخل بشئ من هذين الأمرين لم يكن طاهرا عن الرذائل والنقائص ولم يكن زكيا
عنها فإذا ذكر صفات الفضل والكمال أردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقائص فقال ويزكيهم وأعلم
أن الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين ويتقديرون أن يحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف
فيها ولا السكأن ذلك الزكاء حاصل فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار فإذا ذهبت التزكية لها نفسيران
(الأول) ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم وتلك الأمور
ما كان يفعله عليه السلام من الوعد والابعاد والوعظ والتذكير وتكرير ذلك عليهم ومن التشبث بأمور
الدنيا إلى أن يؤمنوا ويصلحوا فذلك كان عليه السلام يفعل من هذا الجنس أشياء كثيرة ليقوى بهم وأدواهم
إلى الإيمان والعمل الصالح ولذلك مدحه تعالى بأنه على خلق عظيم وأنه أوتي مكارم الأخلاق (الثاني)
يزكيهم يشهد لهم بأنهم أذكى يوم القيامة إذا شهد على كل نفس بما كسبت كتزكية المزكي الشهود والاول
أجود لانه أدخل في مشاكلة مراده بالدعاء لأن مراده أن يكامل لهذه الذرية القوز بالجنة وذلك لا يتم
إلا بتعليم الكتاب والحكمة ثم بالترغيب الشديد في العمل والترهيب عن الإخلال بالعمل وهو التزكية
هذا هو الكلام المختص في هذه الآية ولله تفسيرين فيه عبارات (أحدها) قال الحسن يزكيهم يطهرهم
من شركهم فدللت الآية على أنه سيكون في ذرية اسماعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب وإن الشرك ينجمهم
وأنه تعالى يبعث فيهم رسولا منهم يطهرهم ويجعلهم حكماء الأرض بعد جهلهم (وثانيها) التزكية هي
الطاعة لله والاحسان عن ابن عباس (وثالثها) يزكيهم عن الشرك وسائر الأرجاس كقوله ويحلى لهم
الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وأعلم أنه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى
فقال أنك أنت العزيز الحكيم والعزيز هو القادر الذي لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئا
وإذا كان عالما قادرا كان ما يفعله صوابا ومبررا عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه
اجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ولا انزال الكتاب وأعلم أن العزيز من صفات الذات إذا أريد اقتداره على
الاشياء وامتناعه من الهضم والذلة لانه إذا كان منزها عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز أن يمنع
من مراده حتى يلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة وأما الحكيم فإذا أريد به معنى العليم فهو من صفات الذات
فأما إذا أريد بالعزة كمال العزة وهو الامتناع من استبداد الغير عليه وأريد بالحكمة أفعال الحكمة لم يكن
العزيز والحكيم من صفات الذات بل من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات وجوه
(أحدها) أن صفات الذات أزلية وصفات الفعل ليست كذلك (وثانيها) أن صفات الذات لا يمكن

أن تصدق نقاضها في شيء من الاوقات وصفات الفعل ليست كذلك (وثالثهما) أن صفات الفعل أمور
نسبية يعتد بها في تحقها ومدور الآثار عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على
أنه تعالى غير قادر على القبيح بأن قال الاله يجب أن يكون حكيمًا لذاته وإذا كان حكيمًا لذاته لم يكن
القبيح مدورًا والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح وما كان محالًا لم يكن
مدورًا انما قلنا الاله يجب أن يكون حكيمًا لانه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بتقيضه بخيثة ذي بزم أن
يكون الاله الهامع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال وأما ان الحكمة تنافي فعل السفه فذلك أيضا
معلوم بالبدية وأما ان مستلزم المنافي منافي فعلم بالبدية فاذن الالهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه
وأما ان المحال غير مدور فحين ثبت أن الاله لا يقدر على فعل القبيح والجواب عنه اماعلى مذهبا فليس
شيء من الانفعال سفهًا منه فزال السؤال والله أعلم * قوله تعالى (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الامن سفه

نفسه ولقد اضططبت في الدنيا وانه في الآخرة لمن الصالحين) اعلم ان الله تعالى بعد ان ذكر أمر ابراهيم
عليه السلام وما اجراه على يده من شرائع شرائعه التي ابتلاهم بها ومن ثناء بيته وأمره بحج عباد الله اليه
وما يجب له الله تعالى عليه من الحرص على مصالح عبادته ودعائه بالخير لهم وغير ذلك من الامور التي سلف
بيانها في هذه الآيات السالفة عجب الناس فقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم والايان بما أتى من شرائعه
فكان في ذلك توحيه اليهود والنصارى ومشركي العرب لأن اليهود اغنا بفخروهم به ويوصلون بالوصلة التي بينهم
وبينه من نسب اسرائيل والنصارى فافتخارهم ليس الابعسى وهو منتسب من جانب الام الى اسرائيل
وأما قريش فانهم اغنا قالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك يدعون الى كتاب الله وسائر
العرب وهم العدنانيون فرجعهم الى اسماعيل وهم يفخرون على القحطانيين باسماعيل بما اعطاه الله تعالى
من النبوة فوجع عند التحقيق افتخار الكل بابراهيم عليه السلام ولما ثبت أن ابراهيم عليه السلام هو الذي
طلب من الله تعالى بعثة هذا الرسول في آخر الزمان وهو الذي تضرع الى الله تعالى في تحصيل هذا المقصود
فالعجب من أعظم مفاسده وفضايله الاتساب الى ابراهيم عليه السلام ثم انه لا يؤمن بالرسول الذي هو دعوة
ابراهيم عليه السلام ومطلوبه بالتضرع لاشك ان هذا مما يستحق أن يتعجب منه أمما قوله ومن يرغب عن
ملة ابراهيم الامن سفه نفسه ففهم مسائل (المسئلة الاولى) يقال رغبت عن الامر اذا كرهته ورغبت فيه
اذا اردته ومن الاولى استفهام بمعنى الانكار والثنائية بمعنى الذي قال صاحب الكشاف من سفه في محل
الرفع على البديل من الضمير في يرغب وانما صاح البديل لأن من يرغب غير موجب كقولك هل جاءك أحد
الازيد (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ههنا سؤال وهو ان المراد بملة ابراهيم هو الملة التي جاء بها محمد
عليه السلام لأن المقصود من الكلام ترغيب الناس في قبول هذا الدين فلا يخلو اما ان يقال ان هذه الملة عين
ملة ابراهيم في الاصول والفروع أو يقال هذه الملة هي تلك الملة في الاصول اعني التوحيد والنبوة ورعاية
مكارم الاخلاق ولكنكم ما يختلفان في فروع الشرائع وكيفية الاعمال (أما الاول) فباطل لانه عليه السلام
كان يدعى أن شرعه نسخ كل الشرائع فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع (وأما الثاني) فهو لا ينفذ
المطلوب لأن الاعتراف بالاصول اعني التوحيد والعدل ومكارم الاخلاق والمعاد لا تقتضي الاعتراف
بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يتمسك بهذا الكلام في هذا المطلوب وسؤال آخر وهو ان محمد صلى الله
عليه وسلم لما اعترف بأن شرع ابراهيم منسوخ واقتضاه الملة يتناول الاصول والفروع فببزم أن يكون محمد
عليه السلام راغبًا أيضا عن ملة ابراهيم فيلزمه ما ألزم عليهم وجوابه انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه
السلام أنه تضرع الى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتأييده ونشر شريعته عبر عن هذا
المعنى بانه ملة ابراهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون ابراهيم عليه السلام محققا في مقاله وجب
عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذي هو مطلوب ابراهيم عليه السلام قال السائل ان القوم ما سلموا
أن ابراهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى وانما محمد عليه السلام روى هذا الخبر عن ابراهيم عليه

السلام ليحيى على هذه الرواية الزام انه يجب عليهم الاعتراف بنبوته محمد عليه السلام فاذن لا ثبت نبوته
 ما لم تثبت هذه الرواية ولا تثبت هذه الرواية ما لم تثبت نبوته فيغضى الى الدور وهو ساقط سلماً أن القوم
 سلوا هذه الرواية لـكن ليس في هذه الرواية إلا أن ابراهيم طالب من الله تعالى ان يبعث رسولا من
 ذريته وذرية اسماعيل فكيف القطع بان ذلك الرسول هو هذا الشخص فلهذا شخص آخر سيجي بعد ذلك
 واذا جاز أن تتأخر اجابة هذا الدعاء بمقدار ألفي سنة وهو الزمان الذي بين ابراهيم وبين محمد عليهم السلام
 فلم لا يجوز أن تتأخر بمقدار ثلاثة آلاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصا آخر سوى هذا الشخص
 المعين (والجواب) عن السؤال الاول لعل التوراة والانجيل شاهدان بصدقه هذه الرواية ولولا ذلك
 لكان اليهود والنصارى من أشد الناس مسارعة الى تكذيبه في هذه الدعوى وعن الثاني أن العمدة
 في اثبات نبوته عليه السلام ظهور المعجز على يده وهو القرآن واخباره عن الغيوب التي لا يعلمها الا نبي مثل
 هذه الحكايات ثم ان هذه الحجة تجري مجرى المؤكدة لانه قصود المطالب والله تعالى أعلم (المسئلة
 الثالثة) في اتصاب نفسه قولان (الاول) لانه مفعول قال المبرد سقه لازم وسفه متعدي وعلى هذا القول
 وجوه (الاول) أهمها واستحقاقها أو أصل السقه الخفة ومنه زمام سفيه والدليل عليه ما جاء في الحديث
 الكبر ان تسفه الحق وتغص الناس وذلك انه اذا رغب عما لا يرغب عنه عاقل قط فقد بالغ في ازالة نفسه
 وتعييزها حيث خالف بها كل نفس عاقلة (والثاني) قال الحسن الامين جهل نفسه وخسر نفسه وحقيقته
 انه لا يرغب عن مله ابراهيم الامين جهل نفسه فلم يفكر فيها فيستبدل بما يجده فيها من آثار الصنعة على
 وحدانية الله تعالى وعلى حكمته فيستبدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (والثالث) أهلك نفسه
 وأوبقها عن أبي عبيدة (والرابع) أضل نفسه (القول الثاني) أن نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا
 القول وجوها (الاول) أن نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سقه في نفسه (الثاني) انه نصب على التفسير
 عن الفراء ومعناه سفه نفسه ثم اضاف وتقديره الا سفيه وذكروا النفس تأكيد كما يقال هذا الامر نفسه
 والمقصود منه المبالغة في سفه (الثالث) قرئ الامين سفه نفسه بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما حكى بسفاهة
 من رغب عن مله ابراهيم عليه السلام بين السبب فقال واقعد اصطفينا في الدنيا والمراد به أنا اذا اخترناه
 للرسالة من دون سائر الخلق وعرفناه الملة التي هي جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والامامة الباقية
 الى قيام الساعة ثم اضيف اليه حكم الله تعالى فشرفه الله بهذا اللقب الذي فيه نهاية الجلالة لمن ناله من ملك
 من ملوك البشر فكيف من ناله من ملك الملوك والشرائع فليحقق كل ذي لب وعقل أن الراغب عن ملته
 فهو وسفيه ثم بين انه في الآخرة عظيم المنزلة لا يرغب في مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة وقيل في الآية تقديم
 وتأخير وتقديره ولقد اصطفينا في الدنيا والآخرة وانه لمن الصالحين واذا صبح الكلام من غير تقديم
 وتأخير كان أولى قال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى * قوله
 تعالى (اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين) اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التي حكاها
 الله عن ابراهيم عليه السلام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) موضع اذ نصب وفي عامله وجهان (الوجه
 الاول) انه نصب باصطفائه أي اصطفينا في الوقت الذي قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفاء
 ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء فكانه اسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد علم تعالى من حاله انه
 لا يتغير على الاوقات وانه مستقر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره
 للرسالة واختصه به لانه تعالى لا يختار للرسالة الا من هذا حاله في البدء والعاقبة فاسلامه لله تعالى
 وحسن اجابته منطوق به فان قيل قوله ولقد اصطفينا اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن
 العناية فكيف يعقل ان يكون هذا النظم واحدا قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا
 (الثاني) انه نصب باختياره اذ كانه قيل اذ كان ذلك الوقت ليعلم انه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن مله
 مثله (المسئلة الثانية) اختاروا في ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشأ الاشكال انه انما يقال له اسلم

في زمان لا يكون مسلم فيه فهل كان ابراهيم عليه السلام غير مسلم في بعض الازمنة ليقال له في ذلك الزمان اسلم
فالاكثر على ان الله تعالى انما قال ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر
والشمس واطلاعه على أمارات الحدوث فيها واحاطته باقتضارها الى مدبرها في الجسمية وأمارات
الحدوث فلما عرف ربه قال له تعالى اسلم قال اسلمت رب العالمين لانه لا يجوز أن يقول له ذلك قبل ان عرف
ربه ويحتمل أيضا أن يكون قوله اسلم كان قبل الاستدلال فيكون المراد من هذا القول لانفس القول بل دلالة
الدليل عليه على حسب مذاهب العرب في هذا كقول الشاعر

امتلا الخوض وقال قطني * مهلا ويؤد اقدملات يطنى

وامدق دلالة منه قوله تعالى أم أنزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاما
ومن الناس من قال هذا الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايان بل أمور آخر
(أحدها) الانقياد لاوامر الله تعالى والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعتراض بالقلب واللسان
وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك (وثانيها) قال الاصم اسلم أى اخلص عبادةك واجعلها
سابعة من الشرك وملاحظة الاغيار (وثالثها) استسقم على الاسلام وثبت على التوحيد كقوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله (ورابعها) أن الايمان صفة القلب والاسلام صفة الجوارح وان ابراهيم عليه
السلام كان عارفا بالله تعالى بقلبه وكفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والاعضاء بقوله اسلم * قوله

تعالى (وصصى بها ابراهيم بنبيه ويعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تعوتن الا وانتم مسلمون)
اعلم أن هذا هو النوع السادس من الامور المستحسنة التي حكها الله عن ابراهيم وفيه مسائل (المسئلة
الاولى) قرأ نافع وابن عامر وأوصى بالالتفات وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقر بن بغير ألف
بالتشديد وكذلك هو في مصاحفهم والمعنى واحد الا أن في وصي دليل مبالغه وتكثير (المسئلة الثانية)
الضمير في بها الى أى شئ يعود فيه قولان (الاول) انه عائذ الى قوله اسلمت رب العالمين على تأويل
الكلمة والجملة ونحوه رجوع الضمير في قوله وجعلها كلمة باقية الى قوله انى برأى مما تعبدون الا الذى فطرني
وقوله كلمة باقية دليل على ان التأييد على تأويل الكلمة (القول الثانى) انه عائذ الى الله في قوله ومن
يرغب عن ملة ابراهيم قال القاضى وهذا القول أولى من الاول من وجهين (الاول) أن ذلك غير
مصرح به ورد الاضمار الى المصرح بذكره اذا امكن أولى من رده الى المدلول والمنهوم (الثانى) أن
المسئلة أجمع من تلك الكلمة ومعلوم أنه ما وصى ولده الابن اجمع فيهم الفلاح والفوز بالآخرة والشهادة
وحدها لا تقتضى ذلك والله أعلم (المسئلة الثالثة) اعلم أن هذه الحكاية اشغلت على دقائق مرعبة
في قبول الدين (أحدها) انه تعالى لم يقتل وأمر ابراهيم بنبيه بل قال وصاهم ولفظ الوصية او كدم
الامر لان الوصية عند الخوف من الموت وفي ذلك الوقت يكون احتياط الانسان لدينه اشد واتم
فاذا عرف أنه عليه السلام في ذلك الوقت كان مهمما بهذا الامر متشدا فافيه كان القوم الى قبوله اقرب
(وثانيها) أنه عليه السلام خصص بنيه بذلك وذلك لان شفقة الرجل على ابناءه أكثر من شفته على غيرهم
فلما خصهم بذلك في آخر عمر علمنا أن اهتمامه بذلك كان أشد من اهتمامه بغيره (وثالثها) أنه عمم بهذه
الوصية جميع بنيه ولم يخص أحدا منهم بهذه الوصية وذلك أيضا يدل على شدة الاهتمام (ورابعها) أنه
عليه السلام اطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ثم زجرهم بالزجر عن أن يموتوا غير
مسلمين وذلك يدل أيضا على شدة الاهتمام بهذا الامر (خامسها) أنه عليه السلام ما خرج بهذه الوصية
وصية أخرى وهذا يدل أيضا على شدة الاهتمام بهذا الامر ولما كان ابراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له
بالفضل وحسن الطريقة وكال السيرة ثم عرف انه صكان في نهاية الاهتمام بهذا الامر عرف حينئذ
أن هذا الامر أولى الامور بالاهتمام واخرها بالرعاية فهذه هو السبب في أنه خص أهله وابناءه بهذه
الوصية والاعلوم من حال ابراهيم عليه السلام انه كان يدعو الكل أبدا الى الاسلام والدين أمما قوله

وبعقوب ففيه قولان (الاول) وهو الاشهر انه معطوف على ابراهيم والمعنى انه وصى صكوصية ابراهيم
(والثاني) قرئ ويعقوب بالنصب عطفا على بنيه ومعناه وصى بها ابراهيم بنيه وناقضه يعقوب اما قوله يا بني
فهو على اضمحار القول عند البصريين وعند الكوفيين يعلق بوصى لانه في معنى القول وفي قراءة أبي وابن
مسعودان يا بني اما قوله اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى استخاضه بأن أقام عليه الدلائل الظاهرة الجلية
ودعاهم اليه ومنعكم عن غيره اما قوله فلا تتون الا وانتم مسلمون فالمراد بعثهم على الاسلام وذلك لان الرجل
اذ لم يأمن الموت في كل طرفه عين ثم انه أمر بأن يأتي بالشيء قبل الموت صار مأمورا به في كل حال لانه يخشى
ان لم يبادر اليه ان تعاجله المنية فيقوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخلا نفسه في الخطر والغرور *
قوله تعالى (أم كنتم شهداء) اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد الهك واله
آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق الها واحد او نحن له مسلمون تلك أمة قد خلت لهما ما كسبت واصلكم
ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون) اعلم انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه بالغ في وصية بنيه
في الدين والاسلام ذكر عقبيه أن يعقوب وصى بنيه بمنزل ذلك تأكيداً للبيعة على اليهود والنصارى ومبالغة
في البيان وفيه مسائل (المسألة الاولى) اعلم ان أم معناه ما معنى حرف الاستفهام أو حرف العطف وهي
تشبه من حروف العطف أو هي تأتي على وجهين متصلة بما قبلها ومنقطعة منه أما المتصلة فاعلم انك اذا قلت
أزيد عندك أم عرو فانت لا تعلم كون أحدهم ما عنده فتسأل هل أحد هذين عندك فلا جرم كان جوابه لا
أونعم أما اذا علمت كون أحد هذين الرجلين عنده كذلك لا تعلم ان السكان عنده زيد أو عمرو فسأله عن التعمين
قالت أزيد عندك أم عمرو أي اعلم ان أحدهم ما عندك لكن أهذا أو ذاك وأما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل
مع همزة الاستفهام مثله اذا قال انها لا بل أم شاء فكان قائل هذا الكلام سبق بصره الى الأشخاص ففقد رانها
ابل فأخبر على مقتضى ظنه انها لا بل ثم جاءه الشك وأراد أن يضرب عن ذلك الخبر وأن يستفهم انها هل هي
شاء أم لا فالأضرب عن الأول هو معنى بل والاستفهام عن انها شاء هو المراد به همزة الاستفهام فقوله انك
لا بل أم شاء جار مجرى قولك انها لا بل اهي شاء فقوله اهي شاء كلام مستأنف غير متصل بقوله انها لا بل
وكيف وذلك قد وقع الاضرب عنه بخلاف المتصلة فان قولك أزيد عندك أم عمرو يعني أيها ما عندك ولم يكن
ما بعد أم منقطعة عما قبله بدليل ان عمر اقرين زيد وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول
أيها ما عندك وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثيرا أما المتصلة فقوله تعالى أنتم أشد خلقا أم السماء
بناها رفع سمكها أي أيكما أشد وأما المنقطعة فقوله تعالى ألم تنزل الكتاب لاربي فيه من رب العالمين أم
يقولون افتراء كانه يقول والله أعلم بل يقولون افتراء فدل على الاضرب عن الاول والاستفهام عما بعده
اذ ليس في الكلام معنى أي كما كان في قولك أزيد عندك أم عمرو ومن لا يحقق من المفسرين يقولون ان أم
ههنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا ان أم هذه المنقطعة تتضمن معنى بل اذا عرفت هذه المقدمة
فتقول أم في هذه الآية منفصلة أم متصلة فيه قولان (الاول) انها منقطعة عما قبلها ومعنى الهمزة
فيها الانكار أي بل ما كنتم شهداء والشهادة جمع شهود بمعنى الحاضر أي ما كنتم حاضرين عند ما حضر
يعقوب الموت والخطاب مع أهل الكتاب كانه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من ان الدين الذي هم عليه دين
الرسول كيف تقولون ذلك وأنتم تشهدون وصايا الانبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم ما أنتم عليه من الدين
ولرغبتم في دين محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو نفس ما كان عليه ابراهيم عليه السلام ويعقوب وسائر
الانبياء بعده فان قيل الاستفهام على سبيل الانكار انما يتوجه على كلام باطل والمحكي عن يعقوب في هذه
الآية ليس كلاما باطلا بل حقا فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه قلنا الاستفهام على
سبيل الانكار متعلق بمجرّد ادعائهم الحضور عند وفاته فهذا هو الذي أنكره الله تعالى فأما ما ذكره بعد ذلك
من قول يعقوب عليه السلام ما تعبدون من بعدى فهو كلام منفصل بل كانه تعالى لما أنكر حضورهم
في ذلك الوقت شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية (القول الثاني) في أن أم في هذه الآية متصلة وطريق

ذلك أن يتقدم قبلها محذوف كأنه قيل أتدعون على الأنبياء اليهودية أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت
يعني أن أوائلكم من بني إسرائيل كانوا مشاهدين له اذ دعى بنوه إلى ملة الاسلام والتوحيد وقد علم ذلك
فما كنتم تدعون على الأنبياء ما هم منه برآء أما قوله اذ قال لبنيه ففقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال
القفال قوله اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ان اذ الاولى وقت الشهاداء والثانية وقت الحضور
(المسئلة الثانية) الآية دالة على ان شفقة الانبياء عليهم السلام على أولادهم كانت في باب الدين
وهمتهم مصروفة اليه دون غيره أما قوله ما تعبدون من بعدى ففقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لفظة
ما لغير العتلاء فكيف أطلقه في المعبود الحق وجوابه من وجهين (الاول) ان ما عام في كل شيء والمعنى أى
شيء تعبدون (والثاني) قوله ما تعبدون كقولك عند طلب الحد والرسم ما الانسان (المسئلة الثانية) قوله
من بعدى أما قوله قالوا نعبد الهك واله آياتك إبراهيم واسماعيل واسحق ففقيه مسائل (المسئلة الاولى)
هذه الآية تمسك بها فريقان من أهل الجهل (الاول) المقلدة قالوا ان أبناء يعقوب اكنفوا بالتقليد وهو
عليه السلام ما أنكره عليهم فدل على ان التقليد ككاف (الثاني) التعليمية قالوا لا طريق الى معرفة الله
الا بتعليم الرسول والامام والدليل عليه هذه الآية فانهم لم يقولوا نعبد الاله الذى دل عليه العقل بل قالوا
نعبد الاله الذى أنت تعبدناه وآياؤك يعبدونه وهذا يدل على ان طريق المعرفة هو التعلم والجواب كما انه ليس
في الآية دلالة على انهم عرفوا الاله بالدليل العقلى فليس فيها أيضا دلالة على انهم ما أقروا بالاله الاعلى طريقة
التقليد والتعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل علمنا ان ايمان القوم ما كان على هذه الطريقة
بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال أقصى ما في الباب أن يقال فلم يذكر وطريقة الاستدلال والجواب عنه
من وجوه (أولها) ان ذلك أخصر في القول من شرح صفات الله تعالى بتوحيده وعلمه وقدرته وعدله
(وثانيها) انه أقرب الى سكون نفس يعقوب عليه السلام فكانهم قالوا السنانا فخرى الاعلى مثل طريقك
فلا خلاف مناعليك فيما نعبده ونخلص العبادة (وثالثها) لعل هذا اشارة الى ذكر الدليل على وجود
الصانع على ما ذكره الله تعالى في أول هذه السورة في قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين
من قبلكم وهمنا امر ادهم بقولهم نعبد الهك واله آياتك أى نعبد الاله الذى دل عليه وجودك ووجود آياتك
وعلى هذا الطريق يكون ذلك اشارة الى الاستدلال لا الى التقليد (المسئلة الثانية) قال القفال
وفي بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلام لما دخل مصر رأى أهلها يعبدون النيران والوثان فخاف على
بنيه بعد وفاته فقال لهم هذا القول تحريرضاهم على التمسك بعبادة الله تعالى وحكى القاضي عن ابن عباس
ان يعقوب عليه السلام جمعهم اليه عند الوفاة وهم كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بني ما تعبدون من
بعدى قالوا نعبد الهك واله آياتك ثم قال القاضي هذا بعيد لوجهين (الاول) انهم بادروا الى الاعتراف
بالتوحيد مبادة من تقدم منه العلم واليقين (الثاني) انه تعالى ذكر في الكتاب حال الاسباط من
أولاد يعقوب وانهم كانوا قوما صالحين وذلك لا يليق بحالهم (المسئلة الثالثة) قوله إبراهيم واسماعيل
واسحاق عطف بيان لآياتك قال القفال وقيل انه قدم ذكر اسماعيل على اسحاق لان اسماعيل كان أسبق
من اسحاق (المسئلة الرابعة) قال الشافعى رضى الله عنه الاخوة والاخوات للاب والام وأولاد
لا يسقطون بالحد وهو قول عمرو وعثمان وعلى وعبد الله بن مسعود وزيد رضى الله عنهم وهو قول مالك وأبي
يوسف ومحمد وقال أبو حنيفة انهم يسقطون بالحد وهو قول أبي بكر الصديق وابن عباس وعائشة رضى الله
عنهم ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطاء أما الاولون وهم الذين يقولون انهم لا يسقطون بالحد فلم
قولان (أحدهما) ان الجدة خير الامرين اما المقاسمة معهم أو ثلث جميع المال ثم الباقي بين الاخوة والاخوات
لذا كرم مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعى رضى الله عنه (والثاني) انه بمنزلة أحد
الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من السدس اعطى السدس ولم ينقص منه شيء
واخرج أبو حنيفة على قوله بان الجدة اب والاب يحجب الاخوات والاخوة فيلزم أن يحجبهم المجد وانما قلنا

ان الجذاب للآية والاثر أما الآية فاثان هذه الآية وهي قوله تعالى نعبده الهك واله آباءك ابراهيم
 واسماعيل واسحق فأطلق لفظ الاب على الجذب فان قيل فقد أطلقه في العم وهو اسماعيل مع انه بالانفاق
 ليس بأب قلنا الاستعمال دليل الحقيقة ظاهر اترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه فيسبق في الباقي حجة
 الآية الثانية قوله تعالى خضر عن يوسف عليه السلام واتبعته آباي ابراهيم واسحق ويعقوب وأما الاثر
 بخاروى عطاء عن ابن عباس انه قال من شاء لاعنته عند البحر الاسود ان الجذاب وقال أيضا لا لايتقى الله
 زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أباً واذا ثبت ان الجذاب واجب أن يدخل تحت قوله
 تعالى وورثه أبواه فلائمة الثلث في استحقاق الجذب الثلاث دون الاخوة كما استحقه الاب دونهم اذا كان
 باقيا قال الشافعي رضي الله عنه لانسلم ان الجذاب والدليل عليه وجوه (أحدها) انكم كما استدلتم
 بهذه الآيات على ان الجذاب فحين نستدل على انه ليس بأب بقوله تعالى ووصيهم ابراهيم بنيه ويعقوب
 فان الله تعالى ما أدخل يعقوب في بنيه لانه ميمز عنهم فلو كان الصاعد في الابوة أباً للكان النازل في البنوة ابناً
 في الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت ان الجذاب ليس بأب (وثانيها) لو كان الجذاب أباً على الحقيقة لما صح لمن مات
 أبوه وجده حتى أن ينسب ان له أباً كما لا يصح في الاب القريب ولما صح ذلك علما انه ليس بأب في الحقيقة فان قيل
 اسم الابوة وان حصل في الكل الا ان رتبة الادنى اقرب من رتبة الابعد فلذلك صح فيه النفي قلنا لو كان الاسم
 حقيقة فيه ما جيعالم يكن الترتيب في الوجود سبباً لنفي اسم الاب عنه (وثالثها) لو كان الجذاب أباً على الحقيقة
 لصح القول بأنه مات وخلف أمماً وآباء كثيرين وذلك مما لم يطلقه أحد من الفقهاء وأرباب اللغة والتفسير
 (ورابعها) لو كان الجذاب أباً ولاشك ان الصحابة عارفون باللغة لما كانوا يختلفون في ميراث الجذب ولو كان الجذب
 أباً لكانت الجذبة أمماً ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجذبة حتى يحتاج أبو بكر رضي الله عنه الى
 السؤال عنه فهذه الدلائل دلت على ان الجذاب ليس بأب (وخامسها) قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم
 للذكر مثل حظ الانثيين فلو كان الجذاب أباً للكان ابن الابن ابناً لا محالة فكان يلزم بمقتضى هذه الآية حصول
 الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن كذلك علما ان الجذاب ليس بأب فأما الآيات التي تمسكت بها في بيان
 ان الجذاب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه (أولها) انه قرأ أبي واله ابراهيم بطرح آباءك الا ان
 هذا لا يقدح في الغرض لان القراءة الشاذة لا تدفع القراءة المتواترة بل الجواب أن يقال انه أطلق لفظ
 الاب على الجذب وعلى العم وقال عليه الصلاة والسلام في العباس هذا بقية آباءي وقال ردوا على أبي فدلنا ذلك
 على انه ذكره على سيدل الجواز والدليل عليه ما قدمنا انه يصح نفي اسم الاب عن الجذب ولو كان حقيقة لما كان
 كذلك وأما قول ابن عباس فأطلق الاسم عليه نظرا الى الحكم الشرعي لا الى الاسم اللغوي لان
 اللغات لا يتبع الخلاف فيها بين أرباب اللسان والله أعلم أما قوله تعالى اله او احدا فهو يدل من اله آباءك
 كقوله بالنسبة ناصية كاذبة أو على الاختصاص أي زيد باله آباءك اله او احدا أما قوله ونحن له مسلمون
 ففيه وجوه (أحدها) انه حال من فاعل نعبده أو من مفعول الرجوع الهنا اليه في له (وثانيها) يجوز أن
 تكون جملة معطوفة على نعبده (وثالثها) أن تكون جملة اعتراضية مؤكدة أي ومن حالنا اناله مسلمون
 مخاصمون للتوحيد ومذعنون أما قوله تعالى تلك أمة قد خلت فهو إشارة الى من ذكرهم الله تعالى في الآية
 المتقدمة وهم ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب وبنوه الموحدون والامة الصنف خلت سلفت ومضت
 وانقرضت والمعنى التي اقتضت عليكم أخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة الى الاسلام فليس
 لكم نفع في سيرتهم دون أن تفعلوا ما فعلوا فان أنتم فعلتم ذلك انتقمتم وان أبيتم لم تنتقموا بأفعالهم والآية
 دالة على مسائل (المسئلة الاولى) الآية دالة على بطلان التقليد لان قوله لهاماً كسبت يدل على ان
 كسب كل أحد يختص به ولا يمتنع به غيره ولو كان التقليد جائزاً لكان كسب المتبوع نافعا للاتباع فكأنه
 قال اني ما ذكرت حكاية أحواهم طلباً منكم أن تقلدوهم ولكن انتهى راعى ما يلزمكم أنفسكم وتعلموا ان
 ما كانوا عليه من الملة هو الحق (المسئلة الثانية) الآية دالة على ترغيبهم في الايمان واتباع محمد عليه الصلاة

والسلام وتحذيرهم من مخالفته (المسئلة الثالثة) الآية دالة على ان الابداء لا يثابون على طاعة الابداء بخلاف قول اليهود من ان صلاح آباءهم ينفعهم وتحقيقه ما روى عنه عليه السلام انه قال يا صفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد اتنوني يوم القيامة بأعمالكم لاني لا أغني عنكم من الله شيئا وقال ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه وقال الله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال تعالى ليس بامانكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءا يجزيه وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وقال فان تولوا فاعلموا ان الله تعالى لا يهدي الكفار آياتهم وكان اليهود يقولون انهم يعذبون في النار لكفر آياتهم باقتضاد العجل وهو قوله تعالى وقالوا لن نخسنا النار الا أياما معدودة وهي أيام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك (المسئلة الخامسة) الآية دالة على ان العبد مكتسب وقد اختلف أهل السنة والمعتزلة في تفسير الكسب أما أهل السنة فقد اتفقا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا دخول شيء من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ثم بعد ان اتفقوا على هذا الاصل ذكروا بهذا الكسب ثلاث تفسيرات (أحدها) وهو قول الاشعري رضى الله عنه ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير للقدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كيان العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى لكن الشيء الذي حصل بخلق الله تعالى وهو متعلق بالقدرة الحادثة هو الكسب (وثانيها) ان ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة أو معصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة وهو قول أبي بكر الباقلاني (وثالثها) ان القدرة الحادثة والقدرة القديمة اذا تعلقتا بتدوير واحد وقع المقدور بهما وكان فعل العبد وقع باعانة الله فهذا هو الكسب وهذا يعزى الى أبي اسحاق الاسفرايني لانه يروى عنه انه قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين أما القائلون بأن القدرة الحادثة مؤثرة فهم فريقان (الاول) الذين يقولون بأن القدرة مع الداعي توجب الفعل فالتعالى هو الخالق للكل بمعنى انه سبحانه وتعالى هو الذي وضع الاسباب المؤدية الى دخول هذه الافعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى ان المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمان به وهذا مذهب امام الحرمين رحمه الله تعالى اختاره في الكتاب الذي سماه بالنظامية ويقرب قول أبي الحسين البصري منه وان كان لا يصريح به (الفريق الثاني) من المعتزلة وهم الذين يقولون بالقدرة مع الداعي لا توجب الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منه ما ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا هو الفعل والكسب قالت المعتزلة للاشعري اذا كان مقدور العبد واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه فيه استحالة من العبد أن لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل واذا لم يخلق فيه استحالة من في ذلك الوقت أن يتصف به واذا كان كذلك لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر الا ذلك فالعبد البتة غير قادر وأيضا فهذا الذي هو مكتسب العبد اما أن يكون واقعا بقدرة الله أو لم يقع البتة بقدرة الله أو وقع بالقدرة من معافان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن العبد فيه مؤثرا فكيف يكون مكتسبا له وان وقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب وان وقع بالقدرة من معافان لا محالة لان قدرة الله تعالى مستقلة بالايقاع فعند تعالى قدرة الله تعالى به فكيف يبقى لقدرة العبد فيه أثر وأما قول الباقلاني فضعيف لان المحرم من الجلوس في الدار المغصوبة ليس الاشغل تلك الاحياز فهذا الشغل ان حصل بفعل الله تعالى فنفس المنهى عنه قد خلقه الله تعالى فيه وهذا هو عين تكليفه لا يطاق وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب وأما قول الاسفرايني فضعيف لما بينا ان قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير فلا يبقى لقدرة العبد معها أثر البتة قال أهل السنة كون العبد مستقلا بالاجاد والخلق محال لوجوده (أو لها) ان العبد لو كان موجودا لانعاله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير موجود لها (وثانيها) لو كان العبد موجودا لفعل نفسه لما وقع الا ما أراه العبد وليس كذلك لان الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل الا الجهل (وثالثها) لو كان العبد موجودا لفعل نفسه لكان كونه موجودا لذلك الفعل زائدا على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لانه

يمكن أن نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد موجد له والمعقول غير المغفور عنه
ثم تلك الموجدية حادثة فإن كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها الى موجدية أخرى ولزم التسلسل وهو محال
وان كان بالله تعالى والاثر واجب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل الى الله تعالى ولا
يلزمنا ذلك في موجدية الله تعالى لانه قديم فكانت موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجدية الى موجدية
أخرى هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين في الالفاظ والمعاني كثيرة والله الهادي *

قوله تعالى (وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين) اعلم أنه
تعالى لما بين بالدلائل التي تقدمت صحة دين الاسلام حكى بعدها أنواعا من شبه المخالفين الطاعنين في الاسلام
(الشبهة الاولى) حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا ولم يذكر في تقرير ذلك شبهة بل
اصرر على التقليد فاجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه (الاول) ذكر جوابا الزاميا وهو قوله قل
بل ملة ابراهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب انه ان كان طريق الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة ابراهيم
لان هؤلاء المختلفين قد اتفقوا على صحة دين ابراهيم والاختلاف في اولى من الاختلاف في ان كان المعقول
في الدين على التقليد فكانه سبحانه قال ان كان المعقول في الدين على الاستدلال والنظر فقد قدمنا الدلائل
وان كان المعقول على التقليد فالرجوع الى دين ابراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولى فان
قيل أليس أن كل واحد من اليهود والنصارى يدعي أنه على دين ابراهيم عليه السلام قلنا لما ثبت أن ابراهيم
كان قاتلا بالتوحيد وثبت أن النصارى يقولون بالتثليث واليهود يقولون بالتشبيه فثبت أنهم ليسوا على
دين ابراهيم عليه السلام وان محمدا عليه السلام لما دعى الى التوحيد كان هو على دين ابراهيم ولترجع
الى تفسير الالفاظ أما قوله وقالوا كونوا هودا أو نصارى فلا يجوز أن يكون المراد به التخيير اذا معلوم
من حال اليهود انها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية بل تزعم انه كفر والمعلوم من حال النصارى
أيضا ذلك بل المراد أن اليهود تمتدعوا الى اليهودية والنصارى الى النصرانية فكل فريق يدعو الى دينه
ويزعم أنه الهدى فهذا معنى قوله تهتدوا أي انكم اذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة
أما قوله بل ملة ابراهيم ففي انتصاب ملة أربعة أقوال (الاول) لانه عطف في المعنى على قوله كونوا هودا
أو نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة ابراهيم (الثاني) على الحذف تقديره بل
تتبع ملة ابراهيم (الثالث) تقديره بل تكون أهل ملة ابراهيم فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه
مقاهمه كقوله واسئل القرية أي أهلها (الرابع) التقدير بل اتبعوا ملة ابراهيم وقرأ الاعرج ملة ابراهيم
بالرفع أي ماله ملنا أو ديننا ملة ابراهيم وبالجملة فأنت بالخيار في أن تجعله مبتدأ أو خبرا أما قوله حنيفا
ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لاهل اللغة في الحنيف قولان (الاول) ان الحنيف هو المستقيم ومنه قيل
للاعرج أحنف تقاؤلا بالسلامة كما قالوا اللدبع سليم ولله ملكة مفازة قالوا فكل من أسلم لله ولم يخرف عنه
في شيء فهو حنيف وهو مروى عن محمد بن كعب القرظي (الثاني) أن الحنيف المائل لأن الاحنف هو
الذي يميل كل واحد من قديمه الى الاخرى باصابعها وتحنف اذا مال فالمعنى ان ابراهيم عليه السلام
حنف الى دين الله أي مال اليه فقوله بل ملة ابراهيم حنيفا أي مخالفا لليهود والنصارى فخرقا عنهم
وأما المفسرون فذكروا عبارات (أحدها) قول ابن عباس والحسين ومجاهد أن الحنيفية حج البيت
(وثانيها) انها اتباع الحق عن مجاهد (وثالثها) اتباع ابراهيم في شرائعه التي هي شرائع الاسلام
(ورابعها) اخلاص العمل وتقديره بل تتبع ملة ابراهيم التي هي التوحيد عن الاصم قال القفال وبالجملة
فالحنيف لقب لمن دان بالاسلام كسائر القاب الديانات وأصله من ابراهيم عليه السلام (المسئلة الثانية)
في نصب حنيفا قولان (أحدهما) قول الزجاج انه نصب على الحال من ابراهيم كقوله رأيت وجهه عند
قائمة (الثاني) انه نصب على القطع أراد بل ملة ابراهيم الحنيف فلما سقطت الالف واللام لم تتبع
النكرة المعرفة فأنقطع منه فاتصب فانه الكوفة أما قوله وما كان من المشركين ففيه وجوه

(أحدهما) أنه نبيه على أن في مذهب اليهود والنصارى شرك على ما بيناه لانه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله وذلك شرك (وثانيهما) أن الحنيف اسم ابن دان بن إبراهيم عليه السلام ومعلوم أنه عليه السلام أتى بشرائع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما من دان بذلك فهو حنيف وكان العرب تدعى هذه الأشياء ثم كانت تشركه فقل من أجل هذا حنيفا وما كان من المشركين ونظيره قوله حنفا لله غير مشركين به وقوله وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون قال القاضي الآية تدل على أن اللواحد منا أن يحتج على غيره بما يجزى مجرى المناقضة لقوله الخماله وان لم يكن ذلك حجة في نفسه لان من المعلوم انه عليه السلام لم يكن يحتج على نبوته بامثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه لكنه عليه السلام لما كان قد اقام الحجة بهم وازاح العلة ثم وجدهم معاندين مستعزين على باطلهم فعند ذلك أورد عليهم من اطة ما يجانس ما كانوا عليه فقال ان كان الذين بالاتباع فامتنع عليه وهو مله ابراهيم عليه السلام أولى بالاتباع ولما قيل أن يقول اليهود والنصارى وان كانوا معترفين بفضل ابراهيم ومقرين بأن ابراهيم ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث امتنع أن يقولوا بذلك بل لا بد وان يكونوا قائلين بالتزبيد والتوحيد ومق كانوا قائلين بذلك لم يكن في دعوتهم اليه فائدة وان كانوا منكروين فضل ابراهيم أو كانوا مقرين به لكنهم أنكروا كونه منكرا للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقا عليه فحينئذ لا يصح الزام القول بأن هذا متفق عليه فكان الاخذ به أولى (والجواب) انه كان معلوما بالتواتر ان ابراهيم عليه السلام ما اثبت الولد لله تعالى فلما صح عن اليهود والنصارى انهم قالوا بذلك ثبت أن طريقةهم مخالفة لطريقة ابراهيم عليه السلام • قوله تعالى (قولوا امنابالله وما أنزل اليها وما أنزل الى

ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن لهم مسلمون) اعلم أنه تعالى لما أجاب بالجواب الجدلى أو لا ذكر بعده جوابا برهانيا في هذه الآية وهو ان الطريق الى معرفة نبوة الانبياء عليهم السلام ظهور المعجز عليهم واساطير المعجز على يد محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف بنبوته والايان برسالتهم فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة في الدليل وانه محقق عقلا فهو هذا هو المراد من قوله قولوا امنابالله وما أنزل اليها الى آخر الآية وهذا هو الغرض الاصل من ذكر هذه الآية فان قيل كيف يجوز الايمان بابراهيم وموسى وعيسى مع القول بان شرائعهم منسوخة قلنا نحن نؤمن بأن كل واحد من تلك الشرائع كان حقا في زمانه فلا يلزم من المناقضة أما اليهود والنصارى لما اعترفوا بنبوة بعض من ظهر المعجز عليه وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع قيام المعجز على يده فحينئذ يلزمهم المناقضة فظهر الفرق ثم نقول في الآية مسائل (المسألة الاولى) ان الله تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا ونصارى ذكرى مقابلة للرسول عليه السلام قل بل مله ابراهيم ثم قال لآفته قولوا امنابالله وهذا قول الحسن وقال القاضي قوله قولوا امنابالله يتناول جميع المكلفين اعنى النبي وأمته والدليل عليه وجهان (أحدهما) ان قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل (الثاني) أن قوله وما أنزل اليها يليق الابه صلى الله عليه وسلم فلا أقل من أن يكون هودا خلافيه واحتج الحسن على قوله بوجهين (الاول) انه عليه السلام أمر من قبل بقوله قل بل مله ابراهيم (الثاني) انه في نهاية الشرف والظاهر افراده بالخطاب (والجواب) أن هذه القرائن وان كانت محتملة الا انها لا تبلغ في القوة الى حيث تقتضى تخصيص عموم قوله قولوا امنابالله أما قوله قولوا امنابالله فامتناعه لان الايمان بالله أصل الايمان بالشرائع فمن لا يعرف الله تعالى الكتاب والسنة أما قوله والاسباط قال الخليل السبط في بني اسرائيل كلقبيلة في العرب وقال صاحب الكشف السبط الحافظ وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم والاسباط الحفدة وهم حفدة يعقوب عليه السلام وذرائه أبنائه الاثني عشر أما قوله لا نفرق بين أحد منهم فقيه وجهان (الاول) اننا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض فانما لو فعلن ذلك كانت

المنافضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز (الثاني) لا تفرق بين أحد منهم أي لا نقول انهم متفرقون في أصول الديانات بل هم مجتمعون على الأصول التي هي الاسلام كما قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والوجه الاول الذي يسبق الآية اما قوله ونحن له مسلمون فالمعنى ان اسلامنا لا اجل طاعة الله تعالى لا لاجل الهوى واذا كان كذلك فهو يقتضي أنه متى ظهر المعجز وجب الايمان به فأما تخصيص بعض أصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله والانقياد له بل اتباع الهوى والميل * قوله تعالى (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فافغاهم

في شقاق فسيكفيكم الله وهو السميع العليم) اعلم أنه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوته من فامت الدلالة على نبوته وان يحترق في ذلك عن المناقضة رغبتهم في مثل هذا الايمان فقال فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا أما قوله بمثل ما آمنتم به ففيه اشكال وهو أن الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل وجوابه من وجوه (أحدها) ان المقصود منه التثبيت والمعنى ان حصلوا ديناً آخر مثل دينكم ومساوياه في الصحة والساد فقد اهتدوا ولكن لما استحال أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد استحال الاهتداء بغيره ونظيره قولك للرجل الذي تشير عليه هذا هو الرأى والصواب فان كان عندك رأى اصوب منه فاعمل به وقد علمت ان لا اصوب من رأيك ولكنه تريد تثبيت صاحبك وتوقيفه على ان ما رأيت لا رأى وراءه وانما قلنا انه يستحيل أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد لان هذا الدين مبناه على ان كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته وكل ما غاير هذا الدين لا بد وان يشتمل على المناقضة والمتناقض يستحيل أن يكون مساوياً لغير المتناقض في السداد والصحة (وثانيها) أن المثل مراد في الكلام قال الله تعالى ليس كمثله شيء أي ليس كهُوئى وقال الشاعر * وصالبات لكما يوثقين وكانت أم الاحنف ترقصه وتقول

والله لولا حنف برجله * ودقة في ساقه من هزله * ما كان منكم أحد مثله

(وثالثها) انكم آمنتم بالفرقان من غير تحريف وتحريف فان آمنوا بمثل ذلك وهو التوراة من غير تحريف وتحريف فقد اهتدوا لانهم يتوصلون به الى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (ورابعها) أن يكون قوله فان آمنوا بمثل ما آمنتم به أي فان صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد اهتدوا فالتمثيل في الآية بين الايمانين والتصديقين وروى محمد بن جرير الطبري أن ابن عباس قال لا تقولوا فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فليس لله مثل ولكن قولوا فان آمنوا بالذي آمنتم به قال القاضي لا وجه لترك القسامة المتواترة من حيث يشكل المعنى وليس لان ذلك ان جعله المراد مذهباً منه أن يغيب تلاوة كل الآيات المتشابهات وذلك محذور والوجه الاول في الجواب هو المعتمد أما قوله فقد اهتدوا فاعلم انهم قد عملوا بما هتدوا اليه وقبضوا ومن هذا حاله يكون وليا لله داخل في أهل رضوانه فالآية تدل على ان الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على الدلائل التي نصبها الله تعالى وكشف عنها وبين وجوده دلالتهم بين على وجه الزجر ما يلحقهم ان تولوا فقال وان تولوا فافغاهم في شقاق وفي الشقاق بجمدان (البحث الاول) قال بعض أهل اللغة الشقاق ما خوذ من الشق كأنه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين اذا فرق جماعتهم وفارقها ونظيره الحداثة وهي ان يكون هذا في حد وذلك في حد آخر والتعادي مثله لان هذا يكون في عدوة وذلك في عدوة والجانبية ان يكون هذا في جانب وذلك في جانب آخر وقال آخرون انه من المشقة لان كل واحد منهم ما يحصرص على ما يشق على صاحبه ويؤذيه قال الله تعالى وان خفتهم شقاق بينهم أي فراق بينهم في الاختلاف حتى يشق أحدهما على الآخر (البحث الثاني) قوله وان تولوا فافغاهم في شقاق أي ان تركوا مثل هذا الايمان فقد انتموا المناقضة والعاقلة لا يلتزم المناقضة البتة فحيت التزموها علمنا أنه ليس غرضهم طلب الدين

والانقياد للحق وانما غرضهم المنازعة واطهار العداوة ثم لا مفسرين عبارات (أولها) قال ابن عباس رضى
الله عنه ما فاتناهم في شقاق أى في خلاف مذقوا الحق وتذكروا بالباطل فصاروا مخالفتين لله (وثانيها)
قال أبو عبيدة ومقاتل في شقاق أى في ضلال (وثالثها) قال ابن زيد في منازعة ومحاربة (ورابعها)
قال الحسن في عداوة قال القاسمى ولا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق أو في المخالفة التى لا تكون
معصية أنه شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله وغضبه ولعنه وفى استحقاق
النار فعبار هذا القول وعيد الله تعالى لهم وصار وصفهم بذلك دليلا على أن القوم معادون للرسول
مضمر ونه السوء مترصدون لا يتقاه في المحن فعنده هذا آمنه الله تعالى من مكيدهم وآمن المؤمنين من
شرهم ومكرهم فقال فسبكفكمهم الله تقوية لقلبه وقلب المؤمنين لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية فى أمر
حصلت الثقة به قال المتكلمون هذا اخبار عن الغيب فيكون مجزأا لا على صدقه وانما قلنا انه اخبار
عن الغيب وذلك لا نوجدنا خبر هذا القول على ما خبر به لانه تعالى كفاه شر اليهود والنصارى ونصره
عليهم حتى غلبهم المسلمون وأخذوا ديارهم وأموالهم فصاروا اذلاء فى أيديهم يؤذون اليهم الخراج والجزية
ولا يقدرون البتة على التخلص من أيديهم وانما قلنا انه مجزأ لان المتخبر لا يصيب فى مثل ذلك على
التفصيل قال المحدون لانهم ان هذا مجزأ وذلك لان المجزأ هو الذى يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة
بأن كل من كان مبتلى بأذى غيره فانه يقال له اصبر فان الله يكفيك شره ثم قد يقع ذلك نارة ولا يقع أخرى
واذا كان هذا اعتادا فكيف يقال انه مجزأ وأيضا العلة توصل الى ذلك برؤياها وذلك مما لا يدل الى
دفعه فان المتجهمين يقولون من كان سهم الغيب فى طالعه فانه يأبى بمثل هذه الاخبار وان لم يكن نبيا
(والجواب) انه ليس غرضنا من قولنا انه مجزأ ان هذا الاخبار وحده مجزأ بل غرضنا أن القرآن
يشتمل على كثير من هذا النوع والاخبار عن الاشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يتأتى من المتخصص
الكاذب ثم انه تعالى لما وعد بالمعونة والمعونة أتبعه بما يدل على ان ما يسمرون وما يملنون من هذا الامر
لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم ونبه وجهان (الأول) انه وعيد لهم والمعنى انه يدرك
ما يضمرون ويقولون وهو عليم بكل شئ فلا يجوز انهم أن يقع منهم أمر الا وهو قادر على كفايته اياهم فيه
(الثانى) انه وعد الرسول بعنى يسمع دعاءك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويوصلك الى مرادك واحتج
الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لان قوله عليم بناء على اللغة
في تناول كونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه
غير جائز فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سميعا أمر اذا تدا على وصفه بكونه عليما والله أعلم بالصواب
• قوله تعالى (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون) اعلم أنه تعالى لما ذكر الجواب
الثانى وهو ان ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلائل هذا الدين واضحة جليلة
فقال صبغة الله ثم فى الآية مسائل (المسألة الاولى) الصبغ ما يلون به الثياب ويقال صبغ الثوب
يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا بفتح الصاد وكسرها الغتان والصبغة نعلته من صبغ
كالبلسة من جلس وهى الحالة التى يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا فى المراد بصبغة الله على أقوال (الأول)
انه دين الله وذروا في انه لم يسمي دين الله بصبغة الله وجوها (أحدها) أن بعض النصارى كانوا يغمسون
أولادهم فى ماء أصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم واذا فعل الواحد بولده ذلك قال الآن
صار نصرانيا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهى الدين والاسلام لاصبغتهم والسبب فى اطلاق لفظ
الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يغرس الاشجار وأنت تريد أن تأمره بالكرم اغرس
كما يغرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم ونظيره قوله تعالى انما نحن مستهزون الله يستهزئ بهم يخادعون
الله وهو خادعهم ومكرهم ومكر الله وجزءه سيئة سيئة مثلها ان تسخر وامنا فانا نخسر منكم (وثانيها)
اليهود تصبغ أولادها يهودا والنصارى تصبغ أبناءها نصارى بمعنى يلقونهم في صبغونهم بذلك لما يسمون

في قلوبهم عن قتادة قال ابن البار يقال فلان يصيبغ فلا في الشيء أي يدخله فيه ويلزمه أيام كما يجعل
الصمغ لازما للثوب وأشد ثعلب

دع الشر وانزل بالحق تحزرا * اذا أنت لم تصبغ في الشر صانغ

(وثانها) هي الدين صبغة لان هيئته تظهر بالمشاهدة من أثر الطهارة والصلاة قال الله تعالى سيماهم
في وجوههم من أثر السجود (ورابعها) قال القاضي قوله صبغة الله متعلق بقوله قولوا آمنا بالله الى
قوله ونحن له مسلمون فوصف هذا الايمان منهم بأنه صبغة الله تعالى ليميز ان المباشرة بين هذا الدين الذي
اختاره الله وبين الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جليلة كما تظهر المباشرة بين الالوان والاصباغ الذي الحس
السلیم (القول الثاني) ان صبغة الله فطرته وهو كقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق
الله ومعنى هذا الوجه ان الانسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة والاعمار الشاهدة عليه بالحدوث
والافتقار الى الخلق فهذه الآثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة قال القاضي من جعل قوله صبغة الله على
النظرة فهو مقارب في المعنى لقول من يقول هو دين الله لان الفطرة التي امر واجهها الذي تقتضيه الأدلة
من عقل وشرع وهو الدين أيضا لكن الدين أظهر لان المراد على ما بيناه الذي وصفوا أنفسهم به في قوله
قولوا آمنا بالله فكأنه تعالى قال في ذلك ان دين الله الذي أكرمكم التمسك به فالنفع به سيظهر دينا ودنيا
كظهر وحسن الصبغة واذا حمل الكلام على ما ذكرناه لم يكن نقول من يقول انما قال ذلك اعادة جارية
للمود والنصارى في صمغ يستعملونه في أولادهم معنى لان الكلام اذا استقام على أحسن الوجوه بدونه
فلا فائدة فيه ولذا كرر الآن بقية أقوال المفسرين (القول الثالث) ان صبغة الله هي الختان الذي هو
تطهير أي كان الختان الذي للنصارى تطهيرهم فكذلك الختان تطهير للمسلمين عن أبي العباس (القول
الرابع) انه حجة الله عن الاسم وقيل انه سنة الله عن أبي عبيدة والقول الجسد هو الأول والله أعلم
(المسئلة الثانية) في نصب صبغة أقوال (أحدها) انه بدل عن مله وتفسيرها (الثاني) انه واصبغة
الله (الثالث) قال سيبويه انه مصدر مؤكدة فينصب عن قوله آمنا بالله كما انصب وعبد الله عما تقدمه
أما قوله ومن أحسن من الله صبغة فالمراد انه يصبغ عباده بالايمان وبطهرهم به من أوساخ الكفر
فلا صبغة أحسن من صبغته أما قوله تعالى ونحن له عابدون فقال صاحب الكشاف انه عطف على آمنا بالله
وهذا يدور من يزعم ان صبغة الله بدل من مله ابراهيم أو نصب على الاغراب في عليكم صبغة الله لما فيه
من فك النظم واتصافها على انها مصدر مؤكدة هو الذي ذكره سيبويه والقول ما قاله حذام * قوله
تعالى قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون اعلم ان في الآية
مسائل (المسئلة الاولى) اختلاف في تلك الحاجة وذكرها وادبها (أحدها) ان ذلك كان قولهم
انهم هم أولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى اتجادلونا في ان الله اصطفى رسوله من العرب لامنكم
وتقولون لو انزل الله على أحد لازل عليكم وترونكم أحق بالنبوة منا (وثانها) قولهم نحن أحق بالايمان
من العرب الذين عبدوا الاوثان (وثانها) قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقوله هم ان يدخل الجنة
الذين كان هودا أو نصارى وقولهم كانوا هودا أو نصارى تم تدواع الحسن (ورابعها) اتحاجونا
في الله أي اتحاجونا في دين الله (المسئلة الثانية) هذه الحاجة كانت مع من ذكرها وفيه وجوها
(أحدها) انه خطاب لليهود والنصارى (وثانها) انه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لولا انزل
هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقربين بالخالق (وثانها) انه خطاب مع الكل
والقول الاول ألين بنظم الآية أما قوله وهو ربنا وربكم فقيه وجهان (الاول) انه أعلم بتدبير خلقه
وبين يصلح لارساله وتبين لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له أن يعترض على ربه بل يجب عليه
تقويض الامر بالكلية له (الثاني) انه لانسبة لكم الى الله تعالى الابالعبودية وهذه النسبة مشتركة بيننا
وبينكم فلم ترجحوا أنفسكم علينا بل الترجيح من جانبنا لانا مخلصون في العبودية واسمتم كذلك وهو المراد

بقوله ونحن له مخلعون وهذا التأويل أقرب أما قوله تعالى لنا أعمالنا ولكم أعمالكم فالمراد منه النصيحة في الدين كانه تعالى قال لنبيه قل لهم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة أى لا يرجع الى من أفعالكم القبيحة ضرر حتى يكون المقصود من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصيحتكم وارشادكم الى الاصلح وبإزالة فالإنسان انما يكون مقبول القول اذا كان خالسا عن الاغراض الدنيوية فاذا كان لشئ من الاغراض لم ينفع قوله في القلب البتة فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع والجر ما يبعث على النفاذ وتحريك الطباع على الاستدلال وقبول الحق وأما معنى الاخلاص فتقدم • قوله تعالى (أم تقولون ان

ابراهيم واسماعيل ويعقوب والاسباط كانوا هودا أو نصارى قل أنتم أعلم أم الله ومن أظلم من كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون) اعلم ان في الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر وحزرة والكتاني وحسن عن عاصم أم تقولون باننا على الخطاطبة كانه قال أتخاجوننا أم تقولون والباقرن بالباء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول يحتمل أن تكون أم متصلة وتقديره بأى الحجتين تتعلون في أمرنا بأل التوحيد فنحن موحدون أم باتباع دين الانبياء فنحن متبعون وأن تكون منقطعة بمعنى بل أتقولون والهمزة لانكارا أيضا وعلى الثاني تكون منقطعة لقطع معناه بمعنى الانقطاع الى حجاج آخر غير الاول كانه قيل أتقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التوراة والانجيل هودا أو نصارى (المسئلة الثانية) انما أنكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه (أحدها) لان محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوته بسائر المعجزات وقد أخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه (وثانيها) شهادة التوراة والانجيل على ان الانبياء كانوا على التوحيد والحنيفية (وثالثها) ان التوراة والانجيل أنزل بعدهم (ورابعها) انهم ادعوا ذلك من غير ما نفيهم الله تعالى على ذلك به هذه الوجوه ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه لاجرم أورد الله هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار لغرض منه لجر والتريخ وأن يقر الله في نفوسهم انهم يعلمون انهم كانوا كاذبين فيما يقولون أما قوله قل أنتم أعلم أم الله فعلم ان الله أعلم وخبره أصدق وقد أخبر في التوراة والانجيل وفي القرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلم انهم كانوا مسلمين مبشرين عن اليهودية والنصرانية فان قيل انما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علماء وكهنة فكيف يصح الكلام قلنا من قال انهم كانوا على ظن ونوهم فالكلام ظاهر ومن قال علماء وعبدة وانما انزلناكم منزلة المعتضين على ما يعلم ان الله أخبر به فلا ينفعه ذلك مع اقراره بأن الله أعلم أما قوله ومن أظلم من كتم شهادة عنده من الله فنفية ثلاثة أوجه (أحدها) ان في الآية تقديما وتأخيرا والتقدير ومن أظلم عند الله من كتم شهادة حصلت عنده كقولك ومن أظلم من زيد من جملة الكاذبين للشهادة والمعنى لو كان ابراهيم ويثرو هودا أو نصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن أحدهم يكتم شهادة أظلم منه لكن لما استحتم ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك (وثانيها) ومن أظلم منكم معاشر اليهود والنصارى ان كتم هذه الشهادة من الله فمن في قوله من الله تتعاق بالكاتم على القول الاول وبالمكتوم منه على القول الثاني كانه قال ومن أظلم من كتم شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها وأخفاها (وثالثها) أن يكون من في قوله من الله صلة الشهادة والمعنى ومن أظلم من كتم شهادة جأته من عند الله فجدها وأخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك أى شهادة سمعتها منك وشهادة جأته من عند الله فجدها عندك أما قوله وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصور انه تعالى عالم بسر ما واعدانه ولا يخفى عليه خافية وانه من وراء مجازاته ان خير الخبير وان شر قشر لا يضي عليه طرفه عين الا وهو حذر خائف ألا ترى ان أحدا لو كان عليه رقيب من جهة سلطان يده عليه الانقام لكان دائم الحذر والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يعرف الا الظاهر فكيف بالرب الرقيب الذي يعلم السر وأخفى اذا هتد وأوعدهم هذا الجنس من القول • قوله تعالى (ذلك أمة قد خلت اها ما كذبت وانكم ما كنتم ولا تسألون عما كانوا يعملون) اعلم انه تعالى لما حاج اليهود في هؤلاء الانبياء عقبه به هذه الآية لوجوه

(أحدها) ليكون وعظماهم وزجر حتى لا يشكوا على فضل الآباء فكل واحد يؤخذ بعمله (وثانيها) انه تعالى بين انه متى لا يستذكر أن يكون فرضكم عين فرضهم لاختلاف المصالح لم يستكر أن تختلف المصالح فتعقلكم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة الى ملة أخرى (وثالثها) انه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبياء الذين ذكرهم في هذه الآيات بين ان الدليل لا يتم بذلك بل كل انسان مسؤول عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بأن يؤهم انه متمسك بطريقة من تقدم لانهم أصابوا أم أخطأوا لا ينفع هؤلاء ولا يضرمهم لثلاثة وهم أن طريقة الدين التقليد فان قيل لم كثررت الآية قلنا فيه قولان (أحدهما) انه عني بالآية الاولى ابراهيم ومن ذكر معه (والثاني) أسلاف اليهود وقال الجبائي قال القاضي هذا بقيد ان أسلاف اليهود والنصارى لم يجزواهم ذكرهم مراح وموضع الشبهة في هذا القول ان القوم لما قالوا في ابراهيم وفيه انهم كانوا يهودا فبكانهم قالوا انهم كانوا على مثل طريقة أسلافنا من اليهود فصا وسلفهم في حكم المذكورين بخلاف ان يقول تلك الأمة قد خلت وبعتهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابراهيم وبنوه فقوله تلك الأمة يجب ان يكون عائدا اليهم (والقول الثاني) انه متى اختلفت الاوقات والاحوال والمواطن لم يكن التكرار عينا فبكانه تعالى قال ما هذا الاشر فوصف هؤلاء الانبياء فيما أنتم عليه من الدين لا بسبوغ التقليد في هذا الجففس فعليكم بترك الكلام في تلك الأمة فلها ما كسبت وانظر اني مادعاكم اليه محمد عليه الصلاة والسلام فان ذلك أنفع لكم وأعود عليكم ولا تسألون الا عن علمكم • قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبهة التي ذكرها اليهود والنصارى طعنوا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل أو التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكم وذلك لان الامرا ان يكون خالسا عن القيد واما ان يكون مقيدا لادوام واما ان يكون مقيدا بغير الدوام فان كان خالسا عن القيد لم يقتض الفعل الامرة واحدة فلا يكون ورود الامر به ذلك على خلافه ناسخا وان كان مقيدا بغير الدوام فهو ناسخا هرا ان الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخا له وان كان مقيدا بغير الدوام فان كان الامر يعتقد فيه انه يبق دائما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبق دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فهو ناسخا كان جاهلا ثم بد الله ذلك وان كان عالما به انه لا يبق دائما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبق دائما كان ذلك تجهيلا فثبت ان النسخ يقتضي اما الجهل أو التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا قالوا في النسخ في أحكام الله تعالى يجب أن يكون مبطلا فبهذا الطريق توصلوا ما قدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصوا هذه الصورة بزيادة شبهة فقالوا انما اذا جوزنا النسخ انما يجوز عند اختلاف المصالح وهما الجبهات متساوية في ان الله تعالى ومخلوقه له تغيير القبلة من جانب الى جانب فلي خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكم فدل هذا على ان هذا التغيير ليس من الله تعالى فتوصلوا بهذا الوجه الى الطعن في الاسلام ولنتكلم الآن في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى في كتابه الكريم أما قوله سيقول السفهاء ففيه قولان (الاول) وهو اختيار القائل ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي أيضا كالرجل يعمل عملا قطع فيه بعض أعدائه فيقول أنا أعلم انهم سيعطونوني علي فبما عقلت وبجاز هذا أن يكون القول فيما يكررو بعد فاذا ذكره مرة فسيذكره مرة بعد ذلك مرة أخرى فصح على هذا التأويل أن يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الآية (القول الثاني) ان الله تعالى أخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام انهم سيدكرونه وفيه فوائد (أحدها) انه عليه الصلاة والسلام اذا أخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون مجزيا (وثانيها) انه تعالى اذا أخبر عن ذلك أولا ثم أخبر عنهم فانه يكون تاذيه من هذا الكلام أقل مما اذا سمعهم منهم أولا (وثالثها) ان الله تعالى اذا سمع ذلك أولا ثم ذكر جوابه معه تخين يسمعه النبي عليه الصلاة والسلام منهم فيكون الجواب حاضرا فكان ذلك أولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا (المسئلة الثانية) أما السفه في أصل اللغة

فقد شر حناه في تفسير قوله تعالى قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ويعدل
عن طريق منافعه الى ما يضرمه بوصف بالخفة والسفه ولا شك ان الخطأ في باب الدين أعظم مضرة منه
في باب الدنيا فاذا كان العادل عن الرأي الواضح في أمر دينه يعدتسفيهاً ان يكون كذلك في أمر دينه كان
أولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفیه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين
وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين (فأولها) قال ابن عباس
ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم كانوا يأتسون بموافقة الرسول لهم في القبلة وكانوا يظنون ان موافقة لهم
في القبلة ربما تدعوهم الى أن يصيروا فقال لهم بالكلمة فلما تحول عن تلك القبلة استرحشوا من ذلك واعقوا
وقالوا قد عاد الى طريقة آباءه وأشقائه الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا العجنا انه الرسول المنتظر المبشر به
في التوراة فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية (وثانيها) قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن
والاصم انهم مشركو العرب وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة
والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة قالوا أباي الا الرجوع الى
موافقتنا ولو ثبت عليه لكان أولى به (وثالثها) انهم المنافقون وهو قول السدي وهو لا انما ذكر واذلك
استهزاء من حيث لا يتبين بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا
التحويل مجزأ للعبث والعمل بالارأى والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم يختص
بهم قال الله تعالى الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون (ورابعها) انه يدخل فيه الكل لان لفظ السفهاء
لفظ عموم دخل فيه الالف واللام وقد ينما صلاحية لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص أيضا يدل عليه
وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا امن سفه نفسه فوجب أن يتناول الكل قال القاضي المقصود من
الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة واذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيدا قلنا هذا القدر
لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الاقرب أن يكون الكل قد قال ذلك لان الادعاء مجبولون على
القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا ما قالوا البتة انما قوله تعالى ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فقيه
مسائل (المسئلة الاولى) ولاه عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ دبره
وقوله ما ولاهم استهزاء على جهة الاستهزاء والتعجب (المسئلة الثانية) في هذا التولي وجهان (الاول)
وهو المشهور اجمع عليه عند المفسرين انه لما تحولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين
فقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فالضمير في قوله ما ولاهم للرسول والمؤمنين والقبلة التي
كانوا عليها هي بيت المقدس واختلفت الروايات في انه عليه الصلاة والسلام متى تحول القبلة بعد ذهابه الى
المدينة فعن أنس بن مالك رضى الله عنه بعد تسعة أشهر أو عشرة أشهر وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا وعن
قتادة بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا وهذا القول أثبت
عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم الاثنين
النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وقال آخرون بل سنتان (القول الثاني) قول أبي مسلم
وهو انه لما صح الخبر بأن الله تعالى حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولو لا ذلك لاحتمل لفظ
الآية أن يراد بقوله كانوا عليها أي السفهاء كانوا عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبله اليهود وقبله النصارى
في الاول الى المغرب والثاني الى المشرق والمغرب ما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شيء من الجهات
فلما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه
أحد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى راداعليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان أبامسلم
صديق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا وانه أعلم (المسئلة الثالثة) قال القفال القبلة
هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي من المقابلة وانما سميت القبلة قبلة لان المصلى يقابلها وتقابله
وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة أي ليس له جهة يأوى اليها وهو أيضا مأخوذ من الاستقبال

وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما مقابلة للآخر وقال بعض المحققين
جعلت ما والى قرارا * وقوله حيث ما لجأت

أما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب الاول عن تلك الشبهة وتقريره ان
الجهات كلها لله ملكا وملكها فلا يستحق نفي منها لذاته أن يكون قبله بل انما يصير قبله لان الله تعالى
جعلها قبله واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة أخرى فان قيل
ما الحكمة أولا في تعيين القبلة ثم ما الحكمة في تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا أما المسئلة الاولى
ففيها الخلاف الشديد بين أهل السنة والمعتزلة أما أهل السنة فأنهم يقولون لا يجب تعليل أحكام الله تعالى
البتة واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون وجود ذلك الغرض
أولى له من لا وجوده وأما أن لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سميان فان كان الاول كان
ناقضا لذاته مستكتما لا بغيره وذلك على الله محال وان كان الثاني استحالة أن يكون غرضا ومقصودا
ومرجحا فان قيل انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان أنفع للغير من
عدمه فالحكيم يفعل له يعود النفع الى الغير قلنا يعود النفع الى الغير ولا يعود اليه هل هو بالنسبة الى الله
تعالى على السواء أو ليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم (وثانيها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما أن
يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الوسطة أولا لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان
نوسط تلك الوسطة عبدا وان كان الثاني كان عجزا وهو على الله محال (وثالثها) انه تعالى ان فعل فعلا
لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداثه على
غرض آخر ولزم الدور والتسلسل وهو محال (ورابعها) ان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما قبله
وما بعده ان كان الحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلب العلة في انه لم حصلت تلك
الحكمة في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كطلب العلة في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر
الاوراق فان استغنى عن أحدهما عن المربع فكذا الاخر وان افتقر فكذا الاخر وان لم يتوقف ذلك على
الحكمة فقد بطل توقفه فاعلم ان الله على الحكمة والغرض (وخامسها) ما سبق من الدلائل على ان
جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدره الله تعالى
وارادته وذلك يطل القول بالغرض لانه يستحيل أن يكون لله غرض يرجع الى العبد في خالق الكفر فيه
وتعذيبه عليه أبدا لا يباد (وسادسها) ان تعاق قدرة الله تعالى وارادته بايجاد الفعل المعين في الازل اما أن
يكون جائزا أو واجبا فان كان جائزا افتقر الى مؤثر آخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان
كان واجبا فالواجب لا يعمل فثبت عندنا بذه الوجود ان تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعي والاغراض
محال واذا كان كذلك كانت فاعلم ان بعض الاهمية والقدرة والنفوذ والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه
صريح قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فانه على جواز النسخ بكونه مالا كالمشرق والمغرب والملاك يرجع
حاصلا الى القدرة ولم يعمل ذلك بالحكمة على ما نقوله للمعتزلة فثبت ان هذه الآية لا تبصر بها على قولنا
ومذهبنا أما المعتزلة فقد قالوا بالمادات الدلائل على انه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز أن تكون أفعاله
خالية عن الاغراض علمنا ان له سبحانه في كل أفعاله وأحكامه حكما واغراضا ثم انما تارة تكون ظاهرة جليلة
لما وتارة مستورة خفية عنا وتحويل القبلة من جهة الى جهة أخرى يمكن أن يكون لمصالح خفية وأسرار
مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحالة الطعن في هذا التحويل في دين الاسلام (المسئلة الرابعة)
في الكلام في تلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايته أن تكون
أمورا احتمالية أما تعيين القبلة في الصلاة فقد ذكر واثبه حكما (أحدها) ان الله تعالى خلق في الانسان قوة
عقلية مدركة للحجرات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة في عالم الاجسام وقلنا تنفك القوة العقلية عن
مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا أراد الانسان استحضار أمر عقلي تجرد وجب أن يضع له صورة

خيالية يحسم اجتنى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فان المهندس
 اذا اراد ادراك حكم من احكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معيناً يصير الحس والخيال معينين
 للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك العظيم فانه لا بد
 وأن يستقبله بوجهه وأن لا يكون معرضاً عنه وان يبالغ في الثناء عليه بلسانه ويبالغ في الخدمة والتضرع له
 فاستقبال القبلة في الصلاة يجرى مجرى كونه مسة قبلاً للملك لا معرضاً عنه والقراءات والتسبيحات تجري
 مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة (وثانيها) ان المقصود من الصلاة حضور
 القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتأتى الا اذا بقي في جميع
 صلاته مسة قبلاً للجهة واحدة على التعمين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الاوهام كان استقبال
 تلك الجهة أولى (وثالثها) ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنعم عليهم حيث
 قال واذكر وانعمة الله عليكم الى قوله اخوانا ولولو توجه كل واحد في صلاته الى ناحية أخرى لكان ذلك يؤهم
 اختلافاً ظاهراً فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وأمرهم جميعاً بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب
 ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عبادته في اعمال الخير (ورابعها) ان الله تعالى خص
 الكعبة بإضافتها اليه في قوله يتي وخص المؤمنين بإضافتهم بصفة العبودية اليه وكنا الاضافتين للتخصيص
 والتكريم فكانه تعالى قال يا مؤمن أنت عبدى والكعبة يتي والصلاة خدمتى فاقبل بوجهك في خدمتى الى
 يتي وبقبلتك الى (وخامسها) قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه
 السلام جاء منه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربي الاية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه
 السلام انما ذهب الى حريم عليها السلام من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر في الكتاب حريم اذا تنبذت من
 أهلها مكانا شرقياً والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبله خليل الله ومولد حبيب الله وهي موضع حرم الله
 وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا مطلع سيد الانوار وهو محمد صلى الله
 عليه وسلم في نوره خلقت الانوار جميعاً (وسادسها) قالوا الكعبة سررة الارض ووسطها فأمر الله تعالى
 جميع خلقه بالتوجه الى وسط الارض في صلاتهم وهو اشارة الى انه يجب العدل في كل شئ ولا جله جعل وسط
 الارض قبلة للخلق (وسابعها) انه تعالى أظهر ربه محمد عليه الصلاة والسلام بواسطة أمره باستقبال
 الكعبة وذلك لانه غلبه الصلاة والسلام كان يتنى ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فأمر الله تعالى قد نرى تقاب
 وجهك في السماء الاية وفي الشاهد اذا وصف واحد من الناس بحجة أخرى قالوا فلان يحول القبلة لاجل
 فلان على جهة التمثيل فانه تعالى قد حوّل القبلة لاجل حبيبه محمد عليه الصلاة والسلام على جهة التحقيق
 هو قال فلنو ايمنك قبله ترضاها ولم يقل قبله أرضاها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل أحد يطلب رضى
 وأنا أطلب رضاء في الدارين أما في الدنيا فهذا الذي ذكرناه وأما في الآخرة فقوله تعالى وسوف يعطيك
 ربك فترضى وفيه اشارة أيضا الى شرف الفقراء وهو ان الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض
 عن القبلة فقتال في طرد الفقراء فتردهم فتكون من الظالمين وتحال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت
 أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا امن الظالمين فكانه تعالى قال الكعبة قبله وجهك والفقراء قبله
 رضى فاعراضك عن قبله وجهك يوجب كونك ظالماً فالاعراض عن قبله رضى كيف يكون (وثامنها)
 العرش قبله الجنة والكرسى قبله البررة والبيت المعمور قبله السفرة والكعبة قبله المؤمنين والحق قبله
 المتحيرين من المؤمنين قال الله تعالى فأيتنا فلو اقم وجهه الله وثبت أن العرش مخلوق من النور والكرسى
 من الدد والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال خمسة من طور سيناء وطور زيبا
 والبلودي وابنان وحرا والاشارة فيه كان الله تعالى يقول ان كانت عليك ذنوب بمثقال هذه الجبال
 فأنت الكعبة حاجاً أو توجهت نحوها صلياً كفرتم اعنك وغفرتم لك فهذا اجل الوجوه المذكورة في هذا
 الباب والتحقيق هو الاول (المسئلة الخامسة) في حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة قد ذكرنا شبهة

القوم في انكار هذا التحويل وهي ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة مجرد اللعب فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه أما على قول أهل السنة انه لا يجب تعاقب أحكام الله تعالى بالحكم فالامر ظاهر وأما على قول المعتزلة فلهم ماريقان (الاول) انه لا يمنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات ويبيانه من وجوه (أحدها) انه اذا رجع في أرواحهم بعض الناس ان هذه الجهة أشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناء الخليل وعظمه كان هذا الانسان عند استقباله أشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة (وثانيها) انه لما كان هذا البيت سببا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمه أشد (وثالثها) ان اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند استقبال بيت المقدس بأنه لو انا أردناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصار ذلك سببا لتشوين الخواطر وذلك محل بالخضوع والخشوع فهذا يناسب الصبر عن تلك القبلة (ورابعها) ان الكعبة منشأ محمد صلى الله عليه وسلم فتعظيم الكعبة يقتضي تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام وذلك أمر مطلوب لانه متى رسخ في قلوبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيه في الدين والشريعة أسرع وأسهل والمغضى الى المطلوب مطلوب فكان تحويل القبلة مناسبا (وخامسها) ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فامرهم الله تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجهوا الى بيت المقدس ليعتبروا بمن المشركين فلما هاجروا الى المدينة وجها اليهود أمر وباتلوجه الى الكعبة ليعتبروا عن اليهود أما قوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة انها هي الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو للعباد أصح والصراط المستقيم هو الذي يؤتاهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال أصحابنا هذه الهداية اما أن يكون المراد منها الدعوة أو الدلالة أو تحصيل العلم فيه والاولان باطلان لانهم ما عاينوا لجميع المكلفين فوجب حملهم على الوجه الثالث وذلك يقتضي بأن الهداية والاضلال من الله تعالى وقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكاف في كذلك كالف التشبيه والمشببه أي شيء هو وفيه وجوه (أحدها) انه راجع الى معنى يهدي أي كما أنعمنا عليكم بالهداية كذلك أنعمنا عليكم بان جعلناكم وسطا (وثانيها) قول أبي مسلم تقديره كما أهديناكم الى القبلة هي أوسط القبلة كذلك جعلناكم أمة وسطا (وثالثها) انه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابراهيم عليه السلام ولقد اصطفيناك في الدنيا أي فكنا اصطفياناك في الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطا (ورابعها) يحتمل عندى أن يكون التقدير والله المتعبد والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكه لخص بعضها بزيادة التشریف والتكریم بأن جعله قبله فضلا منه واحسانا فكذلك العباد كلهم مشتركون في العبودية الا انه لخص هذه الامة بزيادة الفضل والعدل فضلا منه واحسانا لا وجوبا (وخامسها) انه قد يذكر ضمير التي وان لم يكن المضمرة مذكورا اذا كان المظهر مشهورا معروفا كقوله تعالى انا أنزلناه في ليلة القدر ثم من المشهور المعروف عند كل أحد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من شاء واذل من شاء فقوله وكذلك جعلناكم أي ومثل ذلك الجعل العجيب الذي لا يقدر عليه أحد سواه جعلناكم أمة وسطا (المسئلة الثانية) اعلم انه اذا كان الوسط اسمًا حركت الوسط كقولك أمة وسطا والظرف محققا نقول جلست وسط القوم واختلفوا في تفسير الوسط وذكروا أمور (أحدها) ان الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى أما الآية فقوله تعالى قال أوسطهم أي أعداؤهم وأما الخبر فاروى الفقهاء عن الثوري عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أمة وسطا قال عبد لا وقال عليه الصلاة والسلام خير الامور أوسطها أي أعداؤها وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم أوسط قريش نسبيا وقال عليه الصلاة والسلام عليكم بالخط الاوسط وأما الشعر فقوله زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم • اذا نزلت احدى الالي الى العظام

وأما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم أمة وسطا أي عدلا وهو الذي قاله الاخفش والظليل
وقطرب وأما المعنى فمن وجوه (أحدها) ان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك ان طرفي
الافراط والتفريط رديشان فالمتوسط في الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا
(وثانيها) انما هي العدل وسطا لانه لا يميل الى أحد الخصمين والعدل هو المعتدل الذي لا يميل الى أحد
الطرفين (وثالثها) لاشك ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا طريقة المدح لهم لانه لا يجوز أن
يذكر الله تعالى وصفا ويجعله كالعلة في أن جعلهم شهودا له ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الا وذلك مدح
فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولا يجوز أن يدح الله الشهود حال حكمهم عليهم
يكونهم شهودا الا يكونهم عدولا فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة (ورابعها) ان العدل بقاء
الشيء وسطه لان حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد
والاوساط محبوبة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل الى جهة دون جهة
(القول الثاني) ان الوسط من كل شيء خياره قالوا وهذا التفسير أولى من الاول لوجوه (الاول) ان
لفظ الوسط يستعمل في الجادات قال صاحب الكشف اكرتت بعلامن اعرابي بمكة للحج فقال اعطني من
سطا من أراد من خيار الدنيا نبروصف العدالة لا توجد في الجادات فكان هذا التفسير أولى (الثاني)
انه مطابق لقوله تعالى كنتم خيرا أمة أخرجت للناس (الثالث) ان الرجل اذا قال فلان أوسطنا نسبا
فالمعنى انه أكثر فضلا وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة وأصل هذا ان الاتباع يتخوشون الرئيس فهو
في وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى (القول الرابع) يجوز أن يكونوا وسطا على معنى انهم
متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالي والمقصر في الاشياء لانهم لم يغفلوا كما غفل النصارى فجعلوا
ابنا والها ولا قصروا كتقصير اليهود في قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصر واقعهم واعلم ان هذه
الاقوال متقاربة غير متنافية والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان فعل العبد
مخلوق لله تعالى لان هذه الآية دالة على ان عدالة هذه الامة وخيريتهم يجعل الله وخلقه وهذا صريح
في المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الاطاف التي علم الله تعالى انه متى فعلها لهذه الامة
اختار واعندها الصواب في القول والعمل أجاب الاصحاب عنه من وجوه (الاول) ان هذا ترك
للظاهر وذلك مما لا يصار اليه الا عند قيام الدلائل على انه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها لكانت بينا ان
الدلائل العقلية الباهرة ليست الامعنا أقصى ما للمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم والشراب
والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منتقضة على أصولهم بمسئلة العلم ومسئلة الداعي والكلام
المنقوض لا التفات اليه البتة (الوجه الثاني) انه تعالى قال قبل هذه الآية وفيه من يشاء الى صراط
مستقيم وقد بينا دالة هذه الآية على قولنا في انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الآية
يجب أن تكون محمولة على ذلك لا تكون كل واحدة منها مؤكدة لمضمون الاخرى (الوجه الثالث)
ان كل ما في مقدور الله تعالى من الاطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص
المؤمنين بهذه المعنى فائدة (الرابع) وهوان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان (المسئلة الرابعة) احتج جمهور
الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة فقالوا أخبر الله تعالى عن عدالة هذه
الامة وعن خيريتهم فلما أقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يتقدمون على
شيء من المحظورات وجب أن يكون قواهم حجة فان قيل الآية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة
يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من جعلها على البعض فنحن نخصها
على الأئمة المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لان سلم ان الوسط من كل شيء خياره والوجه الثاني
ذكرتموها معارضة بوجهين (الاول) ان عدالة الرجل عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المحرمات

وهذا من فعل العبد وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطا فاقضى ذلك أن كونهم وسطا من فعل الله تعالى
وذلك يقتضى أن يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والالزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال
(الثاني) أن الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضى الاشتراك
وهو خلاف الأصل سلمنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكتفى في حصول هذا الوصف الاجتناب عن البكائر فقط
واذا كان كذلك احتمل أن الذي أجمعوا عليه وإن كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يدح ذلك في خيريتهم وعما
يوكد هذا الاحتمال أنه تعالى حكم بكونهم عدولا ~~ولا يجمعونوا~~ شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع
الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والبكائر ~~ولكن~~ الله تعالى بين أن اتصافهم بذلك إنما كان لكونهم
شهداء على الناس ومعلوم أن هذه الشهادة إنما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هنالك لأن
عدالة الشهود إنما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لانزاع فيه لأن الأمة تصير معصومة في الآخرة
فلم قلت أنهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن الخطابين بهذا الخطاب هم الذين كانوا
موجودين عند نزول هذه الآية لأن الخطاب مع من لم يوجد محال وإذا كان كذلك فهذه الآية تقتضى
عدالة أولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضى عدالة غيرهم فهذه الآية تدل على أن اجماع
أولئك حق فيجب أن لا تنسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول قول كل أولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علمنا
كل واحد من أولئك الاقوام بأعيانهم وعلمنا بقاء كل واحد منهم الى ما بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم
وعلمنا حصول أقوالهم بأسرهم في ذلك الاجماع ولما كان ذلك كالمعذر امتنع التمسك بالاجماع والجواب عن
قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم فإن قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا يقتضى أنه تعالى جعل كل واحد
منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا أنهم في كل أمة واجتمعوا عليه فإن كل واحد منهم يكون عدلا
في ذلك الأمر بل إذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون الصيغ وانما قلنا أن هذا خطاب معهم حال الاجتماع
لأن قوله جعلناكم خطاب لجموعهم لا لكل واحد منهم وحده على أنا وإن سلمنا أن هذا يقتضى كون كل واحد
منهم عدلا لكان نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب أن يبقى معه ولا به في حق الباقي
وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الآية أن كلهم كذلك بل المراد أنه لا بد وأن يوجد فيهم من يكون
بهذه الصفة فإذا كانا علمنا بأعيانهم افترنا الى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون
في جملتهم مثاله أن الرسول عليه الصلاة والسلام إذا قال إن واحدا من أولاد فلان لا بد وأن يكون مصيبا
في الرأي والتدبير فإذا لم نعلم بعينه ووجدنا أولاده محجة عين على رأي علمنا حقا أنه لا بد وأن يوجد فيه ذلك
الحق فأما إذا اجتمعوا سوى الواحد على رأي لم نحكم بكونه حقا التجوز أن يكون الصواب مع ذلك الواحد
الذي خالف ولهذا حال كثير من العلماء أن الميزان في الأمة من كان مصيبا عن كان مخطئا كانت الحجة قائمة
في قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول المخطئ قوله لو كان المراد من كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم أن
يكون فعل العبد خلقا لله تعالى قلنا هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله لم قلتم أن أخبار الله تعالى عن
عدالتهم وخيريتهم يقتضى اجتنابهم عن الصغائر قلنا أخبر الله تعالى صدق والخير الصدق يقتضى حصول
الخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل أن يقول الأخبار عن الشخص بأنه خير أعم
من الأخبار عنه بأنه خير في جميع الأمور أو في بعض الأمور ولذلك فإنه يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال
الخبر إما أن يكون خيرا في بعض الأمور دون البعض أو في كل الأمور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين
فمن كان خيرا من بعض الوجوه دون البعض يصدق عليه أنه خير فإذا ن أخبر الله تعالى عن خيرية الأمة
لا يقتضى أخباره تعالى عن خيريتهم في كل الأمور وثبت أن هذا لا ينافي إقدامهم على البكائر فضلا عن
الصغائر ~~وكنا قد~~ نصرنا هذه الدلالة في أصول الفقه إلا أن هذا السؤال وارد عليها أما السؤال
الآخر فقد أجيب عنه بأن قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا خطاب لجميع الأمة وأولها وآخرها من كان منهم
موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما أن قوله كتب عليكم القصص كذب

عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله تعالى وأوامره وزواجره خطاب لجميع الأمة فإن قيل لو كان الأمر كذلك لكان هذا خطايا بالجميع من يوجد إلى قيام الساعة فأنما حكم الجماعة بالبعد التفتي أين حكمت لأهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لا نه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا أول الأمة وآخرها بجموعها في كونها حجة على غيرها زالت الفائدة إذ لم يبق بعد انقضائهم من تكون الأمة حجة عليه فعملنا أن المراد به أهل كل عصر ويجوز تسمية أهل العصر الواحد بالأمة فإن الأمة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك أن أهل كل عصر كذلك ولأنه تعالى قال أمة وسطا فعبر عنهم بلفظ الذكرة ولا شك أن هذا يتناول أهل كل عصر (المسئلة الخامسة) اختلاف الناس في أن الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الآخرة أو في الدنيا فالقول الأول أنها تقع في الآخرة والذاهبون إلى هذا القول لهم وجهان (الأول) وهو الذي عليه الأكثر أن هذه الأمة تشهد للأنبياء على أنهم الذين يكذبونهم روى أن الامم يجعدون تبليغ الأنبياء فيطالب الله تعالى الأنبياء بالبينه على أنهم قد بلغوا وهو أعلم فيوتق بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فقول الامم من أين عرفتم فيقولون علمنا ذلك بأخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيوتق بحججه عليه الصلاة والسلام فيسأل عن حال أمته فيزكيهم ويشهد بعد التهم وذلك قوله فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقد طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه (أولها) أن مدار هذه الرواية على أن الامم يكذبون أنبياءهم وهذا بناء على أن أهل القبايلة قد يكذبون وهذا باطل عند القاضي إلا فاستنكم على هذه المسئلة في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على أنفسهم (وثانيها) أن شهادة الأمة وشهادة الرسول مستندة في الآخرة إلى شهادة الله تعالى على صدق الأنبياء وإذا كان كذلك فلم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء وجواب الحكمة في ذلك تيسير أمة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل عن سائر الامم بالمبادرة إلى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الأنبياء والايمن بهم جميعا فهم بالنسبة إلى سائر الامم كالعدل بالنسبة إلى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة الامم عليهم اظهرا بعد التهم وكشفاعن فضيلتهم ومنعتهم (وثالثها) أن مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضريف لقوله عليه الصلاة والسلام إذا علمت مثل الشمس فأشهد والشئ الذي أخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه (الوجه الثاني) قالوا معنى الآية لتشهدوا على الناس بأعمالهم التي خافوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد أربعة (أولها) الملائكة الموكلون بأبواب أعمال العباد قال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الأديب رقيب عتيد وقال وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثانيها) شهادة الأنبياء وهو المراد بقوله تعالى حاكما عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم وأمته في هذه الآية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا (وثالثها) شهادة أمة محمد خاصة قال تعالى وحي بالنبیین والشهداء وقال تعالى ويوم يقوم الشهداء (ورابعها) شهادة الخوارج وهي بمنزلة الاقرار بل أعجب منه قال تعالى يوم تشهد عليهم آسنتهم الآية وقال اليوم نختم على أفواههم الآية (القول الثاني) أن أداء هذه الشهادة انما يكون في الدنيا وتقريره أن الشهادة والمشااهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا إذا رأيته وأبصرته ولما كان بين الابصار والعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشئ شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة على الشئ شاهدا على الشئ لأنها هي التي بها صار الشاهد شاهدا ولما كان الخبر عن الشئ والامين لحاله جاريا يجري الدليل على ذلك معنى ذلك الخبر أيضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر

عن حقوق الناس بألفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة إذا عرفت هذا فقول ان كل من عرف حال شيء
وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اما ان تكون في الآخرة
أو في الدنيا لا جزأان تكون في الآخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لاجل أن يكونوا شهداء وذلك
يقضي أن يكونوا شهداء في الدنيا انما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك
جعلناكم امة وهذا اخبار عن الماضي فلا أقل من جعله في الحال وانما قلنا ان ذلك يقتضي صيرورتهم
شهودا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس رتب كونهم شهداء
على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب أن يحصل
وصف كونهم شهداء في الدنيا فان قيل تحصل الشهادة لا يحصل الا في الدنيا وتكمل الشهادة قد
يسمى شاهدا وان كان الاداء لا يحصل الا في القيامة قلنا الشهادة باعتبارها العادلة هي الاداء لا التحمل فثبت ان
الدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدالة هي الاداء لا التحمل فثبت ان
الآية تقتضي كون الامة مؤدين للشهادة في دار الدنيا وذلك يقتضي أن يكون مجموع الامة اذا أخبروا
عن شيء أن يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا هذا ثبت ان الآية تدل على ان الاجماع حجة
من هذا الوجه أيضا واعلم ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القولين الاولين لانا بينا
بهم الدلالة ان الامة لا بد وأن يكونوا شهداء في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهداء في القيامة أيضا على
الوجه الذي وردت الاخبار به فالجواب ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس اشارة الى ان قولهم عند
الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع بين للناس الحق ويؤكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول
عليكم شهيدا يعني مؤذيا ومثبتا ثم لا يمنع أن تحصل مع ذلك اهم الشهادة في الآخرة فيجري الواقع منهم
في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا ائتمروا الحق عرفوا عند من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة
كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم (المسئلة السادسة)
دلت الآية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والرافض فانه لا يعتد به في الاجماع لان الله
تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك الحكم من فسق أو كفر بقول أو فعل
ومن كفر بالنص أو كفر بالتأويل (المسئلة السابعة) انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس
لان قولهم يقتضي التكليف اتما بقول واما يفعل وذلك عليه لانه في الحال فان قيل لم أخرت صفة الشهادة
أولا وقد مت آخر قلنا لان الغرض في الاول اثبات شهادتهم على الامم وفي الآخر الاختصاص بكون
الرسول شهيدا عليهم * قوله تعالى (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب

وكان الله عزيزا حكيما فلا يجتمع أن يراد بقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها أي التي لم تزل عليها وهي
 الكعبة الا كذا وكذا أما قوله الا انعلم من يتبع الرسول من ينقلب على عقبيه ففيه مسائل (المسئلة
 الاولى) الا انعلم في قوله الا انعلم لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله أولا يصح وينتقد
 لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم (المسئلة الثانية) وما جعلنا كذا وكذا الا انعلم كذا يؤهم ان
 العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلًا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم ذلك
 الاشياء قبل وقوعها وتظهيره في الاشكال قوله وانبلونكم حتى تعلم الجاهدين منكم والصابرين وقوله الا ان
 خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر أو يخشى وقوله فليعلم الله الذين صدقوا وقوله أم حسبكم
 أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله ما كان له عليهم من سلطان الا انعلم من
 يؤمن بالآخرة والكلام في هذه المسئلة قدم مرتبة حتى في قوله واذا تبلى والمفسرون أجابوا عنه من وجوه
 (احدها) ان قوله الا انعلم معناه الا يعلم الله المؤمنين النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحنا للبلدة الفلانية بمعنى
 فتحها أو ولياؤها ومنه يقال فتح عمر السواد ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فيما يحكيه عن ربه استقرضت
 عبيدي فلم يقرضني وشئني ولم يكن ينبغي له أن يشقني بقول وادهرام وأنا الدهر وفي الحديث من أهان لي وليا
 فقد أهانني (وثانيها) معناه ليحصل المعلوم فيصير موجودا ثم اذا صار موجودا علمه الله موجودا فانه قبل
 وجوده يستحيل أن يعلمه الله موجودا فلهذا لا يعلم معناه الا انعلم موجودا فان قيل فهذا يقتضي حدوث
 العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بأن الشيء سبب وجوده هو علم بوجوده اذا وجد اختلف فيه مشهور
 (وثالثها) التميز هو لا من هو لا ما ينكشف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفق فيعلم المؤمنون من يوالون
 منهم ومن يعادون فبهي التميز علما لانه أحد فوائد العلم وغرائه (ورابعها) الا انعلم معناه الا لرى وعجاز
 هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله ألم تركف ورأيت وعلت وشهدت ألفاظا
 متعاقبة (وخامسها) مذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الآية راجع الى الخطابين ومثاله
 ان جاهلا وعاقلا اجتمع فاقول اياها ليطبخ يحرق النار ويقول العاقل بل النار تحرق الحطب وسنجمع
 بينهم ما نعلم أيها يحرق صاحبه معناه له علم أيها الجاهل فكذلك قوله الا انعلم أي الالتعلم والغرض من هذا
 الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا أو اياكم اهدى فأضاف الكلام الموهوم للشك
 الى نفسه ترقية الخطاب ورفقا بالخطاب فكذلك قوله الا انعلم (وسادسها) نعم املككم معاملة المختبر الذي كان
 لا يعلم اذا العدل يوجب ذلك (وسابعها) ان العلم صلة زائدة فقوله الا انعلم من يتبع الرسول من ينقلب على
 عقبيه معناه الا يحصل اتباع المتبعين وانقلاب المقلبين وتظهيره قولك في الشيء الذي يتفيه عن نفسك ما علم
 الله هذا مني أي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان لعلم الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان هذه المحنة
 حصلت بسبب تعيين القبلة أو بسبب تحويلها من الناس من قال انما حصلت بسبب القبلة لانه عليه الصلاة
 والسلام كان يصلي الى الكعبة فلما جاء المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك
 قبلتهم ثم انه لما حوله مرة أخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم وأما الاكثرون من
 أهل التحقيق قالوا هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان سجدة صلى الله عليه وسلم لو كان على
 يقين من أمره لما تغير رأيه روى القفال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع ناس من أسلم وقالوا مرة
 ههنا ومرة ههنا وقال السدي لما توجه النبي عليه الصلاة والسلام نحو السجدة الحرام اختلف الناس فقال
 المنافقون ما بالهم كانوا على قبلته ثم تركوها فقال المسلمون لسناتنا علم حال اخواننا الذين ماؤا وهم يصلون نحو
 بيت المقدس وقال آخرون اشتاق الى بلده ومولده وقال المشركون كون تحويله في دينه واعلم ان هذا القول
 الاخير أولى لان الشبهة في أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة وقد وصفها الله تعالى
 بالكبيرة فقال وانهم الكبيرة الاعلى الذين هدى الله فبكان جهل عليه أولى (المسئلة الرابعة) قوله من ينقلب
 على عقبيه استمارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستمارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين

يديه وأدبر عنه فلما تركزوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدير عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال الله تعالى
 ثم أدر واستكبروكما قال كذب ونوى وكل ذلك تشبيه أما قوله تعالى وإن كانت فقهه مسائل (المسئلة الاولى)
 ان المكسورة الخفيفة معناه على أربعة أوجه جواز الخفيفة من الثقيلة وبحد وزائدة أما الجواز فهي تفيد ربط
 إحدى الجاهتين بالأخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجواز كقولك إن جئتني أكرمك وأما الثانية وهي
 الخفيفة من الثقيلة فهي تفيد تركيد المعنى في الجملة بمنزلة أن المشددة كقولك إن زيد القائم قال الله تعالى إن كل
 نفس لما عليها حافظ وقال إن كان وعد ربنا لمفعولاً ومثله في القرآن كثير والغرض في تخفيفها إيلائها ما لم يجوز
 أن يليها من الفعل وانما لزمت اللام هذه الخفيفة للعوض عما حذف منها والفرق بينهما وبين التي للجحد في قوله
 تعالى إن الكافرون إلا في غرور وقوله إن اتبع إلا ما يوحى إلى إذ كانت كل واحدة منهما ما يليها الاسم والفعل
 بجها كما وصفنا وأما الثالثة وهي التي للجحد كقوله إن الحكم إلا لله وقال إن تتبعون إلا الفتن وقال وإن زلزلنا
 أن أمسكهم ما أي ما يسكهم وأما الرابعة وهي الزائدة فكك قولك ما إن رأيت زيدا إذا عرفت هذا فنقول
 إن في قوله وإن كانت لكبيرة هي الخفيفة التي تليها اللام والغرض منها تركيد المعنى في الجملة (المسئلة
 الثانية) الضمير في قوله كانت إلى أي شيء يعود فيه وجهان (الأول) أنها تعود إلى القبلة لأنه لا بد له من
 مذكور سابق وما ذاك إلا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها (الثاني) أنها عائدة إلى ما دل عليه
 الكلام السابق وهي مفارقة القبلة والتأنيث للتولية لأنه قال ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال
 عطفاً على هذا وإن كانت لكبيرة أي وإن كانت التولية لأن قوله ما وليهم يدل على التولية كما قيل في قوله تعالى
 ولأنكأ كواكبهم أي كرام الله عليه وأنه لفسق ويحتمل أن يكون المعنى وإن كانت هذه الفعلة تطهيره قوله
 فيها ونعمت واعلم أن هذا البحث متفرع على المسئلة التي قدمناها وهي إن الامتحان والابتلاء حصل
 بنفس القبلة أو يتحويل القبلة وقد بينا أن الثاني أولى لأن الاشكال الحاصل بسبب النسخ أقوى من
 الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله وإن كانت لكبيرة أما قوله
 تعالى لكبيرة فالمعنى لثقله شاقه مستنكرة كقوله كبرت كلمة تخرج من أفواههم أي عظمت الغربة
 بذلك وقال الله تعالى سبحانه هذا بهتان عظيم وقال إن ذلكم كان عند الله عظيماً أنا قلنا الامتحان
 وقع بنفس القبلة قلنا إن تركها ثقل عليهم لأن ذلك يقتضي ترك الآلف والعادة والاعراض عن طريقته
 الآباء والاسلاف وإن قلنا الامتحان وقع بتحويل القبلة قلنا انهم الثقيلة من حيث إن الإنسان لا يمكنه
 أن يعرف أن ذلك حتى لا بعدد ان عرف مسئلة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك أمر ثقیل
 صعب الاعلى من هداة الله تعالى حتى عرف أنه لا يستنكر ونقل القبلة من جهة إلى جهة كما لا يستنكر
 نقلها باهم من حال إلى حال في الصحة والسقم والغنى والفقر فمن امتسدى لهذا النظر ازداد بصيرة ومن سفه
 واتبع الهوى وظواهر الامور ثقلت عليه هذه المسئلة أما قوله الاعلى الذين هدى الله فاحج اصحاب
 بهذه الآية في مسئلة خلق الاعمال فقالوا المراد من الهداية اما الدعوة أو وضع الدلالة أو خلق المعرفة
 والوجهان الأولان ههنا باطلان وذلك لأنه تعالى ~~حكم~~ بكونهم أثقله على الكل الاعلى الذين هدى الله
 فوجب أن يقال إن الذي هداه لا يثقل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة في حق الكل
 فوجب أن لا يثقل ذلك على أحد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة
 والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة (الجواب عنه) من ثلاثة أوجه (أحدها) إن الله تعالى ذكرهم على
 طريق المدح فخصهم بذلك (وثانيها) أراد به الاهتداء (وثالثها) أنهم الذين اتفقوا بهدى الله فغيرهم كأنهم
 يعتد بهم (والجواب) عن الكل أنه ترك لظاهر فيكون على خلاف الأصل والله أعلم أما قوله تعالى وما كان
 الله ليضيع إيمانكم فقيه مسائل (المسئلة الاولى) إن رجالاً من المسلمين كآبى امامة وسعد بن زرار
 والبراء بن عازب والبراء بن معرور وغيرهم ما نوا على القبلة الاولى فقال عسائرهم يا رسول الله توفي اخواننا
 على القبلة الاولى فكيف حالهم فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم أنه لا بد من هذا السبب واللام يصل بعض

الكلام ببعض وجه تقرير الاشكال ان الذين لم يجوزوا النسخ الامع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب
 أن يكون الحكم مقسدة وباطلا فوقع في قلوبهم شبهة على هذا السؤال ان تلك الصلوات التي انواها متوجهين
 الى بيت المقدس كانت ضائعة ثم ان الله تعالى اجاب عن هذا الاشكال وبين أن النسخ نقبل من مصلحة الى
 مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في أن القائم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع
 أجره ونظيره ما سألو بعد تحريم الخمر عن مات وكان يشربها فأُنزل الله تعالى ليس على الذين آمنوا وعرلوا
 الصالحات جناح فعر فهم الله تعالى انه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل اذا
 كان ذلك الشك انما تولد من تجوز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحة قلنا (الجواب عنه) من
 وجوه (أحدها) ان ذلك الشك وقع لما فقي فذكر الله تعالى ذلك المذكرة المسلمون جوابا للسؤال ذلك المناقش
 (وثانيها) اعلموا ان الصلاة الى الكعبة أفضل فقالوا ليت اخواننا من مات ادرك ذلك فذكر الله
 تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك (وثالثها) لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال
 لو خطر ببالهم (القول الثاني) وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم أن الصلاح في نقلكم من بيت
 المقدس الى الكعبة فلما اقركم على الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه اصلاتكم لانها تكون على
 هذا التدبير خالية عن المصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك (القول الثالث) انه تعالى لما ذكر
 ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما عملوه وهذا قول
 الحسن (القول الرابع) كانه تعالى قال وفقتكم لقبول هذا التكليف لثلا يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا هذا
 التكليف لكفروا ولو كفروا الضاع ايمانهم فبقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا جرم وفقتكم
 لقبول هذا التكليف واعانكم عليه (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم
 خطاب مع من على قولين (الاول) انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها أربعة (الاول)
 ان الله خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سألوه من قبل (الثاني) انهم سألوا
 عن مات قبل نسخ القبلة فاجابهم الله تعالى بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم أي واذا كان ايمانكم الماضي
 قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك ايمان من مات قبل النسخ (الثالث) يجوز أن يكون الاحياء قد توهوا
 ان ذلك لما نسخ بطل وكان ما يؤتى به بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن
 السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل فسألوا عن اخوانهم الذين ماتوا ولم يأثروا بما يكفر
 ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد اهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمد صلى
 الله عليه وسلم واذا قلتم أنفسا واذا فرقنا بكم البحر (الرابع) يجوز أن يكون السؤال واقعا عن الاحياء
 والاموات معا فانهم اشفة على ما كان من صلاحهم أن يطل نواياهم او كان الشفاق واقعا في الفريقين فقيل
 ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شأن العرب اذا أخبروا عن حاضر وغائب ان يغلبوا الخطاب
 فيه ولون كنت أنت وفلان الغائب فعلموا والله أعلم (القول الثاني) قول أبي مسلم وهو انه يحتمل أن
 يكون ذلك خطا بالاهل الكتاب والمراد بالايان أن صلاحهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما اختار
 أبو مسلم هذا القول لثلا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا (المسئلة الثالثة) استدلوا المعترلة بقوله وما كان
 الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم الفعل الطاعات فانه تعالى أراد بالايان ههنا الصلاة (والجواب)
 لان اسم المراد من الايمان ههنا الصلاة بل المراد منه التصديق والقرار فكانه تعالى قال انه لا يضيع
 تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلمنا أن المراد من الايمان ههنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم آثار الايمان
 وأشرف نتائجه وفوائده بخلاف إطلاق اسم الايمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة (المسئلة
 الرابعة) قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم أي لا يضيع نواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى ونفى وما كان
 كذلك استحالة حقه واضاعته الان استحقات الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله
 تعالى اني لا أضيع عمل عامل منكم أما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم ففيه مسائل (المسئلة الاولى)

قال الفضل رحمه الله الفرق بين الرأفة والرحمة ان الرأفة مبالغه في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله أي لا تترافوا بهما فترفعوا الجلود عنهما وأما الرحمة فإعطاء الاسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافضال والانهام وقد سمي الله تعالى المطر رحمة فقال وهو الذي يرسل الرياح ينزرا بين يدي رحمة له لانه افاضال من الله وانهام فذكر الله تعالى الرأفة أولا يعني انه لا يضيع أعمالهم ويحفظ المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون أعظم وأشمل ولا يختص رحمة بذلك النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار التي هي الرأفة وجالب للمنافع معا (المسئلة الثانية) ذكر وافي وجهه تعلق هذين الاسمين بمقابلهما وجوها (أحدها) انه تعالى لما أسخبرناه لا يضيع إيمانهم قال ان الله بالناس لرؤوف رحيم والرؤوف والرقيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة (وثانيها) انه رؤوف رحيم فلذلك يتفلكم من شرع الى شرع آخر وهو أصل لكم وأنفع في الدين والدنيا (وثالثها) قال وانما الكسيرة الاعلى الذين هدى الله فبكانته تعالى قالوا انما هداهم الله لانه رؤوف رحيم (المسئلة الثالثة) قرأ أبو عمرو وحجزة والسكاني وأبو بكر عن عاصم رؤوف رحيم مذهبهم وزنا غير مشمع على وزن زعفران والباقون رؤوف مثقلة لهم وزنا شبيهة على وزن رعووف وقنه أربع لغات رقف أيضا كحذر ورأف على وزن فعمل (المسئلة الرابعة) استدل المتعزلة بهم هذه الآية على انه تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد قال لانه تعالى بين انه بالناس لرؤوف رحيم والكافر من الناس فوجب أن يكون رؤوف رحيمهم وانما يكون كذلك لولم يخلق فيهم الكفر الذي يجرحهم الى العقاب الدائم والعذاب السرمدي ولولم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤوف رحيمافعل على أي طريق يتصور أن لا يكون رؤوف رحيمنا واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا والله أعلم به قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أولوا الحسد انهم يعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون) اعلم أن قوله قد نرى تقلب وجهك في السماء فيه قولان (القول الاول) وهو المشهور الذي عليه أكثر المفسرين أن ذلك كان لا يتظار تحوyle من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها (أحدها) انه كان يكره التوجه الى بيت المقدس ويحب التوجه الى الكعبة الا انه ما كان يتكلم بذلك فكان يقلب وجهه في السماء لهذا المعنى روى عن ابن عباس أنه قال يا جبريل وددت ان الله تعالى صرفني عن قبله اليهود الى غيرها فقد كرهتم افعال له جبريل أناعبد مثلك فاسأل ربك ذلك فجعل رسول صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء محبي جبريل بما سأله فأ نزل الله تعالى هذه الآية وهو لاء ذكرها في سبب هذه المحنة أمورا (القول الثاني) أن اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبائنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل فعند ذلك كره أن يتوجه الى قبلتهم (الثاني) أن الكعبة كانت قبله ابراهيم (الثالث) انه عليه السلام كان يقدّر أن يصير ذلك سببا لاستحالة العرب ولدخولهم في الاسلام (الرابع) انه عليه السلام احب أن يحصل هذا الشرف للمسجد الذي في بلده ومنشئه لافي مسجد آخر واعترض القاضي على هذا الوجه وقال انه لا يليق به عليه السلام أن يكره قبله أمر أن يصلي اليها وان يجب أن يحوله ربه عنها الى قبله هو اها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه عليه السلام علم وعلم أن الصلاح في خلاف الطباع والميل واعلم أن هذا التأويل قليل التحصيل لان المستحسّن من الرسول أن يعرض عما أمره الله تعالى به ويشغل بما يدعوه طبعه اليه فاما أن يميل قلبه الى شيء فيقضي في قلبه أن يأذن الله له فيه فذلك مما لا انكار عليه لاسيما اذا لم ينطق به وأي بعد في أن يميل طبع الرسول الى شيء فيقضي في قلبه ان يأذن الله له فيه وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه (الوجه الثاني) انه عليه السلام قد أسأله جبريل عليه السلام في أن يدعو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل بأن الله قد أذن له في هذا الدعاء وذلك لان الانبياء لا يسألون الله تعالى شيئا الا بأذن منه لا يسألوا الا ما لا صلاح فيه فلا يجابوا اليه فيفضي ذلك الى تحقير شأنهم فلما أذن الله تعالى له في الاجابة علم انه يستجاب اليه فكان يقلب وجهه في السماء ينتظر محبي جبريل عليه السلام بالوحي

في الاجابة (الوجه الثالث) قال الحسن ان جبريل عليه السلام أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره
 أن الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس إلى قبله أخرى ولم يبين له إلى أي موضع يحولها ولم تكن قبلة
 أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقبل وجهه في السماء فينظر الوحي
 لأنه عليه السلام علم أن الله تعالى لا يتركه بغير صلاة فأناه جبريل عليه السلام فأمره أن يصلي نحو الكعبة
 والقائلون بهذا الوجه اختلفوا بينهم من قال أنه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له
 القبلة فكان يخاف أن يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتتأخر صلاته فلذلك كان يقبل وجهه عن الأضيق
 وقال آخرون بل وعده بذلك وقبله بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة إليها لكن لأجل الوعد كان يتوقع
 ذلك ولأنه كان يرجو عند التحول إلى بيت المقدس وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب
 في الإسلام والمباينة عن اليهود وتمييز الموافق من المناقق فلهذا كان يقبل وجهه وهذا الوجه أولى والأما
 كانت القبلة الثانية فاسخة للأولى بل كانت مبتدأة والمفسرون أجمعوا على أنها ناسخة للأولى ولأنه لا يجوز
 أن يؤمر بالصلاة إلا مع بيان موضع التوجه (الرابع) ان تقليب وجهه في السماء هو الدعاء (القول
 الثاني) وهو قول أبي مسلم الأصم فاني قال لولا الاخبار التي دلت على هذا القول والالفاظ الآية يحتمل
 وجهان آخر وهو انه يحتمل أنه عليه السلام انما كان يقبل وجهه في أول مقدمه المدينة فقد روي أنه
 عليه السلام كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهذا صلاة إلى الكعبة فلما هاجر لم يعلم
 أين يتوجه فانتظر أمر الله تعالى حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام (المسئلة الثانية)
 اختلفوا في صلاته إلى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلي إلى الكعبة فلما صار إلى المدينة أمر بالتوجه
 إلى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلي إلى بيت المقدس الا انه يجعل الكعبة بينه وبينها
 وقال قوم بل كان يصلي إلى بيت المقدس فقط وبالمدينة أو لا سبعة عشر شهرا ثم أمره الله تعالى بالتوجه إلى
 الكعبة لما فيه من الصلاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في توجه النبي صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس هل
 كان فرضا لا يجوز غيره أو كان النبي صلى الله عليه وسلم مخيرا في توجهه إليه وإلى غيره فقال الربيع بن انس
 قد كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه إليه فرضا محققا لا تخيير واعلم أنه على أي الوجهين
 كان قد صار منسوخا واحتج الداهيون إلى القول الأول بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى والله
 المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضي كونه مخيرا في التوجه إلى أي جهة شاء وأما الخبر فانه
 روي أبو بكر الرازي في كتاب أحكام القرآن بأن نقرأ قصدا والرسول عليه السلام من المدينة إلى مكة للبيعة
 قبل الهجرة وكان فيهم البراء بن معرور فوجهه بصلاته إلى الكعبة في طريقه وأبى الآخرون وقالوا انه عليه
 السلام يتوجه إلى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألو النبي صلى الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبلة يعني
 بيت المقدس لو ثبت عليهم الجزاء ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على أنهم قد كانوا مخيرين واحتج الداهيون
 إلى القول الثاني بأنه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على أنه عليه السلام ما كان يرتضى القبلة
 الأولى فلما كان مخيرا بين الكعبة ما كان يتوجه إليها فثبت توجهه إليها مع أنه ما كان يرتضىها علمنا أنه
 ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة (المسئلة الرابعة) المشهور أن التوجه إلى بيت المقدس انما صار منسوخا
 بالأمر بالتوجه إلى الكعبة ومن الناس من قال التوجه إلى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى والله
 المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم إن ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام
 واحتجوا عليه بالقرآن والاثرا أما القرآن فهو انه تعالى ذكر أولا قوله والله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم
 وجه الله ثم ذكر بعده سيئ قول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ذكر بعده قول
 وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب الذي قلناه بأن التوجه إلى بيت المقدس
 صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فإثم أن يكون قوله تعالى سيئ قول السفهاء من الناس
 متأخرا في النزول والدوجه عن قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فينبغي أن يكون تقديمه عليهم

في الترتيب على خلاف الأصل فثبت ما قلناه وأما الاثر فبارزوني عن ابن عباس أن أمر القبلة أول ما نسخ
من القرآن والأمر بالتوجه إلى بيت المقدس غير مذكور في القرآن إنما المذكور في القرآن والله المشرق
والغرب فإيمانوا فوجه الله فوجب أن يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا للأمر
بالتوجه إلى بيت المقدس أما قوله فلنولينك قبلة ترضاها ففقهه مسائل (المسئلة الأولى) فلنولينك فلنعتينك
ولنعتينك من استقبها لهما من قولك وليته كذا إذا جعلته واليه أو فلنجعلك نبي سمعته دون سمعته بيت المقدس
(المسئلة الثانية) قوله ترضاها ففقهه وجوه (أحدها) ترضاها فتحبها وتقبل إليها لان الكعبة كانت أحب إليه
من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضي هذا لا يجوز فأنه من المحال أن يقول الله تعالى فلنولينك قبلة
يميل طبعك إليها لأن ذلك يقدح في حكمته تعالى فيما يكلف ويقدر في حال النبي عليه الصلاة والسلام فيما
يريد في حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لأن الطعن إنما يتوجه لو قال الله تعالى أما حولنا إلى
القبلة التي مال طبعك إليها بمجرد ميل طبعك فاما لو قال أما حولنا إلى القبلة التي مال طبعك إليها لاجل أن
الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأى ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عيني
في الصلاة فكان طبعه يميل إلى الصلاة مع أن المصلحة كانت موافقة لذلك (وثانيها) قبلة ترضاها أي
يحبا بسبب اشتغالها على المصالح الدينية (وثالثها) قال الأصم أي كل جهة وجهك الله إليها فهي لك
رضى لا يجوز أن تهبط كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد أسلموا فلما لقوا القبلة
ارتدوا (ورابعها) ترضاها أي ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من يتبعك للإسلام من يتبعك لغير ذلك من
دنياه يصيبها أو مال يكتسبه أما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففقهه مسائل (المسئلة الأولى)
المراد من الوجه ههنا جهة بدن الإنسان لأن الواجب على الإنسان أن يستقبل القبلة بجملة لا بوجهه فقط
والوجه يذكروا به نفس الشيء لأن الوجه أشرف الأعضاء ولأن بالوجه يتميز بعض الناس عن بعض فلهذا
السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على معينين
(أحدهما) النصف يقال شطرت الشيء أي جعلته نصفين ويقال في المثل اجلب جلبالك شطره أي نصفه
(والثاني) نحوه وتلقاه وجهته واستشهد الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة على هذا بابايات أربعة
قال خفاف بن نديم

ألمن مبلغ عمر رسول * وما نغنى الرسالة شطر عمر

وقال ساعدة بن جوية

أقول لآتم زبنا ع أقيسى * صدور العين شطر عي تميم

وقال أقيط الابدائي

وقد أظلمكم من شطر شعركم * هول له ظلم يغشاكم قطعنا

وقال آخر

إن العيب بها داء مخامرها * بشطرها بصير العين مستهوز

قال الشافعي رضي الله عنه يريد تلقاها بصير العين مستهوز إذا عرفت هذا فنقول في الآية قولان
(الأول) وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين واختيار الشافعي رضي الله عنه
في كتاب الرسالة أن المراد جهة المسجد الحرام وتلقاه وجانبه وقرأ أبي بن كعب تلقاء المسجد الحرام (القول
الثاني) وهو قول الجلبائي واختيار القاضي أن المراد من الشطر ههنا وسط المسجد ومنه نصفه لأن الشطر
هو النصف والكعبة واقعة من المسجد في النصف من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه إلى الكعبة
ونصب الكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى أن يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعني
النصف من كل جهة وكأنه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على أن المراد ما ذكرناه وجهان
(الأول) أن المصلي خارج المسجد ولو وقف بحيث يكون متوجها إلى المسجد ولكن لا يكون متوجها إلى

منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة لا تصح صلته (الثاني) ان الوفر من الشطر بالجانب لم يبق لذكر الشطر
 مزيد فائدة لانك اذا قلت قول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة أما الوفر من الشطر بما
 ذكرناه كان لذكره فائدة زائدة فانه لو قيل قول وجهك المسجد الحرام لا يفهم منه وجوب التوجه الى
 منتصفه الذي هو موضع الكعبة فلما قيل قول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فكان
 محل هذا اللفظ على هذا المجلد أولى فان قيل لو جئنا الشطر على الجانب يبق لذكر الشطر فائدة زائدة وهي انه
 لو قال قول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف ما لا يطاق لان من في أقصى المشرق أو المغرب لا يمكنه أن يولي
 وجهه المسجد أما اذا قال قول وجهك شطر المسجد الحرام أي جانب المسجد دخل فيه الحاضرون
 والغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيتا كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبق لقوله شطر
 المسجد الحرام زيادة فائدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير قول وجهك نصف المسجد
 وهذا بعيد لان هذا التكليف لا يتعلق له بالنصف وبقدره بين النصف وبين الموضع الذي عليه يقبل التصفيف
 والكلام انما يستقيم لو حمل على الثاني الا ان اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام
 أي شيء هو فخفي في كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبله لاهل المسجد والمسجد قبله لاهل
 الحرم والحرم قبله لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك وقال آخرون القبلة هي الكعبة والدليل عليه
 ما اخرج في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال اخبرني أسامة بن زيد قال لما دخل النبي
 صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج صلى ركعتين في قبل الكعبة
 وقال هذه القبلة قال القتال وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف القبلة الى الكعبة وفي خبر البراء بن عازب
 ثم صرف الى الكعبة وكان يجب أن يتوجه الى الكعبة وفي خبر ابن عمر في صلاة أهل قنابا تأهمل آت فقال ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم حوّل الى الكعبة وفي رواية ثمانية بن عبد الله بن أنس جاء منادى رسول الله
 فنادى ان القبلة حوالت الى الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال آخرون بل المراد المسجد الحرام كله قالوا
 لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهره الا اذا منع منه مانع وقال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله
 والدليل عليه قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبد له لاهل من المسجد الحرام وهو عليه الصلاة والسلام انما
 أسرى به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام (المسئلة الثالثة) قال صاحب
 التهذيب الجماعة اذا صلوا في المسجد الحرام يستحب أن يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين
 بالبيت فان كان بعضهم أقرب الى البيت من الامام جاز فلهم امتداد الصف في المسجد فانه لا تصح صلاة من خرج
 عن محاذ الكعبة وعند أبي حنيفة تصح لان عنده الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب
 الاحياء حجة الشافعي رضي الله عنه القرآن والخبر والقياس أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لانا
 دللنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو الذي يكون محاذيا له وواقع في سمته
 والدليل عليه انه انما يقال ان زيدا ولي وجهه الى جانب عمر ولو قابل بوجهه وجهه وجعله محاذيا له حتى انه
 لو كان وجه كل واحد منهم الى جانب المشرق الا انه لا يكون وجهه أحدهما محاذيا للوجه الآخر لا يقال انه
 ولي وجهه الى جانب عمر وقبيل دلالة الآية على ان استقبال عين الكعبة واجب وأما الخبر فإروا عنه انه
 عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد
 التحصير فثبت انه لا قبل الا عين الكعبة وكذلك سائر الاخبار التي رويناها في ان القبلة هي الكعبة وأما القياس
 فهو ان مباغلة الرسول صلى الله عليه وسلم في تعظيم الكعبة أمر بلغ مبلغ التواضع والصلاة من أعظم شعائر الدين
 وتوقف صحته على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب أن يكون مشروعا
 ولان كون الكعبة قبله أمر معلوم وكون غيره قبله أمر مشكوك والاولى رعاية الاحتياط في الصلاة
 فوجب توقف صحة الصلاة على استقبال الكعبة واحتج أبو حنيفة بأمر (الاول) ظاهر هذه الآية
 وذلك لانه تعالى أوجب على المكلف أن يولي وجهه الى جانبه فمن ولي وجهه الى الجانب الذي حصلت

الكعبة فيه فقد أتى بما أمر به سواء كان مستقبلاً للكعبة أم لا فوجب أن يخرج عن العهدة وأما الخبر
 روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال ما بين المشرق والمغرب قبله قال أصحاب الشافعي
 رحمه الله تعالى ليس المراد من هذا الحديث أن كل ما يصدق عليه أنه بين مشرق ومغرب فهو قبله لأن جانب
 القطب الشمالي يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق ليس قبله بل المراد أن الشيء الذي هو بين مشرق معين
 ومغرب معين قبله ونحن نحمل ذلك على الذي يكون بين المشرق الشترى وبين المغرب الصبئي فإن ذلك قبله
 وذلك لأن المشرق الشترى جنوبي متباعده عن خط الاستواء بقدر الميل والمغرب الصبئي شمالي متباعده عن
 خط الاستواء بقدر الميل والذي بينهما هو سمت مكة فالواقع هذا الحديث بأن يدل على مذهبن أولي منه
 بالدلالة على مذهبه كما أمافل الصحابة فمن وجهين (الأول) أن أهل مسجد قبا كانوا في صلاة الصبح بالمدينة
 مستقبلين لبیت المقدس مستدبرين للكعبة لأن المدينة بينهما قتل لهم إلا أن القبلة قد سوت إلى الكعبة
 فاستداروا في أثناء الصلاة من غير طلب دلالة ولم يتكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم وسعى مسجدهم بذي
 القبلتين ومقابلة العين من المدينة إلى مكة لا تعرف إلا بأدلة هندسية بطول النظر فيها فكيف أدركوها على
 البدعية في أثناء الصلاة وفي ظلمة الليل (الثاني) أن الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا
 المساجد في جميع بلاد الإسلام ولم يحضروا قط من هندسة عند تسوية الحراب ومقابلة العين لا تدرى إلا بدقيق
 نظر الهندسة وأما القياس فمن وجوه (الأول) لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لما علمنا أن وطننا وجب أن
 لا تصح صلاة أحدنا لأنه إذا كان محاذاة الكعبة مقدارية فوعشرين ذراعا فمن المعلوم أن أهل المشرق
 والمغرب يستحيل أن يقعوا في محاذاة هذا المقدار بل المعلوم أن الذي يقع منهم في محاذاة هذا القدر القليل
 قليل بالنسبة إلى كثير ومعلوم أن العبرة في أحكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب أن لا تصح صلاة
 أحد منهم لاسيما وذلك الذي وقع في محاذاة الكعبة لا يمكنه أن يعرف أنه وقع في محاذاتها وحيث اجتمعت
 الأمة على صحة صلاة الكل علمنا أن المحاذاة غير معتبرة فإن قبل الدائرة وإن كانت عظيمة إلا أن جميع النقاط
 المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة والصوف الواقعة في العالم بأسرها كأنهم دائرة محيطة بالكعبة
 والكعبة كأنهم نقطة لذلك الدائرة إلا أن الدائرة إذا صغرت ظهرت التقوس والاختفاء في جميعها وإن اتسعت
 وعظمت لم يظهر التقوس والاختفاء في كل واحد من قسميها بل نرى كل قطعة منها شيئا بالخط المستقيم فلا يجرم
 صحة الجماعة بصرف طويل في المشرق والمغرب يزيد طولها على أضعايف البيت والكل يسعون متوجهين إلى
 عين الكعبة قلنا هب أن الأمر على ما ذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وإن كانت شبيهة بالخط المستقيم
 في الحس إلا أنهم لا بد وأن تكون منحنية في نفسها لأنهم لو كانت في نفسها مستقيمة وكذا القول في جميع قطع
 تلك الدائرة فحينئذ تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض فيلزم أن تكون الدائرة إما
 مضلعة أو خطا مستقيما وكل ذلك محال فعلمنا أن كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في نفسها منحنية فالصوف
 المتصلة في أطراف العالم أغيا يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصوف واقعة على
 الخط المستقيم بل إذا حصل فيها ذلك الاختفاء القليل إلا أن ذلك الاختفاء القليل الذي لا يني بأدراكه الحس
 البتة لا يمكن أن يكون في محل التكليف وإذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصوف جاهلا بأنه هل هو
 مستقبل لعين الكعبة أم لا فلو كان أسنة تقبال عين الكعبة شرط المكان حصول هذا الشرط مجوه وللشكل
 والشك في حصول الشرط يقتضي الشك في حصول المشرط فوجب أن يني كل واحد من أهل هذه الصوف
 شكافي صحة صلاته وذلك يقتضي أن لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجتمعت الأمة على أنه ليس كذلك علمنا
 أن استقبال العين ليس بشرط لاعلمنا ولا ظنا وهذا كلام بين (الثاني) أنه لو كان استقبال عين الكعبة واجبا
 ولا سبيل إليه إلا بالدلالة الهندسية وما لا يتأذى الواجب إلا به فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم الدلائل
 الهندسية واجبا على كل أحد ولما لم يكن كذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب فإن قيل عندنا
 استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمقرر إلى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقينا لا ظنا قلنا لو كان

استقبال عين الكعبة واجبالكان القادر على تحصيل البقن لا يجوز له الاكفاء بالظن والرجل قادر على
تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل ولما لم يجب ذلك علمنا ان
استقبال عين الكعبة غير واجب (الثالث) لو كان استقبال العين واجبا لعلنا نعلم انه لا سبيل الى
ذلك الظن الا بتوهم من أنواع الامارات وما لا يتأذى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم تلك
الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب (المسئلة
الرابعة) في دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما ارضية وهي الاستدلال بالجبال والقري والانهار
او هوائية وهي الاستدلال بالرياح او سماوية وهي النجوم اما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطا
كما في طريق فيه جبل مرتفع لا يعلم انه على عين المستقبل او شماله او قدامه او خلفه فكذلك الرياح قد
تبدل في بعض البلاد ولما لا تقدر على استقصاء ذلك اذ كل بلد بموضعكم آخر في ذلك أما السماوية
فأدلتها منها القريبة ومنها البعيدة أما القريبة فقد قالوا هذه الأدلة اما أن تكون نهارية أو ليلية أما
النهارية فالشمس فلا بد وأن يراعى قبل الخروج من البلدان الشمس عند الزوال أي بين الحاسبين أم هي
على العين اليمنى أم اليسرى أو تبيل الى الجبين ميلا أكثر من ذلك فان الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية
هذه المواقع وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر وأما وقت المغرب فاعلم يعرف ذلك بموضع الغروب
وهو أن يعرف بان الشمس تغرب عن عين المستقبل أو هي مائلة الى وجهه أو قفاه وكذلك يعرف وقت العشاء
الآخر بموضع الشفق ويعرف وقت الصبح بشرق الشمس فكان الشمس تبدل على القبلة في الصلوات الخمس
ولكن يختلف حكم ذلك بالشاء والميف فان المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب
بحسب اختلاف البلاد وأما الليلية فهو أن يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي فإنه كوكب
كالنات لا تظهر حركته من موضعه وذلك اما أن يكون على قفا المستقبل أو على منكبه الايمن من ظهره
أو منكبه الايسر في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كالعين وما وراءها فيقع في مقابلة
المستقبل فيعلم ذلك وما عرفه ببلده فليقول عليه في الطريق كله الا اذا طال السفر فان المسافة اذا بعدت
اختلف موقع الشمس وموقع القطر وموقع المشارق والمغارب الى أن ينتهي في أثناء سفره الى بلد فينبغي أن
يسأل أهل البصرة أو يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى يتضح له ذلك فاعلم هذه
الدلة أنه أن يقول عليها وأما الطريقة اليقينية وهي الوجوه المذكورة في كتب الهيئة قالوا سميت القبلة
نقطة التقاطع بين دائرة الافق وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤسنا ورؤس أهل مكة وانحراف القبلة قوس من
دائرة الافق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام
الانحراف قالوا ويحتاج في معرفة سمت القبلة الى معرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا
لطول مكة وعرضها مخالف لعرض مكة كان سمت قبلتها على خط نصف النهار فان كان البلد شماليا قال
الجنوب وان كان جنوبيا قال الشمال وأما اذا كان عرض البلد مساويا لعرض مكة وطوله مخالف لطولها
فقد ينظرن أن سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد يمكن أيضا في البلاد التي أطوالها
وعرضها مخالف لطول مكة وعرضها أن يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربها وإذا كان كذلك فلا بد
من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق اسهلها أن يعترف الجزء الذي يسامت رؤس أهل مكة من قوس
البروج وهو زيج من الجوزاء وكج ح من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الاسطرلاب
المعقول لعرض البلد ويعلم على المرى علامة ثم يدير العكבות الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة
كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من أجزاء النجدة ثم ينظر اين وقع ذلك الجزء من مقنطرات
الارتفاع فما كان فهو الارتفاع الذي عنده يسامت ذلك الجزء ورؤس أهل مكة ثم يرصد مسامتة الشمس
ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس الى ذلك الارتفاع فقد سامت الشمس رؤس أهل مكة فينصب مقياسا
ويخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فينبى عليه المهراب فهذا

هو الكلام في دلائل القبلة (المسئلة الخامسة) معرفة دلائل القبلة فرض على العين أم فرض على الكفاية فيه وجهان أحدهما فرض على العين لأن كل مكلف فهو مأور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال إلا بواسطة معرفة دلائل القبلة وما لا يتأذى الواجب إلا به فهو واجب (المسئلة السادسة) أعلم أن قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الأشخاص والأحوال إلا أننا أجمعنا على أن الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل أنه طاعة لقوله عليه السلام خير المجالس ما استقبل به القبلة فبقي أن وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ثم نقول الرجل إما أن يكون معانياً للقبلة أو غائباً عنها أما المعاني فقد اجتمعوا على أنه يجب عليه الاستقبال وأما الغائب فإما أن يكون قادراً على تحصيل اليقين أو لا يقدر عليه لكنه يقدر على تحصيل الظن أو لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه أقسام ثلاثة (القسم الأول) القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان (البحث الأول) قد عرفت أن الغائب عن القبلة لا يسبيل له إلى تحصيل اليقين بجهة القبلة إلا بالدلائل الهندسية وما لا يسبيل إلى أداء الواجب إلا به فهو واجب فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد إلا أن الفقهاء قالوا إن تعلمها غير واجب بل ربما قالوا إن تعلمها مكروه ومحترم ولا أدري ما عذرهم في هذا (القول الثاني) المصلي إذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه فهل له أن يجتهد قال صاحب التهذيب نظر إن كان الحائل أصلياً كالجبال فله الاجتهاد وإن لم يكن أصلياً كالابنية فعلى وجهين (أحدهما) له الاجتهاد لأن بينه وبينها حائل لا يمنع المشاهدة كافي الحائلات الأصلي (والثاني) ليس له الاجتهاد لأن فرضه الرجوع إلى اليقين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب أن لا يكتفي فيه بالظن وهذا الوجه هو اللائق بمساق الآية لأنهم المأدات على وجوب التوجه إلى الكعبة والمكاف إذا حصى كان قادراً على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين (القسم الثاني) القادر على تحصيل الظن دون اليقين وأعلم أن تحصيل هذا الظن طرماً (الطريق الأول) الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه يقتضي أن الاجتهاد يقدم على الرجوع إلى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الأبصار أمر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب أن يتناول الأمر (وثانيها) أن ذلك الغير إنما وصل إلى جهة القبلة بالاجتهاد لأنه لو عرف القبلة بالاعتقاد أيضاً لزم أما التسلسل أو الدور وهما باطلان فلا بد من الانتهاء آخر الأمر إلى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام إلى أن الاجتهاد أولى أم تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك أن الأول أولى لأنه إذا أتى بالاجتهاد فلا يتطرق إليه احتمال الخطأ من وجهين ولا شك أنه متى وقع التعارض بين طريقين فاقطع ما خطأ أولى بالرعاية (وثالثها) قوله عليه السلام إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم فهنا أمر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب أن يجب عليه ذلك فإن قيل أليس أن صاحب التهذيب ذكر أنه إذا كان في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة إلى جهة واحدة أو وجد محراباً أو علامة للقبلة في طريق هي جادة للمسلمين يجب عليه أن يتوجه إليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لأن هذه العلامات كاليقين أما في الانحراف بمنة أو بسرة فيجوز أن يجتهد مع هذه العلامات وكان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تيسر ويا أهل مرو وكذلك لو أخبره مسلم بأن قال رأيت غالب المسلمين أو جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من أهله كافي الوقت وهو ما إذا أخبره عدل أني رأيت النجم قد طلع أو الشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب وأعلم أن هذا الكلام مشكل من وجوه (أحدها) أنه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فإذا قبلنا قول الغير أو فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليداً ونحن قد ذكرنا الدليل على أن القادر على الاجتهاد لا بد أن يكون مأوراً بالاجتهاد (وثانيها) أنه يجوز المخالفة في اليقين والتيسار بناء على الاجتهاد فنقول هو قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاها بنفسه فوجب أن تجوز له المخالفة كافي اليقين والتيسار (وثالثها)

انه اما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد او من العمل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل لان معاذ المنا قال اجتهد
 رأي مدحه الرسول عليه السلام على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع عنه والشاقى ايضا باطل لانه
 لما علم اوطن ان القبلة ليست في الجهة التي فيها المحارب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك الحراب لكان ذلك
 ترجيحاً للتقليد على الاستدلال وانه خطأ (ورابعها) ان مذهب الشافعي رضى الله عنه انه لا يجوز للجهتد
 تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات فكيف يجوز له تقليد محارب البلاد واجت
 القائلون بترجيح محارب البلاد على البلاد من وجوه (الاول) انها كالتواتر مع الاجتهاد فوجب
 رجحانه عليه (والثاني) ان الرجل اذا رأى المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فلهنا
 لا يحتاج الى تعريف الوقت فكذا ههنا (الثالث) ان أهل البلاد رضوا به والظاهر انه لو كان خطأ للتمسوا به
 ولو تنبهوا له لما رضوا به فهذا ما يمكن أن يقال في الجانبين (الطريق الثاني) الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا
 أخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد ظن ان القبلة هنالك وانفقوا على انه لا بد من شرطين
 الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا يعلم ما واختلفوا في شرائط ثلاثة
 (أولها) البلوغ وحكى الخبيضي نصا عن الشافعي انه لا يقبل وحكى أبو زيد أيضا عن الشافعي انه يقبل
 (وثانيها) العدالة فالو لا يقبل خبر الفاسق لانه كالمهادة وقيل يقبل (وثالثها) العدد فنه من اعتبره كما
 في الشهادة لاسيما الذين اعتبروا العدد في الرواية أيضا ومنهم من لم يعتبر العدد وتفرع على ما قلناه أحكام
 (أولها) أن كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا أقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد
 ظنا أضعف مثاله أن تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان أولى من تقليد من
 قلده غيره ولم جرا (وثانيها) انه اذا علم أن الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد
 حتى تصير الصلاة قضاء أو تقليد الغير حتى تنقضي الصلاة اذ اقمه تردد (وثالثها) أن من لا يعرف دلائل القبلة
 فله الرجوع الى قول الغير حين الصلاة بل يجب (الطريق الثالث) ان شاهدي دار الاسلام محرابا منصوبا
 جازله التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم اما اذا رأى القبلة منصوبة في طريق يقبل فيه مرور الناس
 أو في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدرى من نصبها أو رأى محرابا في قرية ولا يدرى بناء المسلمون
 أو المشركون أو كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون أهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب
 عليه الاجتهاد (الطريق الرابع) ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير وهو ان يجزه انسان عواقع
 الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فهو هنا يجب عليه الاستدلال بما يسمع اذا كان
 عاجزا عن رؤيتها بنفسه (القسم الثالث) الذي عجز عن تحصيل العلم والظن وهو الكائن في الغالة التي
 خفيت الامارات بأسرها عليه أو لا يعي الذي لا يجزم من يجزه أو تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح
 وفيه ابحاث (المبحث الاول) ان هذا الشخص يستحيل أن يكون مأمورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير
 دلالة ولا امارات تكليف ما لا يطاق وهو منقضى فلم يبق الا أحد امور ثلاثة اما ان يقال التكليف بالصلاة
 مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالشرط فهنا لا تجب عليه الصلاة أو يقال
 شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعد أقل من هذا وهو حال الاستقبال فيسقط ههنا أيضا فيجب
 عليه أن يأتي بالصلاة الى أي جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال أو يقال انه يأتي بتلك الصلاة الى
 جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة أما سقوط الصلاة منه فذلك باطل بالاجماع
 وايضا فلا نافي في الشرع في الجملة أن الصلاة صحت بدون الاستقبال كافي حال المسابقة وفي النافلة
 وأما إيجاب الصلاة الى جميع الجهات فهو أيضا باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه صلاة واحدة
 ولقائل أن يقول أليس أن من نسي صلاة من صلوات يوم وليس له ولا يدرى عينها فانه يجب عليه قضاء تلك
 الصلوات بأسرها ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز أن يكون الامر ههنا كذلك قالوا وما بطل القسمان
 تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات (المبحث الثاني) انه اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة أولى بان

تكون قبله من سائر الجهات من غير أن يكون ذلك الترجيح مبنياً على استدلال بل يحصل ذلك بمجرد التشهي
وميل القلب اليه فهل بعد هذا اجتهاد وهل المكلف مكلف بأن يقول عليه أم لا الأولى أن يكون ذلك معتبراً
لقوله عليه السلام المؤمن يتطهر بنور الله ولأن سائر وجوه الترجيح لما اندت وجب الاكتفاء بهذا القدر
(المبحث الثالث) إذا أدى هذه الصلاة فالظاهر بيقضي أن لا يجب القضاء لانه أدى وظيفة الوقت وقد
صحت منه فوجب أن لا يجب عليه الاعادة وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه انه يجب الاعادة سواء بان
صوابه أو خطأه (المسئلة السابعة) تجوز الصلاة في جوف الكعبة عند عامة أهل العلم ويتوجه الى أي
جانب شاء وقال مالك بكره أن يصلي في الكعبة المكتوبة لأن من كان داخل الكعبة لا يكون متوجهاً الى أي
كل الكعبة بل يكون متوجهاً الى بعض أجزائها ومستدبراً عن بعض أجزائها وإذا كان كذلك لم يكن مستقبلاً
لكل الكعبة فوجب أن لا تصح صلاته لأن الله تعالى أمر باستقبال البيت قال وأما الشافعي فجازاً لأن
استقبال القبلة فيها غير واجب حجة الجمهور وما أخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي رضي الله عنه
أيضاً عن مالك عن نافع عن ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو وأسامة بن زيد وعثمان بن أبي
طلحة وبلال فأغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسالت بلالاً حين خرج ماذا صنع رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال جعل عموداً عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة
أعمدة ثم صلى وأعلم أن الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه (أحدها) أن خبر الواحد لا يعارض
ظاهر القرآن (وثانيها) لعل تلك الصلاة كانت نافذة وذلك عند مالك جائز (وثالثها) أن مالكاً خالف هذا
الخبر ويخالفه الراوي وإن كانت لا توجب الطعن في الخبر إلا انها تنفي نوع مرجوحية بالنسبة الى خبر واحد
خلى عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القرآن (ورابعها) أن الشافعيين أو ردوا في الصحيحين عن ابن جريج
عن عطاء سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دهاني فواجهها كما هو ولم يصل حتى
خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين (الأول)
أن النبي والاثبات يعارضان (والثاني) قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة يدل على أنه لا بد من توجه ذلك
الموضع ومن جواز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل جواز استدباره والجواب
عن استدلال مالك رحمه الله أن نقول قوله وجهين كما كنتم أما أن يكون صبغة عموم أو لا يكون فإن كان
صبغة عموم فقد تناول الإنسان الذي يكون في البيت فكانه تعالى أمر لمن كان في البيت أن يتوجه اليه
فالأقرب به يكون خارجاً عن العهدة وإن لم يكن صبغة عموم لم تكن الآية متناولة لهذه المسئلة البتة فلا مدلل
على حكمها إلا بالنفي ولا بالاثبات ثم المعتقد في المسئلة أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه الى كل البيت بل
أنما يمكنه أن يتوجه الى جزء من أجزاء البيت والذي في البيت يتوجه الى جزء من أجزاء البيت فقد كان آتياً بما
أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة (المسئلة الثامنة) أعلم أن الكعبة عبارة عن أجسام مخصوصة هي
السقف والحيطان والبناء ولا شك أن تلك الأجسام حاصلة في أجسام مخصوصة فالقبلة تماماً أن تكون تلك
الأجزاء فقط أو تلك الأجسام فقط أو تلك الأجسام بشرط حصولها في تلك الأجزاء لا جازاً يقال إنها تلك
الأجسام فقط لأننا أجمعنا على أنه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الحجارة والخشب الى موضع آخر وبني به
بناءً وتوجه اليه أحد في الصلاة لم يجز ذلك ولا جازاً يقال إنها تلك الأجسام بشرط كونها في تلك الأجزاء
لأن الكعبة لو انهدمت والعبادة بالله وأزيل عن تلك الأجزاء تلك الحجارة والخشب وبقيت العرصة خالية فإن
أهل المشرق والمغرب أذنوا وجهوا الى ذلك الجانب صحت صلاتهم وكانوا مستقبليين للقبلة فلم يبق إلا أن يقال
القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصل فيه تلك الأجسام وهذا المعنى كاثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو
أيضاً مطابق للآية لأن المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار وجهة المسجد
الحرام هو الأجزاء التي حصلت فيها تلك الأجسام فإذا أمر الله تعالى بالتوجه الى جهة المسجد الحرام
كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والقضاء إذا ثبت هذا فقول قال أمهاتنا لو انهدمت الكعبة

والعبادة بالله فالواقف في عرصتها لا تصح صلاته لانه لا يعد مستقبلا للقبلة وذكر ابن شريح انه يصح وهو قول
 أبي حنيفة والاختيار عندى والدليل عليه ما بينا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاه وواقف
 في العرصة مستقبلا لجزء من أجزاء ذلك الخلاه فيكون مستقبلا للقبلة فوجب أن تصح صلاته وقالوا أيضا
 الواقف على سطح الكعبة من غير أن يهككون في قبائله جدار لا تصح صلاته الاعلى قول ابن شريح وهو
 الاختيار عندى لانه مستقبلا لذلك الخلاه والقضاء الذى هو القبلة فوجب أن تصح صلاته (المسئلة
 التاسعة) لمادت الآية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل الى الاستقبال الى الجهات
 الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد
 لا بد وأن يهككون مبنيا على الظن فكانت الآية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا أن التكليف بالظن
 واقع في الجملة وقد استدل الشافعى رضي الله عنه بذلك على ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف
 لانه اثبات للقياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه والله أعلم (المسئلة العاشرة) الظاهر انه لا يجب نية
 استقبال القبلة لأن الآية دلت على وجوب الاستقبال والآن في آت بمادت الآية عليه فوجب أن
 لا يجب عليه نية أخرى كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب (المسئلة الحادية عشر) استقبال
 القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسابقة ويطبق به الخوف على النفس من العدو أو من
 السمع أو من الجمل الصائل أو عند الخطأ في القبلة بسبب التيسار والتيسار أو في أداء النوافل وهذا
 يقتضى أن العاجز عن تحصيل العلم والظن إذا أدى الصلاة أن يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد إذا بان له
 تعيين الخطأ (المسئلة الثانية عشر) إذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة فعليه أن يتعرف
 ويتحول ويبني لان عارض الاجتهاد لا يبطل السابق فكذلك في صدق مخبر ثم جاء آخر فنفسه اليه أسكن
 فأخبره بخلافه فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم الاستقبال والله أعلم قوله
 تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا ليس بتكرار وبيان
 من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى فول وجوهكم شطره المسجد الحرام خطاب مع الرسول عليه السلام
 لامع الامة وقوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل (وثانيهما) أن المراد بالاولى
 مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز لو وقع الاختصار عليه أن يظن أن هذه القبلة قبله
 لاهل المدينة خاصة فبين الله تعالى انهم أينما حصلوا من بقاع الارض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة
 (المسئلة الثانية) قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره يعنى أينما كنتم وموضع كنتم من
 الاعراب جزم بالشروط كأنه قيل حيثما تكونوا والفاء جواب أما قوله وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون
 انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسثلتان (المسئلة الاولى) المراد بقوله وان الذين
 أوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التوراة عن السدى وقيل بل المراد احبار اليهود ووعلماء
 النصرى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب المتقدم هو التوراة والانجيل ولا بد وأن يكونوا عدا قدامه لان
 الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على الكتمان (المسئلة الثانية) الضمير في قوله انه الحق راجع الى مذكور
 سابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز أن يهككون المراد أن القوم يعملون أن الرسول
 مع شرعه ونبوته حق فيستقل ذلك على أمر القبلة وغيرها ويحتسمل أن يرجع الى هذا التكليف الخاص
 بالقبلة وانهم يعلمون أنه الحق وهذا الاحتمال الاخير أقرب لانه أليق بالكلام اذا لمقصود بالآية ذلك
 دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك وذكر روافيه وجوها (أحدها) ان قوم من علماء اليهود
 كانوا عرفوا في كتب أنبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وأنه يصلى الى القبلةين (وثانيها) انهم كانوا يعلمون
 أن الكعبة هي البيت العتيق الذى جعله الله تعالى قبله لآبراهيم واسماعيل عليهما السلام (وثالثها)
 انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا الاحتمال
 أن كل ما أتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا وأما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسثلتان

(المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر وحزرة والكسائي يعملون بالآلة على الخطاب للمسلمين والباقيون بالياء على أنه راجع الى اليهود (المسئلة الثانية) انما ان جعلناه خطا بالمسلمين فهو وعد لهم وبشارة أى لا يخفى على جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا اخل بشوايكم وأن جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعد وتهديد لهم ويحتمل أيضا أنه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وان لم يعلمهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار • قوله تعالى (ولئن آتيت الذين أوثوا

الكتاب بكل آية ماثية وما قبلت وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جال من العلم انك اذا لمن الظالمين) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الذين أوثوا الكتاب يعملون أن هذه القبلة حق بين بعد ذلك أن صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في قوله ولئن آتيت الذين أوثوا الكتاب فقال الاصم المراد علماء وهم الذين أخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة بقوله وان الذين أوثوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم واحتج عليه بوجوده (أحدها) قوله ولئن اتبعت أهواءهم فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل أنه حق فإنه لا يكون متبعا للهوى النفس بل يكون في ظننه أنه متبوع للهوى فاما الذين يعلمون بقاوبهم ثم يشكرون بالسنتهم فهم المتبعون للهوى (وثانيها) ان ما قبل هذه الآية وهو قوله وان الذين أوثوا الكتاب ليعلمون أنه الحق لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء وما بعدها وهو قوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم مختص بالعلماء أيضا اذ لو كان عاما في الكل امتنع اللفظ لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم اللفظ وان كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذلك هذه الآية المتوسطة (وثالثها) ان الله تعالى أخبر عنهم بأنهم مصررون على قوالهم ومستترون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والآيات وهذا شأن المعاند للوجج لاشأن المعاند المقيم (ورابعها) انما جعلناه على العموم لصارت الآية كذبا لان كثير من أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال آخرون بل المراد جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتجوا عليه بأن قوله الذين أوثوا الكتاب صيغة عموم فيقتضون الكل ثم اجابوا عن الحجة الاولى أن صاحب النسبة صاحب هوى في الحقيقة لانه ما تمم النظر والاستدلال فانه لو أتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل اليه علمنا انه ترك النظر التام بمجرد الهوى وأجابوا عن الحجة الثانية بأنه ليس يمنع أن يراد في الآية الاولى بعضهم وفي الآية الثانية كلهم وأجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع أولئك العلماء كان الاصرار حاصل في الكل وأجابوا عن الحجة الرابعة بأنه تعالى أخبر عنهم أنهم بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان أحدا منهم لا يؤمن (المسئلة الثانية) احتج الكعبي بهذه الآية على جواز أن لا يكون في المقدور اطفاء لبعضهم قال لانه لو حصل في المقدور اهؤلاء اطفاء السكان في جله الآيات ما لو أناهم به لكانوا يؤمنون فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع (المسئلة الثالثة) احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى في عبادته وما يفعله لونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون فانهم مستطيعون لان يفعلهوا الخير الذي أمروا به ويتروكوا ضده الذي نهوا عنه واحتج أصحابنا به على القول بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يتبعون قبلته فلواتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصادق كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال فكان ذلك محالا وقد أمروا به فقد أمروا بالمحال ونظام القول فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا ساء عليهم أقدارهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الرابعة) انما حكم الله تعالى عليهم بأنهم لا يرجعون عن أباطيلهم بسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزعمونها بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك لا يزول بايراد الدلائل (المسئلة الخامسة) اختلفوا في قوله ما تبعوا قبلتك قال الحسن والجبائي أراد جميعهم كأنه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على شئ وقوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان أحدا منهم

لا يؤمن قال القاضى ان أريد باهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تأويل الحسن وان أريد به العلماء نظرنا فان كان في علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قد آمن وجب أيضا ذلك التأويل وان لم يكن فيهم من قد آمن صح اجراءه على ظاهره في رجوع النبي الى كل واحد منهم لان ذلك أليق بالظاهر اذا فرق بين قوله ما تبعوا قبلك وبين قوله ما تبع أحد منهم قبلك (المسئلة السادسة) ان معنى لو واجب بجوابه وللعلماء فيه خلاف فقيل انهم ما اتفقا بالاستعمال كل واحد منهم ما كان الآخر واجب بجوابه نظيره قوله تعالى واتى أرسلنا ربحنا ثم قال اظلموا على جواب لو وقال ولو انهم آمنوا واتقوا ثم قال انثوبة على جواب ان وذلك ان أصل قول الماضى واتى الله المستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه ان كل واحدة منهم على موضعها وانما الحق في الجواب هذا التدخل لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب بكواب القسم (المسئلة السابعة) الآية وزنها فعلة أصلها آية فاستنقلوا التشديد في الآية فأبدلوا من الباء الاولى ألفا لانفتاح ما قبلها والاية أظفة والعلامة وآية الرجل شخصه وخرج القوم بآيتهم جماعتهم وصحبت آية القرآن بذلك لانها جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذى بعدها وقيل لانها ادالة على انقطاعها عن المخولفين وانما ليست الامن كلام الله تعالى (المسئلة الثامنة) روى ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم اثنا بآية كما أتى الانبياء قبلك فانزل الله تعالى هذه الآية والا قرب ان هذه الآية ما نزلت في واقعة مبتدأ بل هي من بقية أحكام تحويل القبلة أما قوله تعالى وما أنت بتابع قبلتهم فقيه أقوال (الاول) انه دفع لنجور النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة (والثاني) حسبا لاطماع أهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا الكثر ج وأن يكون صاحبنا الذى ننظره وطمعوا في رجوعه الى قبلتهم (الثالث) المقابلة بمعنى ما هم يباركون باطلهم وما أنت ببارك حقتك (الرابع) أراد انه لا يجب عليك استصلاحهم بتابع قبلتهم لان ذلك معصية (الخامس) وما أنت بتابع قبله بجميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى لان قبله اليهود وحلفاء قبله النصارى فاليهود بيت المقدس ولانصارى المشرق فالزم قبلتك ودع أقوالهم أما قوله وما بعضهم بتابع قبله بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال فن وجوه (الاول) انهم ليسوا مجتمعين على قبله واحدة حتى يمكن ارضاءهم بتابعها (الثاني) ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلتك مع انهم فيها بينهم مختلفون (الثالث) ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب لانه اذا جاز ان تختلف قبلتنا ما المصلحة جاز ان تكون المصلحة في ثالث وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه اشكال وهو ان قوله وما بعضهم بتابع قبله بعض ينفي أن يكون احد منهم قد اتبع قبله الآخر لكن ذلك قد وقع فبعضى الى الخلاف وجوابه اننا حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان احدا منهم يتبع قبله الا سرفا لخلاف غير لازم وان حملناه على الكل فلما انه عام دخله الغصيص وأما قوله واتى اتبع أهواهم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الهوى المقصود هو ما ميل اليه الطبع والهوى المفدود معروف (المسئلة الثانية) اختلافه وافى الخطاب بهذا الخطاب قال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال آخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز أن يخصه بهذا الخطاب وهذا القول الثالث خطأ لان كل ما لوقع من الرسول اقمع والاباء عنه مرتفع فهو منهي عنه وان كان المعلوم منه انه لا يفعله ويدل عليه وجوه (أحدها) انه لو كان كل ما علم الله انه لا يفعله وجب أن لا ينهاهم عنه لكان ما علم الله انه يفعله وجب أن لا يأمره به وذلك يقتضى أن لا يكون النبي مأمورا بشئ ولا منهي عن شئ وأنه بالاتفاق باطل (وثانيها) لو لا تقدم النهى والتحذير لما احتراز النبي صلى الله عليه وسلم عنه فلما كان ذلك الاسترازم مشروطا بذلك النهى والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافي للنهى والتحذير (وثالثها) أن يكون الغرض من النهى والوعيد أن يتأكد قبح ذلك في العقل فيكون الغرض منه التاكيد والاحسن من الله تعالى التنبه على أنواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها في العقول والغرض منه تأكيده العقل بالعقل فأى بعد في مثل هذا الغرض ههنا (ورابعها) قوله تعالى في حق الملائكة

ومن يقل منهم انى الله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى اخبر عن عصمتهم في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويوفون ما يوعدون وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم انى اشركت ليحبط عملك وقد اجمعوا على انه عليه الصلاة والسلام ما اشرك وما مال اليه وقال يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال تعالى وذوالنودهن فيدهنون وقال بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقوله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرنا انه عليه الصلاة والسلام منهى عن ذلك وان غيره ايضا منهى عنه لان النهى عن هذه الاشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام بل ان يقال فلم خصه بالنهى دون غيره فنعقل فيه وجوه (أحدها) ان كل من كان نعم الله عليه أكثر كان صدور الذنب منه أقبح ولا شك ان نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر فكان حصول الذنب منه أقبح فكان أولى بالتخصيص (وثانيها) ان مزيدا لم يلحق بالتخصيص بزيادة التحذير (وثالثها) ان الرسل الحبايز اذا أقبل على أكبر اولاده وأصلحهم فزجره عن أمر بحضور جماعة أولاده فانه يكون منهم ما يندفع على عظم ذلك الفعل ان احتاروه وارتيبوه وفي عادة الناس ان يوجهوا أمرهم ونهيهم الى من هو أعظم درجة تنبيه الغير وتوقيدها فهذه قاعدة معتبرة في أمثال هذه الآية (القول الثاني) ان قوله ولئن اتبعتم أهواءهم لیس المراد منه انه اتبع أهواءهم في كل الامور فله عليه الصلاة والسلام كان في بعض الامور يتبع أهواءهم مثل ترك الخشاشة في القول والغفلة في الكلام طمعه امنه عليه الصلاة والسلام في استقامتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر أيضا وآتاه منهم بالكلية على ما قال ولولا ان ثبتنا لك ذلك كنت تترك اليهم شيئا قليلا (القول الثالث) ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الا ان المراد منه غيره وهذا كما انك اذا عابت انسانا أساء عبده الى عبدك فتقول له لو فعلت مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابا شديدا فكان الغرض منه ان لا يعيد الى مخالفتهم وبتابعهم أحد من الامة أما قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم فقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انه تعالى لم يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والآيات والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فسكانه سبحانه وتعالى عظم أمر النبوات والمعجزات بأن سماها باسم العلم وذلك يذهب على ان العلم أعظم الخلقات شرفا ومرتبة (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان توجه الوعيد على العلماء أشد من توجهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك أما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض منه التهديد والبر والى الله أعلم

قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكفون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله الذين آتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم والجمع العظيم الذي علموا شيئا استفعال عليهم الاتفاق على كتمانهم في العادة ألا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجزان لا يلقاه أحدا بالالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل والله أعلم (المسئلة الثانية) التفسير في قوله يعرفونه الى ما ذكرنا من وجوها (أحدها) انه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أي يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون أبناءهم لا تشبه عليهم أبناءهم وأبناء غيرهم عن عمر رضى الله عنه انه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنا أعلم به منى بابي قال ولم قال لاني لست أشك في محمد انه نبي وأنا ولدي ففعل والذات خانت فقبل عمر رأسه وجزا الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفسيم واشعار بانه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول أسئلة (السؤال الاول) انه لاتعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبلة (الجواب) انه تعالى في الآية المقدمة لما حذر أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعتم أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن

الغالين أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام في هذه الآية فقال اهلوا يا معاشر المؤمنين ان علماء أهل
 الكتاب يعرفون محمدًا وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كالأشكون في أبنائهم (السؤال
 الثاني) هذه الآية نظيرها قوله تعالى يجذونه مكذوباً عندهم في التوراة والإنجيل وقال ومبشر برسول
 يأتي من بعدى اسمه أحمد الا انا نقول من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم وذلك لان وصفه
 في التوراة والإنجيل إنما أن يكون قد أتى مشتقاً على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان
 والصفة والخلقة والنسب والقبيلة وهذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول واجب
 أن يكون العلم بمقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوماً
 لأهل المشرق والمغرب لان التوراة والإنجيل كانا مشهورين فيعابن أهل المشرق والمغرب ولو كان الامر
 كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من انكار ذلك (وأما القسم الثاني) فانه لا يفيد القطع بصدق
 نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لاننا نقول هب ان التوراة اشتملت على ان رجلاً من العرب سيكون نبياً الا أن
 ذلك الوصف الملم يكن منتهياً في التفصيل الى حد اليقين لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله
 عليه وسلم (والجواب) عن هذا الاشكال انما يتوجه لوقلتنا بأن العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة
 والإنجيل على وصفه ونحن لانقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك
 كان نبياً صادقاً فانه هذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى
 وأظهر من العلم بنبوة الابناء وأبوة الآباء (السؤال الثالث) فعلى هذا الوجه الذي قرره كان العلم بنبوة
 محمد صلى الله عليه وسلم علماً برهانياً غير محتمل للغلط أما العلم بأن هذا ابن فذلك ليس علمياً يقينياً بل ظنٍّ ومحتملٍ
 للغلط فلم يشبه اليقين بالظن (والجواب) ليس المراد أن العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم بنبوة الابناء
 بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشكبه هو عنده
 بغيره فكذلك ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيهه النظري بالضروري
 يفيد المبالغة وحسن الاستعارة (السؤال الرابع) لم يخص الابناء المذكور الجواب لان المذكور أعرف
 وأشهر وهم بصحبة الآباء ألزم وبقلوبهم هم ألقى (القول الثاني) الضمير في قوله يعرفونه راجع الى أمر
 القبلة أي علماء أهل الكتاب يعرفون أمر القبلة التي نقلت اليها كما يعرفون أبناءهم وهو قول ابن عباس
 وقادة الريبع وابن زيد واعلم ان القول الاول أولى من وجوه (أحدها) ان الضمير انما يرجع الى
 المذكور سابق وأقرب المذكور كورات العلم في قوله من بعدما جاءه من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكأنه
 تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم وأما أمر القبلة فانه تقدم ذكره البتة (وثانيها) ان الله
 تعالى ما أخبر في القرآن أن أمر تحويل القبلة المذكور في التوراة والإنجيل وأخبر فيه أن نبوة محمد صلى
 الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والإنجيل فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى (وثالثها)
 أن المعجزات لا تدل أول دلائلها الاعلى صدق محمد عليه السلام فأما أمر القبلة فذلك انما ثبت لانه أحد
 ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى أما قوله تعالى وان فريقاً
 منهم ليكفون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين أتوا الكتاب وعرفوا الرسول فممن من آمن به مثل عبد الله
 ابن سلام واتباعه ومنهم من بقى على كفره ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقى على
 كفره لاجرم قال الله تعالى وان فريقاً منهم لم يكفون الحق وهم يعلمون فوصف البعض بذلك ودل بقوله
 ليكفون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين محظور اذا امكن اظهاره واختلافه في المكثوم
 فقيل أمر محمد صلى الله عليه وسلم وقيل أمر القبلة وقد استقصينا في هذه المسئلة أما قوله الحق من ربك ففيه
 مسئلتان (المسئلة الاولى) يحتمل أن يكون الحق خبر مبتدأ محذوف أي هو الحق وقوله من ربك يجوز أن
 يكون خبراً بعد خبر وان يكون سالاً ويجوز أيضاً أن يكون مبتدأ خبره من ربك وقرأ على رضى الله عنه الحق
 من ربك على الابدال من الاول أي يكفون الحق الحق من ربك (المسئلة الثانية) الان واللام في قوله

الحق فيه وجهان : (الاول) أن يكون للعهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
أو الى الحق الذي في قوله ليكنون الحق أى هذا الذى يكفونه هو الحق من ربك وان يـسـكنون للبئس على
معنى الحق من الله تعالى لمن غيرهم يعنى ان الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذى أنت عليه وما لم يثبت أنه
من الله كالذى عليه أهل الكتاب فهو الباطل أما قوله فلا تكونون من الممتريين ففيه مسئلتان (المسئلة
الاولى) فلا تكونون من الممتريين فيماذا اختلفوا فيه على أقوال (أحدها) فلا تكونون من
المتريين في ان الذين تقدم ذكرهم علوا واهمة نبوتك وان بعضهم عاندوكم قاله الحسن (وثانيها) بل يرجع
الى أمر القبله (وثالثها) الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان اقرب المذكورات اليه قوله الحق
من ربك فاذا كان ظاهره يقتضى النبوة وما تشتمل عليه من قرآن ووحى وشرعة فتقوله فلا تكونون من
المتريين وجب أن يكون راجعا اليه (المسئلة الثانية) انه تعالى وان نهى عن الامتراء فلا يدل ذلك على
انه كان شاك فيه وقد تقدم القول في بيان هذه المسئلة والله أعلم * قوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها
فاستبقوا الخيرات) ايما تكونوا فانيات بكم الله جميعا ان الله على كل شئ قدير اعلم انهم اختلفوا في المراد
بقوله ولكل وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال ولكل ولم يقل لكل قوم أو أمة لانه معروف
المعنى عندهم فلم يضرب حذف المضاعف اليه وهو كثير في كلامهم كقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
(المسئلة الثانية) ذكروافيه أربعة أدبجه (أحدها) أنه يتناول جميع الفرق اعنى المسلمين واليهود
والنصارى والمشرىكين وهو قول الاصم قال لان في المشرىكين من كان يعبد الاصنام ويتقرب بذلك الى
الله تعالى كما حكى الله تعالى عنهم في قوله هو لا مشفعا وثنا عند الله (وثانيها) وهو قول أكثر علماء التابعين
ان المراد أهل الكتب وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشرىكون غير داخلين فيه (وثالثها) قال بعضهم
المراد لكل قوم من المسلمين وجهة أى جهة من الكعبة يصلى اليها جنوبية او شمالية أو شرقية أو غربية
واحتجوا على هذا القول بوجهين (الاول) قوله تعالى هو موليها يعنى الله موليها وولاية الله لم تحصل
الا في الكعبة لان ما عداها تولى الشيطان (الثاني) ان الله تعالى عقبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر أن
المراد من هذه الخيرات ما لكل أحد من جهة والجهات الموصوفة بالخيرية ليست الاجهات الكعبة (ورابعها)
قال آخرون ولكل وجهة أى لكل واحد من الرسل وأصحاب الشرائع جهة قبله تقبله المقربين العرش وقبله
الروحانيين الكرسي وقبله الكروبيين البيت المعمور وقبله الانبياء الذين قبلت بيت المقدس وقبلت الكعبة
أما قوله تعالى وجهة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرئ ولكل وجهة على الاضافة والمعنى وكل
وجهة هو موليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد ضربت ولزيد أبوه ضارب (المسئلة الثانية) قال
القرآن وجهة وجهة ووجه بمعنى واحد واختلفوا في المراد فقال الحسن ان المراد المنهاج والشرع وهو قوله
تعالى لكل أمة جعلنا منسكالكلى جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد منه أن للشرائع مصالح فلا جرم اختلفت
الشرائع بحسب اختلاف الاشخاص وكما اختلفت بحسب اختلاف الاشخاص لم يبعد أيضا اختلافها بحسب
اختلاف الزمان بالنسبة الى شخص واحد فلهذا صح القول بالنسخ والتغيير وقال الباقر ان المراد منه أمر
القبلة لانه تقدم قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجهة يجب أن تكون محمولة على ذلك
أما قوله هو موليها ففيه وجهان (الاول) انه عائذ الى الكل أى ولكل أحد وجهة هو مولى وجهه اليها
(الثاني) انه عائذ الى اسم الله تعالى أى الله تعالى يوليها اياه وتقدير الكلام على الوجه الاول ان نقول ان
لكل منكم وجهة أى جهة من القبلة هو موليها أى هو مستقبلها ومتوجه اليها صلواته التي هو متقرب بها
الى ربه وكل يفرح بما هو عليه ولا يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزوم الاديان المختلفة
فاستبقوا الخيرات أى فالزموا معاشر المساكين قبلتكم فانكم على خيريات من ذلك في الدنيا والآخرة
أما في الدنيا فاستفرحكم بقبلة ابراهيم وأما في الآخرة فلا تواب العظيم الذى تأخذونه على انقيادكم
لاوامره فان الى الله مرجعكم وأيما تكونوا من جهات الارض يات بكم الله جميعا في معبد القيامة فيفصل

بين الحق منكم والمبطل حتى يتبين من المطيع منكم ومن العصي ومن المصيب منكم ومن الخاطئ انه على ذلك
 قادر ومن قال بهذا التأويل قال المراد أن لكل من أهل المال وجهة قد اختارها اما شريعة واما هوى
 فلم يستمواخذون بفعل غيركم فانما لهم أعمالهم ولكم أعمالكم وأما تقرير الكلام على الوجه الثاني اعني
 ان يكون الضمير في قوله هو موليا عائدا الى الله تعالى فهو هنا وجهان (الاول) ان الله تعالى عرفنا أن كل
 واحدة من هاتين القبليتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عبادة اذا شاء يفعلها
 على حسب ما يعلم صلاحا فالله تعالى وهو الذي ولي وجود عبادة اليه فاستبقوا الخيرات
 بالانقياد لامر الله في الحالتين فان انقيادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما ولاهم
 عن قبليتهم فان الله يجمعكم وهو لا السفةا جميعا في عرصة القيامة فيفصل بينكم (الثاني) انما اذا فسرنا
 قوله ولكل وجهة يجهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة أى ناحية
 من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت بعد ان تودى الى الكعبة
 فهي بجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على أعمالهم أما قوله تعالى هو وليها
 أى هو موليا وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه قال الفراء أى مستقبليها وقال أبو معاذ وليها على معنى
 متوليها يقال قد تولاه وارضيه واتبعها وفي قراءة عبد الله بن عامر النخعي هو مولاه واهى قراءة ابن عباس
 وأبي جعفر محمد بن علي الباقر وفي قراءة الباقرين موليا وقراءة ابن عامر معنيان (أحدهما) أن ما وليته
 فقد ولاك لان معنى وليته أى جعلته بحيث تليه واذا صار هذا بحيث يلى ذلك فذلك أيضا يلى هذا فاذا
 قدولى كل واحد منهم ما الاخر وهو كقوله تعالى فلتقى آدم من ربه كلمات ولا ينال عهدى الظالمين والظالمون
 وهذا قول الفراء (والثاني) هو موليا أى قد زينت له تلك الجهة وحبيت اليه أى صارت بحيث يحبها
 ويرضاها أما قوله فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم أن أداء الصلاة في أول
 الوقت عند الشافعي رضى الله عنه أفضل خلافا لابي حنيفة واحتج الشافعي بوجوه (أولها) ان الصلاة
 خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع واذا كان كذلك وجب أن يكون تقديمه أفضل لقوله
 تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا أقل من السدب (وثانيها) قوله
 سابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب أن تكون
 السابقة اليها مندوبة (وثالثها) قوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون ولا شك ان المراد منه
 السابقون في الطاعات ولا شك ان الصلاة من الطاعات وقوله أولئك المقربون يفيد المحبة فمعناه أنه
 لا يقرب عند الله الا السابقون وذلك يدل على أن كمال الفضل منوط بالمسابقة (ورابعها) قوله تعالى
 وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا الى ما يوجب المغفرة ولا شك ان الصلاة كذلك فكانت
 المسارعة بها مأمورة (وخامسها) انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات
 ولا شك ان الصلاة من الخيرات لقوله عليه السلام خير أعمالكم الصلاة (وسادسها) انه تعالى ذم ابليس في ترك
 المسارعة فقال ما منعك أن تسجد اذا امرتك وهذا يدل على أن ترك المسارعة موجب للذم (وسابعها)
 قوله تعالى حافظوا على الصلوات والحفاظة لا تحصل الا بالتجليل لبأ من الغوث بالنسيان وسائر الاشغال
 (وثامنها) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وبعث اليك رب لترضى فثبت أن الاستجمال أولى
 (وتاسعها) قوله تعالى لا يستوى منكم من اتقى من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين انفقوا
 من بعد وقاتلوا فين أن المسابقة سبب ازدياد الفضيلة فكذا في هذه الصورة (وعاشرها) ما روى عمرو وجربرن
 عبد الله وانس وأبو مخذرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره
 عفو الله قال الصديق رضى الله عنه رضوان الله أحب اليامن عفو الله قال الشافعي رضى الله عنه رضوان
 الله اغما يكون للمحسنين والعفو يوشك أن يكون عن المقصرين فان قيل هذا احتجاج في غير موضعه لانه
 يقتضى أن يأثم بالتأخير وأجفعا على أنه لا يأثم فلم يبق الا أن يكون معناه أن الفعل في آخر الوقت يوجب

العفو عن السيئات السابقة وما كان كذلك فلا شك أنه يوجب رضوان الله فكان التأخير موجبا للعفو
 والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التأخير أولى قلنا هذا ضعيف من وجوه (الاول)
 انه لو كان كذلك لوجب أن يكون تأخير المغرب أفضل وذلك لم يقله أحد (الثاني) ان عدم المسارعة الى
 الامتنال يشبهه عدم الاتفات وذلك يقتضي العقاب الا انه لما أتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء
 (الثالث) ان تفسير أبي بكر الصديق رضي الله عنه يطل هذا التاويل الذي ذكره (الحادي عشر)
 روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال باعلي ثلاث لا توترها
 الصلاة اذا أنت والجنائز اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا (الثاني عشر) عن ابن مسعود انه
 سأل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال أي الاعمال أفضل فقال الصلاة ليعقباها الاول (الثالث عشر) روى
 أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الرجل لم يصلي الصلاة وقد فاتته من أول الوقت ما هو خير له
 من أهله وماله (الرابع عشر) قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم
 القيامة فمن كان أسبق في الطاعة كان هو الذي سن عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب أن يكون نوابه أكثر
 من نواب المتأخر (الخامس عشر) انما وافقنا على ان أحد أسباب الفضيلة فيما بين العبادية المسابقة الى
 الاسلام حتى وقع الخلاف الشديدين أهل السنة وغيرهم أن أبا بكر اسبق اسلاما أم عليا وماذا لا اتفاقهم
 على ان المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قوتنا (السادس عشر) قوله عليه السلام
 في خطبة له وبأدروا بالاعمال الصالحة قبل أن تشغلوا ولا شك أن الصلاة من الاعمال الصالحة (السابع
 عشر) ان تعجيل حقوق الادميين أفضل من تأخيرها فوجب أن يكون الحال في اداء حقوق الله تعالى
 كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم (الثامن عشر) ان المبادرة والمسارعة الى الصلاة اظهر للحرص
 على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفي التأخير كسل عنها فيكون الاول أولى (التاسع عشر) ان
 الاحتياط في تعجيل الصلاة لانه اذا أداها في أول الوقت تفرغت ذمته فاذا أخر فرى بما عرض له شغل فغفلة
 عن اداها فيبقى الواجب في ذمته فالوجه الذي يحصل فيه الاستحياء لاشك أنه أولى (العشرون) أجمعنا
 في صوم رمضان أن تعجيله أفضل من تأخيره وذلك لان المريض يجوز له أن يطره ويؤخر الصوم ويجوز له أن
 يجمل ويصوم في الحال ثم أجمعنا على أن التعجيل في الصوم أفضل على ما قال وأن تصوموا خير لكم فوجب
 أيضا أن يكون التعجيل في الصلاة أولى فان قيل تنتقض هذه الدلائل القياسية بالظاهر في شدة الحر أو بما اذا
 حصل له رجاء ادرالجماعة أو وجود الماء قلنا التأخير ثبت في هذه المواضع لا مورد عارضة وكلامنا
 في مقتضى الأصل (الحادي والعشرون) المسارعة الى الامتنال أحسن في العرف من ترك المسارعة
 فوجب أن يكون في الشرع ككذلك لقوله عليه السلام ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
 (الثاني والعشرون) صلاة كالت شرائطها فوجب أداؤها في أول الوقت كما غلب فيه احتراز عن الظاهر
 في شدة الحر لانه انما يستحب التأخير اذا أراد أن يصليها في المسجد لاجل أن المشي الى المسجد في شدة الحر
 كالمنازع أما اذا صلاها في داره فالتعجيل أفضل وفيه احتراز عن يدافع الاخبثين أو حضرة الطعام وبه جوع
 لهذا المعنى أيضا وكذلك المتيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وككذلك اذا توقع حضور الجماعة
 فان الكمال لم يحصل في هذه الصورة فهذه هي الدلة الدالة على ان المسارعة أفضل ولتسد كركل واحد من
 الصلوات أما صلاة العجر فقال محمد المسحوب أن يدخل فيها بالتغليب ويخرج منها بالاسفار فان أراد الاقتصاد
 على أحد الوقتين فالاسفار أفضل وقال الشافعي رضي الله عنه التغلب أفضل وهو مذهب أبي بكر وعمر وبه
 قال مالك وأحمد واحتج الشافعي رضي الله عنه بعد الدلائل السابقة بوجوه (أحدها) ما خرج في الصحيحين
 برواية عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح فينصرف والنساء
 متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس قال يحيى السنينة في كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن أي
 متجملات بكسيتين والتلفع بالثوب الاشتمال والمروط الارضية الواسعة واحدها مروط والغلس ظلمة

آخر الليل فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان النساء يجسرن الجماعات فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بالغلس كما لا يعرفن وهكذا كان عمر رضي الله عنه يصلي بالغلس ثم لما نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك قلنا الاصل المرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشئ من الدلائل الشرعية (وثانيها) ما أخرج في الصحيحين عن قتادة عن أنس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين آية وهذا يدل أيضا على التغليس (وثالثها) ما روى عن ابن مسعود الانصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم أسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى (ورابعها) انه تعالى مدح المستغفرين بالاصهار فقال والمستغفرين بالاصهار ومدح التاركين للنوم فقال تعجب في جنوبيهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذنبت هذا وجب أن يكون ترك النوم باداء الفرائض أفضل لقوله عليه السلام حكاية عن الله لن يتقرب المتقربون الى بمنى اداء ما اقترضت عليهم وإذا كان الامر كذلك وجب أن يكون التغليس أفضل (وخامسها) ان النوم في ذلك الوقت أطيب فيكون تركه أشق فوجب أن يكون ثوابه أكثر لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحزها أى أشقها واحتج أبو حنيفة بوجوه (أحدها) قوله عليه السلام اسقروا الفجر فإنه أعظم للابر (وثانيها) روى عبد الله بن مسعود أنه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على صلات الايام قائما الصلاة الفجر فإنه صلاها يومئذ لغير ميقاتها (وثالثها) عن ابن مسعود قال ما رأيت أصحاب رسول الله حافظوا على شئ ما حافظوا على التنوير بالفجر (ورابعها) عن أبي بكر رضي الله عنه أنه صلى الفجر فقرا آل عمر ان فقالوا كادت الشمس أن تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر أنه قرأ البقرة فاستشرقوا الشمس فقال لو طاعت لم تجدنا غافلين (وخامسها) ان تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال عليه السلام المنتظر للصلاة كن هو في الصلاة من آخر الصلاة عن أول وقتها فقد انتظر الصلاة أولا ثم أتى بها ثانيا ومن صلاها في أول الوقت فقد فاته فضل الانتظار (وسادسها) ان التأخير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون أولى تحصيل الفضل الجماعة (وسابعها) ان التغليس يضيق على الناس لانه اذا كان الصلاة في وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر والخرج منى شرعا (وثامنها) أنه ذكره الصلاة بعد صلاة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فإنه يقل وقت الكراهة واذا صلى بالتغليس فإنه يكثر وقت الكراهة (والجواب) عن الاول ان الفجر اسم للنور الذي يبقى به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجر الوكانت الظلمة باقية في الهواء غاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجر او أما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال اسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت عنه اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان أشد كان النور الذي يظهر فيما بين ذلك الظلام أشد فقوله اسفر وبالفتح يجب أن يكون محمولا على التغليس أى كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر أظهر وأجهر كان أكثر ثوابا وقد بينا أن ذلك لا يكون الا في أول الفجر وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذي يدل على ما قلناه ان أداء الصلاة في ذلك الوقت أشق فوجب أن يكون أكثر ثوابا وأما تأخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة أهل الكسل فكيف يمكن أن يقول الشارع ان الكسل أفضل من الجد في الطاعة (والجواب) عن الثاني وهو قول ابن مسعود انه قال حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذي قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في أول الوقت فاما عند امتلاء العالم من النور فإنه لا يسمى ذلك فجرا وأما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه والله أعلم أما قوله تعالى أيما تكونوا نوبات بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كانه تعالى قال استيقوا أيما المحققون العارفون بالنبوة والشريعة الخيرات وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى مالكم عند الله من أنواع الكرامة والرتب ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله ان الله على كل شئ قدير وذلك لان

كالتكرار في قوله تعالى فيأى آلا ربك تكذبان وكذلك ما كرر في قوله تعالى ان في ذلك لآية وما
 كن أكثرهم مؤمنين والجواب الخامس ان هذه الواقعة أول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فحدث
 الحاجة الى التكرير لاجل التأكيذ والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البيئات أما قوله تعالى وما الله بغافل
 عما تعملون يعني ما يعملونه هؤلاء المعاندون الذين يكفون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة
 بقولهم ما ولاهم عن قبايم التي كانوا عليها وبأنه قد اشتاق الى مواده ودين آباءه فان الله عالم بهـذا فأنزل
 ما أبطله وكشف عن وهنه وضعفه أما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ففيه مسائل (المسئلة الأولى) اعلم
 ان هذا الكلام يوجه حجاجا وكلاما متبهم من قبل في باب القبلة عن القوم فأراد الله تعالى أن يبين ان تلك
 الحجة تزول الآن باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات (أحدها) ان اليهود قالوا نحن افنا في ديننا
 وتذبح قبلتنا (وثانيها) قالوا لم يدرك محمد أين يتوجه في صلاته حتى هديناه (وثالثها) ان العرب قالوا انه كان يقول
 أنا على دين ابراهيم والآن ترك التوجه الى الكعبة ومن ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابراهيم عليه
 السلام فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن في شرعه عليه الصلاة والسلام الا ان الله تعالى لما علم ان
 الصلاح في ذلك أوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قولهم لا يؤثر
 في المصالح وقد ينشأ من قبل تلك المصلحة وفي تميز من اتبعه بحكمه من أقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان
 يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل عليه الصلاة والسلام الى المدينة تغيرت المصلحة فاقتضت المحكمة تحويل
 القبلة الى الكعبة فلهاذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب
 هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة أخرى وهو قول بعض
 العرب ان محمد عليه الصلاة والسلام عاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكعبة وكان التمسك بهذه
 الشبهة والاستقرار عليها سبب للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك
 اظلم عظيم فلا جرم قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم (المسئلة الثانية) قرأنا فاعلموا لا يترك الهمة وكل
 همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والساقون بالهمزة وهو الاصل (المسئلة الثالثة) لئلا
 موضعه نصب والعامل فيه ولوا أى ولوا لئلا وقال الزجاج التقدير عرفتمكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة
 (المسئلة الرابعة) قيل الناس هم أهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم (المسئلة
 الخامسة) ههنا سؤال وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ليست بحجة فكيف يجوز استثناءها عن
 الحجة وقد اختلف الناس فيه على أقوال (الأول) انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع
 السؤال من وجوه (الأول) ان الحجة كما انها قد تكون صحيحة قد تكون أيضا باطلة قال الله تعالى جنتهم
 داحضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جالك من العلم والحاجة هي أن يورد كل واحد
 منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضى أن يكون الذي يورده المبطل يسمى بالحجة ولان الحجة اشتقاقها من حجة
 اذا غلبه فكل كلام يقصده غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها مأخوذة من حجة الطريق فكل كلام يتخذ
 الانسان مسلكا لنفسه في اثبات أو ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا
 (الوجه الثاني) في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس أهل الكتاب فانهم وجدوه في كتابهم انه
 عليه الصلاة والسلام يحول القبلة فلما حوات بطلت حجته الا الذين ظلموا بسبب انهم كفوا ما عرفوا عن أبي
 روق (الوجه الثالث) انهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة سماها الله حجة بناء على معتقدهم
 اوله تعالى مماها حجة تهم كتابهم (الوجه الرابع) أراد بالحجة الحاجة والمجادة فقال لئلا يكون للناس
 عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم يحتاجونكم بالباطل (القول الثاني) انه استثناء منقطع ومعناه
 لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن
 وقال النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • بين فلول من قراع الكتائب

ومعناه لكن بسـ وفهم القول وليس يعيب ويقال ماله على حق الا التعمدي يعني لكسبه يتعمدي ويفظم ونظيره
أيضا قوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم وقال لاعاصم اليوم من أمر الله الامن رحم وهذا
النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب (القول الثالث) زعم أبو عبيد بن الأبرع عن الواو كانه تعالى
قال ان لا يكون للناس عليكم حجة وللذين ظلموا واثموا

وكل أخ مفارقة أخوه * لعمر أياك الا الفرقان

يعني والفرقان (القول الرابع) قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم
كانه قيل ان لا يكون عليكم حجة الا على الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى
هذان الوجهان بعيدان أما قوله تعالى فلا تخشوههم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره من
يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا مطاعهم في قبلكم فانهم لا يضرونكم واخشوني يعني احذروا
عقابي ان أنتم عدلتم عما ألزمتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء في كل
أفعاله وتركه أن ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وأن يعلم انه ليس في يده الخلق شيء البتة وأن لا يكون
مشتغلا القلب بهم ولا ملتفتا لخطايرهم أما قوله تعالى ولا تم نعمتي عليكم فقد اختلفوا في متعلق اللام
على وجوه (أحدها) انه راجع الى قوله تعالى لا يكون للناس عليكم حجة ولا تم نعمتي عليكم فيبين الله
تعالى انه سواهم الى هذه الكعبة الها تين الحكمتين (أحدهما) لانقطاع حجتهم عنه (والثاني) لتتمام
النعمة وقد بين أبو مسلم بن بجر الاصفهاني ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابراهيم
في جميع ما كانوا يفعلون فلما حوّل صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك كان النبي
صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة (وثانيها) ان
متعلق اللام محذوف معناه ولا تنسوا النعمة عليكم واراد في اعتدائكم أمر تكلم بذلك (وثالثها) أن يعطف
على علمه مقدرة كانه قيل واخشوني لا وفقكم ولا تم نعمتي عليكم والقول الاقرب اقرب الى الصواب فان قيل انه
تعالى أنزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي فبين
ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في هذه الآية ولا تم نعمتي
عليكم قلنا تمام النعمة الاقامة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن
علي رضي الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن أبي مسلم رحمه الله من التشكك
في صلاة الرسول وصلاة أمته الى بيت المقدس فان كان مراده ان ألفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد أصاب
لان شيئا من ألفاظ القرآن لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه وان أراد به انكاره أصلا فبعيد لان
الاخبار في ذلك قريبة من المتواترة ولا يبي مسلم رحمه الله أن يمنع التواتر وعند ذلك يقول لا يصح التعويل
في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد والله أعلم * قوله تعالى (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم
يتلو عليكم آياتنا وينزل إليكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) اعلم اننا قد بينا ان الله
تعالى استدلل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجوه بعضها الزامية وهو ان هذا الدين دين ابراهيم
فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وبعضها برهانية وهو قوله قولوا
آمنّا بالله وما أنزل اليه وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط ثم انه سبحانه وتعالى
عقب هذا الاستدلال بحكاية شهيدين لهم (أحدهما) قوله وقالوا لكونوا هودا أو نصارى تهتدوا
(والثانية) استدلالهم بانكار النسخ على القدح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس
ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وأطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالخلق فعل ذلك لان أعظم
شبهة لا يرد في انكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام انكار النسخ فلا جرم أطنب الله تعالى في الجواب عن
هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولا تم نعمتي عليكم فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة
تنبيها على عظيم نعم الله تعالى ولا شك ان ذلك أشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه يختص عن الباطل ويهدي

الى الحق من غوب فيه ومن حيث انه سبب لموصول العز والشرف في الدنيا والتخلص في الذل والمهانة يكون
 مرغوباً فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب أما قوله تعالى كما أرسلنا فضيه مسائل
 (المسئلة الاولى) هذا الكاف اما ان يتعلق بما قبله أو بما بعده فان قلنا انه متعلق بما قبله ففيه وجوه
 (الاول) انه راجع الى قوله ولا تم نعمتي عليكم أي ولا تم نعمتي عليكم في الدنيا بمحصل الشرف
 وفي الاسخنة بالفوز بالنواب كما أقمتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول (الثاني) ان ابراهيم عليه
 السلام قال ربنا وابتعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويركعهم وقال أيضا ومن ذرينا أمة مسلمة لك
 وأرنا مننا ما كنا فاعلنا لك تعالى قال ولا تم نعمتي عليكم ببيان الشرائع وأهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابراهيم
 كما أرسلنا فيكم رسولا اجابة لدعوته عن ابن جرير (الثالث) قول أي مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير
 وكذلك جعلناكم أمة وسطا كما أرسلنا فيكم رسولا أي كما أرسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا
 فكذلك جعلناكم أمة وسطا وأما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما أرسلنا فيكم رسولا منكم بعلكم
 الدين والشريع فاذ كروني أذكركم وهو اختيار الأصم وتقرر به انكم كنتم على صورة لا تملكون كتابا ولا تعلمون
 رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم أنكم تأجب الآيات بتلوه عليكم بلسانكم
 وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن أحوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على
 الاخلاق الشريفة والنهي عن اخلاق السفها وفي ذلك اعظم البرهان على صدقه فقال كما أوليتكم هذه
 النعمة وجعلتم لكم دليلا فاذا كروني بالشكر عليها اذ كركم رجحتي وتوابعي والذي يؤكد قوله تعالى لقد من الله
 على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم فلما اذ كركم هذه النعمة والمنة أمرهم في مقابلتها بالذكور والشكر فان قيل
 كما هل يجوز أن يكون جوابا قلنا يجوز الفراء وجعل لاذ كروني جوابين (أحدهما) كما (والثاني)
 اذ كركم وجه ذلك لانه اوجب عليهم الذكرا اذ كركم الله برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضي والوجه
 الاول أولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فعلقه به أولى (المسئلة الثانية)
 في وجه التنبيه قولان ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولا تم نعمتي فكان المعنى ان النعمة في أمر القبله
 كالنعمة بالرسالة لانه تعالى بفعل الاصح وان قلنا انه متعلق بقوله تعالى اذ كروني دل ذلك على ان النعمة
 بالذكور جارية بتجري النعمة بالرسالة (المسئلة الثالثة) ما في قوله كما أرسلنا من صدريه كانه قيل كارسالنا
 فيكم ويحتمل أن تكون كافة أما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفي إرساله فيهم ومنهم
 نعم عظيمة عليهم لما لهم من الشرف ولان المشهور من حال العرب الاتفة الشديدة من الانقياد للغير
 فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكرنوا الى القبول أقرب أما قوله تعالى يتلوا عليكم آياتنا فاعلم انه من
 أعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فينادي به العبادات ولانه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى
 فيستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فكانه يحصل من تلاوته كل خير ان الدنيا والآخرة أما قوله
 ويركعهم ففيه أقوال (أحدها) انه عليه الصلاة والسلام بعثهم ما اذ انتم سكو به صاروا أذكيا عن
 الحسن (وثانيها) يركعهم بالثناء والمدح أي بعلم ما أنتم عليه من محاسن الاخلاق فيصنعكم به كما يقال ان
 الماركي زكي الشاهد أي وصفه بالزكاة (وثالثها) ان التركيبة عبارة عن التسمية كانه قال يكثر كما قال
 اذ كنتم قليلا فكثر كم وذلك بأن يحرمهم على الحق فيستروا ويكفروا عن ابي مسلم قال القاضي وهذه
 الوجوه غير متنافية فلهذا تعالى بفعل بالمطبع كل ذلك أما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس يتكرر لان
 تلاوة القرآن عليهم غير تعليم اياهم وأما الحكمة فهي العلم بسرائر الشريعة التي يشتمل القرآن على تفصيلها
 ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة هي سنة الرسول أما قوله ويعلمكم ما لم تذكروا تعلمون فهذا تنبيه
 على انه تعالى أرسله على حين فترة من الرسل وبهاالة من الامم فالخلق كانوا محيرين ضالين في أمر أديانهم
 فبعث الله تعالى محمدا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه في دينهم وذلك من أعظم أنواع النعم • قوله
 تعالى (فاذ كروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون) اعلم ان الله تعالى كاننا في هذه الآية بأمرين

الذكر والشكر أما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم إياه باللسان أن
يحمدوه ويسبحوه ويكبروه ويقرؤا كتابه وذكرهم إياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع (أحدها) أن يتفكروا
في الدلائل الدالة على ذاته ومفاته وبتهكروا في الجواب عن شبهة القادحة في تلك الدلائل (وثانيها) أن
يتفكروا في الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعدته وعيده فاذا عرفوا
كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل فعله عليهم (وثالثها) أن
يتفكروا في أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمراة المجلوة المحاذية لعالم
القدم فاذا نظر العبد اليه انعكس شعاع بصره منه إلى عالم الحلال وهذا المقام مقام لانهاية أما ذكرهم
إياه تعالى بجوارحهم فهو أن تكون جوارحهم مستغرقة في الأعمال التي أمروا بها وخالية عن الأعمال التي
نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمي الله تعالى الصلاة ذكرًا بقوله فاسعوا إلى ذكر الله فصار الأمر بقوله
اذكروني متضمنًا لجميع الطاعات فلهذا روى عن سعيد بن جبيرة أنه قال اذكروني بطاعتي فاجله حتى يدخل
الكل فيه أما قوله أذكركم فلا بد من جملة على ما يليق بالموضع والذي له تعلق بذلك الثواب والمدح واظهار
الرضا والاکرام وإيجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله أذكركم ثم للناس في هذه الآية عبارات (الاولى)
اذكروني بطاعتي أذكركم برحمتي (الثانية) اذكروني بالمدح أذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله
ادعوني أستجب لكم وهو قول أبي مسلم قال أمر الخلق بأن يذكروه راغبين راغبين وراغبين خائفين ويخلصوا
الذكر له عن الشركاء فاذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة
في العاجلة والآجلة (الثالثة) اذكروني بالثناء والطاعة أذكركم بالثناء والنعمة (الرابعة) اذكروني
في الدنيا أذكركم في الآخرة (الخامسة) اذكروني في المخلوقات أذكركم في المخلوقات (السادسة)
اذكروني في الرخاء أذكركم في البلاء (السابعة) اذكروني بطاعتي أذكركم بعزوتي (الثامنة) اذكروني
بعبادتي أذكركم بهديتي (التاسعة) اذكروني بالصدق والاخلاص اذكركم بالخلوص ومزيد
الاختصاص (العاشر) اذكروني بالربوبية في الفاتحة أذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة * قوله
تعالى (يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين) أعلم أنه تعالى لما أوجب بقوله
فاذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا إلى ما يتصل بالشكر أردفه ببيان ما يعين عليهم فقالوا واستعينوا
بالصبر والصلاة وانما خصهم بذلك لما فيه من المعونة على العبادات أما الصبر فهو قهر النفس على
احتمال المكاره في ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ومن حمل نفسه وقلبه على هذا
التذلل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر
على الصوم ومنهم من حمل على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله وأيضًا فلانه تعالى
أمر بالتثبت في الجهاد فقال اذا لقيتم فئة فاثبتوا وبالتثبت في الصلاة أي في الدعاء فقال وما كان قولهم
الآن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وأسرارنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين الا ان
القول الذي اختارناه أولى لعدم اللفظ وعدم تقييده الاستعانة بالصلاة ولانها يجب أن تفعل على طريق
الانضوع والتذلل للمعبود والاختلاص له ويجب أن يوفرهم وقلبه عليها وعلى ما يأتي فيها من قراءة فيستدبر
الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذل نفسه لاحتمال المشقة فيها
عذاها من العبادات ولذلك قال أن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر ولذلك نرى أهل الخير عند النواصب
متفقين على الفرز إلى الصلاة وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا أحزنه أمر فرزع إلى الصلاة ثم قال
إن الله مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال فسيذكركم الله وهو السميع العليم فكانه تعالى ضمن لهم
أذهم استعانوا على طاعانه بالصبر والصلاة أن يزيدهم توفيقًا وتسديدًا والطافًا كما قال ويزيد الله الذين
اهدوا هدى * قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون)
اعلم أن هذه الآية تظهير لقوله في آل عمران بل أحياء عند ربهم يرزقون ووجه تعلق الآية بما قبلها

كانه قبل استعينو وبالصبر والصلاة في اقامة ديني فان احببت في تلك الاقامة الى مجاهدة عدوي بأموالكم
وأبدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم أنفسكم بل اعملوا ان قتلكم أسياء عندي
وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس رضي الله عنه نزلت الآية في قتلى بدر وقتل من المسلمين
يومئذ أربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار من المهاجرين عبيدة بن الحرث بن عبيد
المطلب وعمر بن أبي وقاص وذو الشمالين وعمر بن نفيلة وقاسم بن بكر ومهجع بن عبد الله ومن الانصار
سعيد بن خبيثة وقيس بن عبد المذر وزيد بن الحرث وتميم بن الهمام وزافع بن المعلى وخارثة بن سراقة ومعوذ
ابن عفراء وعوف بن عفراء وكانوا يقولون مات فلان ومات فلان فنهى الله تعالى أن يقال فيهم انهم ماتوا وعن
آخرين ان الكفار والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون أنفسهم طلبا لرضا محمد من غير فائدة فنزلت هذه
الآية (المسئلة الثانية) أموات رفع لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لا تقولوا هم أموات (المسئلة
الثالثة) في الآية أقوال (الاول) انهم في الوقت أحياء كان الله تعالى أحياءهم لا يصل الثواب اليهم
وهذا قول أكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبر فان قيل نحن نشاهد
أجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه قلنا ما عندنا بالبنية ليست شرط في الحياة ولا امتناع
في أن يعبد الله الحياة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتأليف
وأما عند المعتزلة فلا يبعد أن يعبد الله الحياة الى الاجزاء التي لا يتقنها في ماهية الحى ولا يعتبر بالاطراف
ويحتمل أيضا ان يحسبهم اذ لم يشاهدوا (القول الثاني) قال الاصمغيني لا نسبوهم بالموثق وقولوا هم
الشهداء الاحياء ويحتمل ان المشركين قالوا هم أموات في الدين كما قال الله تعالى أو من كان ميتا فأحييناه
فقال ولا تقولوا للشهداء ما قاله المشركون ولكن قولوا هم أحياء في الدين ولكن لا يشعرون يعني المشركون
لا يعلمون ان من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حى في الدين وعلى هدى من ربه ونور كارتوى
في بعض الحكايات ان رجلا قال لرجل ما مات رجل خلف مثلك وحكى عن بقراط انه كان يقول اتلا مذبذبة
موتوا بالارادة تحيوا بالطبيعة أى بالروح (القول الثالث) ان المشركين كانوا يقولون ان أصحاب محمد
صلى الله عليه وسلم يقتلون أنفسهم ويحسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون أعمالهم
الى غير شئ وهو لاء الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ويحتمل انهم كانوا مؤمنين بالمعاد
الا انهم كانوا منكروين لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى ولا تقولوا
كما قال المشركون انهم أموات لا يشعرون ولا يتفقهون بما تحموا من الشدة اشد في الدنيا ولكن اعملوا انهم
أحياء أى سيجيئون فينبأون وينعمون في الجنة وتفسير قوله أحياء بأنهم سيجيئون غير بعيد قال الله تعالى ان
الابرار لى نعيم وان الفجار لى عذاب وقال أحاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار
وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فى جنات النعيم على معنى انهم سيمصرون وكذلك وهذا القول
اختيار الكعبى وأبى مسلم الاصفهاني واعلم ان أكثر العلماء على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه وجوه
(أحدها) الآيات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين والموتان
لا تحصيل الا عند حصول الحياة في القبر وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا ناراً والنار لا تعقيب وقال النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر
وجب القول بثواب القبر أيضا لان العذاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق العبد على الله تعالى
فاسقاط العقاب أحسن من اسقاط الثواب فحيث ما أسقط العقاب الى يوم القيامة بل حققه في القبر كان ذلك
في الثواب أولى (وثانيها) ان المعنى لو كان على ما قبل في القول الثاني والثالث لم يكن لقوله ولكن لا يشعرون
معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا لا يعلمون انهم سيجيئون يوم القيامة وانهم ماتوا على هدى ونور فعمل ان
الامر على ما قلنا من ان الله تعالى أحياءهم في قبورهم (وثالثها) ان قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم
دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل البعث (ورابعها) قوله عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض

الجنة أو حفرة من حفرة النيران والانبساط في نواب القبر وعذابه كالمنازلة وكان عليه الصلاة والسلام يقول
في آخر صلواته وأعوذ بك من عذاب القبر (وخامسها) أنه لو كان المراد من قوله أنهم أحياء أنهم سيحيون
فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة أجاب عنه أبو مسلم بأنه تعالى إنما خصهم بذلك لأن درجاتهم في الجنة
أرفع ومنزلتهم أعلى وأشرف لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين فأفردهم بذلك تكراراً عظيماً. وأعلم أن هذا الجواب ضعيف وذلك لأن
منزلة النبيين والصديقين أعظم مع أن الله تعالى ما خصهم بذلك (وسادسها) أن الناس يزورون
قبر الشهداء ويعظمونها وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله بأنه
تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال بل أحياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون
في الجنة ومعلوم أن أهل الثواب لا يدخلون الجنة إلا بعد القيامة والجواب لأنهم ان هذه العندية
ليست إلا بالكون في الجنة بل بأعلاء الدرجات وإبصار البشارات إليه وهو في القبر وفي موضع آخر وأعلم
أن في الآية قولاً آخر وهو أن نواب القبر وعذابه للروح لا للقلب وهذا القول بناء على معرفة الروح ولشهر
إلى خلاصة حاصل قول هؤلاء فنقول أنهم قالوا أن الإنسان لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل
المحسوس أما أنه لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل ~~كل~~ فلو جهين (الأول) أن أجزاء هذا الهيكل
أبدا في القوم والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك أن الإنسان من حيث هو هو أمر
باق من أول عمره إلى آخره فان كل أحد يعلم بالضرورة أنه هو الذي كان موجوداً من أول عمره إلى آخر
عمره والباقي غير ما هو غير باق والمشار إليه عند كل أحد بقوله أنا واجب أن يكون مغايراً لهذا الهيكل (الثاني)
أنى أكون عالماً بأنى أنا حال ما أكون غافلاً عن جميع أجزائي وأبعاضى والمعلوم غير ما هو غير معلوم فالذى
أشير إليه بقولى أنا مغاير لهذه الأعضاء والأبعاض وأما أن الإنسان غير محسوس فلان المحسوس إنما
هو السطح واللون ولا شك أن الإنسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك في أن الذى يشير
إليه كل أحد بقوله أنا أى شئ هو والاقوال فيه كثيرة إلا أن أشدها تلخيصاً وتخصيلاً وجهاً (أحدهما)
أنها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد
والقالبون بهذا القول فريقان (أحدهما) الذين اعتمدوا تماثل الأجسام فقالوا أن تلك الأجسام
مماثلة لسائر الأجزاء التى منها يتألف هذا الهيكل إلا أن القادر المختار سبحانه يبق بعض الأجزاء من أول
العمر إلى آخره فتلك الأجزاء هى التى يشير إليها كل أحد بقوله أنا ثم إن تلك الأجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى
فيها فإذا زالت الحياة مات وهذا قول أكثر المتكلمين (وثانيهما) الذين اعتمدوا اختلاف الأجسام
وزعموا أن الأجسام التى هى باقية من أول العمر إلى آخر العمر أجسام مختلفة بالماهية والحقيقة
للأجسام التى يتألف منها هذا الهيكل وتلك الأجسام حية لذاتها مدركة لذاتها فإذا خلطت هذا البدن
وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستشيراً بنور ذلك الروح متحركاً
بتحركه ثم إن هذا الهيكل أبداً في الذوبان والتحلل والتبدل إلا أن تلك الأجزاء باقية بجمالها وانما لا يعرض
لها التحلل لأنها مختلفة بالماهية لهذه الأجسام البالية فإذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الأجسام
اللطيفة التورانية إلى عالم السموات والقدس والطهارة أن كانت من جملة السعداء وإلى الجحيم وعالم الآفات
أن كانت من جملة الأشقياء (والقول الثانى) أن الذى يشير إليه كل أحد بقوله أنا موجود ليس بمتحيز
ولا قائم بالتحيز وأنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك أن يكون مثل الله تعالى لأن
الاشتراك في السابوب لا يقتضى الاشتراك في الماهية واحتجوا على ذلك بأن في المعلومات ما هو فرد حقا فوجب
أن يكون العلم به فردا حقا فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل حال في الجسم
فليس بفرد حقا فذلك الذى يصدق عليه من أنه يعلم هذه المقدرات وجب أن لا يكون جسماء ولا جسمائياً
أما أن في المعلومات ما هو فرد حقا فلأنه لا شك في وجود شئ فهذا الموجود أن كان فردا حقا فهو المطلوب
وإن كان مركباً فمركباً مركباً عن الفرد فلا بد من الفرد على كل الأحوال وأما أنه إذا كان في المعلومات

ما هو فرد كان في المعلوم ما هو فرد لان العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسماً فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه أما أن يكون علماً بذلك المعلوم وهو محال لانه يلزم أن يكون الجزء مساوياً للكل وهو محال وأما أن لا يكون شيئاً من أجزائه علماً بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء أما أن يحدث زائد هو العلم بذلك المعلوم الفرد فينبغي أن يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لتلك الأشياء التي فرضناها قبل ذلك ثم هذه الكيفية ان كانت منقسمة فالحديث فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأما انه اذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضاً كذلك فلان الموصوف به لو كان قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الأجزاء أو شيئاً منها ان كان موصوفاً به بنهاية فينبغي ان يكون العرض الواحد حالاً في أشياء كثيرة وهو محال أو يتوزع أجزاء الحال على أجزاء المحل فيقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أولاً يتصف شيئاً من أجزاء المحل بالتمام الحال ولا شيئاً من أجزاء ذلك الحال فينبغي ان يكون ذلك المحل خالياً عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوفاً به هذا خلف وأما ان كل متخير ينقسم فبالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد قالوا فثبت ان الذي يشير اليه كل أحد بقوله انا موجود ليس بمخير ولا قائم بالمختيار ثم نقول هذا الموجود لا بد وأن يكون مدركا للجزئيات لانه لا يمكن أن يحكم على هذا الشخص المشار اليه بأنه انسان وليس بفرس والحاكم بشيء على شيء لا بد وأن يحضر المتقضى عليهم ما فهذا الشيء مدرك لهذا الجزئ وللانسان الكلي حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلي على هذا الجزئ والمدرك لا يكليات هو النفس والمدرك للجزئيات أيضاً هو النفس فكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمنع أن يلدوياً لم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتلتذذ الى أن يردها الله تعالى الى الابد ان يوم القيامة فهناك يحصل الالتذاذ والتألم للابدان فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا وب انه لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساد فانه بما يؤيد الشرع وينصر ظاهر القرآن ويزيل الشك والشبهات عما ورد في كتاب الله من ثواب القبر وعذابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة في توجيه هذا القول والله هو العالم بحقائق الامور قالوا وما يميز كدهذا القول هو ان ثواب القبر وعذابه اما أن يصل الى هذه البنية أو الى جزء من أجزائها والاول مكابرة لانا نجد هذه البنية متفرقة متفرقة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا أن يقال ان الله تعالى يحيي بعض تلك الأجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال الانسان هو الروح فانه لا يعرض له التفرق والتفرق فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرده الروح الى البدن يوم القيامة كبري حتى تنضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية • قوله تعالى

(وانبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والفترات وبشر الصابرين) اعلم ان الفضل رحمه الله قال هذا متعلق بقوله واستمعينوا بالصبر والصلاة أي استمعينوا بالصبر والصلاة فانما يتلوه بالخوف وبكذا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فان قيل انه تعالى قال واشكروا لي ولا تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال لئن شكرتم لازيدنكم فكيف أردفه بقوله ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع من وجهين (الاول) انه تعالى أخبر ان اكمال الشرائع اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم أخبر ان القيام بتلك الشرائع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم أمر فيه بالصبر (الثاني) انه تعالى أنعم أولا فامر بالشكر ثم ابتلي وأمر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر (المسئلة الثانية) روى عن عطاء والربيع بن أنس ان المراد بهذه الخطاطبة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة (المسئلة الثالثة) أما ان الابتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم في تفسير قوله تعالى واذا تبلى ابراهيم ربه وأما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه (أحدها) ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعدهم عن الجزع وأسهل عليهم بعد الورود (وثانيها) انهم اذا علموا انه يستعمل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصبرون تلك الخوف تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب (وثالثها) ان الكفار اذا شاهدوا حمداً وأصحابه مقبين

على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضرر والخسرة والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا هذا الدين لقطعهم بجمته فيدعوههم ذلك الى مزيد التأمل في دلائله ومن العلوم الظاهر ان التبعية اذا عرفوا ان المتبوع في أعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصرونه ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك أدعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه منه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب (ورابعها) انه تعالى أخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد محذور ذلك الخبر على ما أخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان مجزا (وخامسها) ان من المنافقين من أظهر متابعة الرسول طمعا منه في المال وسعة الرزق فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان في هذا الاختيار هذه الفائدة (وسادسها) ان اخلاص الانسان حالة البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى أكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك (المسئلة الرابعة) انما قال بشئ على الواحدان ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين (الاول) لتلايهم بأشياء من كل واحد فيدل على ضرر الخوف والتقدير بشئ من كذا وبشيء من كذا (الثاني) معناه بشئ قليل من هذه الاشياء (المسئلة الخامسة) اعلم ان كل ما يلاقيك من مكروه ومحجوب فينقسم الى موجود في الحال والى ما كان موجودا في الماضي والى ما سيوجد في المستقبل فاذا خطر ببالك موجود في الماضي سمي ذكرا وتذكر وان كان موجودا في الحال يسمي ذكرا ووجودا وانما سمي وجدا لان حاله تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود بشئ في الاستقبال وغاب ذلك على قلبك سمي انتظارا ووقعه فان كان المنتظر مكروها حصل منه الم في القلب يسمي خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمي ذلك ارتياحا والارتياح رجاء فالخوف هو تألم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده وأما الجوع فالمراد منه التقط وتعدر تحصيل القوت قال القفال رحمه الله أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين فكانوا الايامنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف في وقعة الاحزاب ما كان قال الله تعالى هنا لا بأس بال مؤمنون وزلزلوا زلا شديدا وأما الجوع فقد اصابهم في أول مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقلة أموالهم حتى انه عليه السلام كان يشد الحجر على بطنه وروى أبو الهيثم بن التيهان انه عليه السلام لما خرج التقي مع أبي بكر قال ما اخرجك قال الجوع قال اخرجني ما اخرجك وأما النقص من الاموال والنفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بان يفتق الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل فهناك يحصل النقص في المال والنفس وقال الله تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال الله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخنجة في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس بقتل بعض الاخوان والاقارب على ما هو التأويل في قوله ولا تقتلوا انفسكم وأما نقص الثمرات فقد يكون بالجذب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاستعمال بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يريد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود هذا آخر كلام القفال رحمه الله قال الشافعي رضي الله عنه الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن النفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله تعالى وبشر الصابرين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في الايمان كان كمن قال فيه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابه فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثله ان المراهق يلزمه ان يصبر على ما يفعله به أبوه من التأديب ولو فعله غيره به لكان له أن يمانع بل يحارب وكذلك في العبد مع مولاه فايد بر تعالى عباده عليه ليس ذلك الاحكامه وصوابا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم (المسئلة الثانية) الخطاب في وبشر لرسول الله

صلى الله عليه وسلم لكل من تنأى عنه البشارة (المسئلة الثالثة) قال الشيخ الغزالي رحمه الله
اعلم أن الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في الهائم والملائكة أمانى الهائم فلهذا صانها وأما
في الملائكة فلعلكم لا تباين أن الهائم سلط عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات
تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرا وأما الملائكة فانهم يردوا للشوق الى حضرة الربوبية والاتباع
بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى تحتاج الى مضادة ما يصرفها عن حضرة الجلال
بحند آخر وأما الانسان فانه خلق في ابتداء الصبابة ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الشهوة الغدازة الذي هو
محتاج اليه ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند
في مقابلة جند آخر قام القتال بينهما ما اتضاد مظاهرهما أما البالغ فان فيه شهوة تدعو الى طلب اللذات
العاجلة والاعراض عن الدار الآخرة وعقل لا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية
الباقية فاذا عرف العقل أن الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمتنع عن الوصول الى تلك اللذات
الباقية صارت داعية العقل صادرة وممانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمضغ صبرا
ثم اعلم أن الصبر ضربان (أحدهما) بدني كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو ما بالفعل كتحمل
الاعمال الشاقة أو بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والألم العظيم (والثاني) هو الصبر النفساني
وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن
والفرج سمي عفة وان كان على احتمال مكروه اختلفت اساميها عند الناس باختلاف المكروه الذي
عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر وبضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق
داعي الهوى في رفع الصوت وضرب الخدوش والجيب وغيرها وان كان في حال الغنى يسمى ضبط
النفس وبضاده حالة تسمى البطروان كان في حرب ومقاتلة يسمى شجاعة وبضاده الجبن وان كان في كظم
الغيظ والغضب يسمى حلمًا وبضاده التزق وان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمي سعة الصدر
وبضاده الضجر والندم وضيق الصدر وان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كواما
وان كان عن فضول العيش سمي زهدًا وبضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة وبضاده
الشهره وقد جمع الله تعالى أقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين في البأساء أى المصيبة
والضراء أى الفقر وحين البأس أى المحاربة وأولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون قال الفضال رحمه الله
ليس الصبر ان لا يجرد الانسان ألم المكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل النفس على
ترك اظهرها الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز آثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر مدح عين
أو تغير لون قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه في الابداء ما لا يعتد
معه من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سبرا وهو ما لا بد منه قال الحسن لو كان الناس ادامة الجزع لم يقدروا
عليه والله أعلم (المسئلة الرابعة) في فضيلة الصبر قد وصف الله تعالى الصابرين بأوصاف وذكر الصبر
في القرآن في ثيف وسبعين موضعا و اضاف أكثر الخيرات اليه فقال وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا
لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على نبي اسراييل بما صبروا وقال وليجزين الذين صبروا أجرهم بأحسن
ما كانوا يعملون وقال أولئك يؤتوا أجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يؤتى الصابرون أجرهم بغير حساب
فما من طاعة الا وأجرها مقدر الا الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لي فاضافه الى نفسه
و وعد الصابرين بانه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصرة على الصبر فقال بلى ان تصبروا
وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة وجمع للصابرين أمور المجمعها
لغيرهم فقال أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون وأما الاخبار فقال عليه السلام
الصبر نصف الايمان وتقريره أن الايمان لا يتم الا بعدد ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقائد
وبحصول ما ينبغي فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر فعلى مقتضى هذا الكلام

يجب أن يكون الايمان كله صبرا الا ان ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مظا بقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن أعطى حظه منه الميال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار وقال عليه السلام الايمان هو الصبر وهذا شبه قوله عليه السلام الحج عرفة (المسئلة الخامسة) في بيان ان الصبر أفضل أم الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله دلالة الاخبار على فضيلة الصبر أشد قال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى بالشكر أهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى بالصبر أهل الارض فيقال له اترضى أن تجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول الله تعالى لقد انعمت عليك فشكرت وابتليتك فصبرت لضعفت لك الاجر فيعطى اصغاف جزاء الشاكرين وأما قوله عليه السلام الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في معرض المبالغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه به أعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن وأيضا روى أن سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء بربعين خريفا لما كان ملكه وآخر المعصية دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لما كان غناه وفي الخبر أبواب الجنة كلها مصرعان الا باب الصبر فانه مصرع واحد وأول من يدخله أهل البلاء وامامهم أيوب عليه السلام (المسئلة السادسة) دلت هذه الآية على أمور (أحدها) أن هذه المحن لا يجب أن تكون عقوبات لانه تعالى وعدها المؤمنين من الرسول وأصحابه (وثانيها) أن هذه المحن اذا فارغها الصبر افاضت درجة عالية في الدين (وثالثها) أن كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شيء آخر وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونهم الى سعادة الكواكب ونحو ستمها (ورابعها) أنها تدل على ان الغذاء لا يفيد الشبع وشرب الماء لا يفيد الري بل كل ذلك يحصل بما جرى الله العادة به عنده هذه الاسباب لان قوله واتبعوا نهيكم صريح في اضافة هذه الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لما خلق اسبابها صرح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة * قوله تعالى

(الذين اذا اصابهم مصيبة قالوا ان الله وانا اليه راجعون) واثبت عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون) اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الآية أن الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد أما الخوف الذي يكون من الله فذل الخوف من الغرق والحرق والمصاعقة وغيرها والذي من فعل العبد فهو ان العرب كانوا يجتمعون على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم وأما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله بان يتلف أموالهم وقد يكون من العبد بان يغلبوا عليه فيتلفوه ونقص الأموال من الله تعالى انما يكون بالحوادث التي تصيب الاموال والثمرات ومن العداوات انما يكون لان القوم لا شغلهم بقتالهم لا يفرغون لعمارة الاراضي ونقص الانفس من الله بالامانة ومن العباد بالقتل (المسئلة الثانية) قال القاضي انه تعالى لم يصف هذه المصيبة الى نفسه بل عم وقال الذين اذا اصابهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرّة ينالها من قبل الله تعالى وينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليف وان عدل عنه الى خلافه كان تاركا لتسكين بادائه فالذي يناله من قبله تعالى يجب أن يعقد فيه انه حكمته وصواب وعدل وخير وصالح وان الواجب عليه الرضا به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان في اقرارهم بالعبودية تفويض الامور اليه والرضا بقضائه فيما يتلهم به لانه لا يقضي الا بالحق كما قال تعالى والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء اما اذا نزلت به المصيبة من غير مفسدة كلية فيه أن يرجع الى الله تعالى في الاتصاف منه وان يكظم غظه وغضبه فلا يتعدى الى ما لا يحل له من شفاء غظه ويدخل ايضا تحت قوله انا لله لانه الذي الرمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز أمره كانه يقول في الاول انا لله يدبر فينا كيف يشاء وفي الثاني يقول انا لله بانه يصف لنا كيف يشاء (المسئلة الثالثة)

امال الكسائي في بعض الروايات التون من انا ولا مقة والباقون بالتفخيم وانما سبازت الامالة في هذه الاثني
 للكسيرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الحكمة الواحدة قال القراء والكسائي لا يجوز ازالة
 انا مع غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة وكذلك
 لا يجوز ازالة حتى ولكن اما قوله انا لله وانا اليه راجعون فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو بكر الوراق
 انا لله اقرار من انا لله وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلاك واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة
 عن الانتقال الى مكان أو جهة فان ذلك على الله محال بل المراد انه يصير الى حيث لا يملك الحسبكم فيه
 سواء وذلك هو الدار الآخرة لان عند ذلك لا يملك لهم أحد نفعاً ولا ضرراً وما داموا في الدنيا قد يدلك غير الله
 نفعهم وضررهم بحسب الظاهر فجعل الله تعالى هذا رجوعاً اليه تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع
 اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة (المسئلة الثانية) هذا يدل على ان ذلك اقرار بالبعث
 والنشور والاعتراف بانه سبحانه سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده أجر المحسنين
 (المسئلة الثالثة) قوله انا لله يدل على كونه راضياً بكل ما نزل به في الحال من أنواع البلاء وقوله وانا اليه
 راجعون يدل على كونه في الحال راضياً بكل ما سينزل به بعد ذلك من اثناءه على ما كان منه ومن تفويض الامر
 اليه على ما نزل به ومن الانتصاف من ظلمه فيكون مدلاً لانفسه راضياً بما وعد الله به من الاجر في الآخرة
 (المسئلة الرابعة) الاخبار في هذا الباب كثيرة (أحدها) عن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند
 المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقابه وجعل له خلفاً صالحاً رضاء (وثانيها) روى أنه طلق امرأته رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل أمصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو له
 مصيبة (وثالثها) قالت أم سلمة حدثني أبو سلمة أنه عليه الصلاة والسلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع
 الى ما أمر الله به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتى فاجرنى فيها وعوضنى خيراً
 منها الا جرم الله عليها وعوضه خيراً منها قالت فلما توفي أبو سلمة ذكرت هذا الحديث وقالت هذا القول فعوضني
 الله تعالى محمد عليه السلام (ورابعها) قال ابن عباس أخبر الله تعالى ان المؤمن اذا سلم لامر الله تعالى
 ورجع واسترجع عند مصيبته كتب الله تعالى له ثلاث خصال الصلاة من الله والرجعة وتحقيق سبيل
 الهدى (وخامسها) عن عمر رضي الله عنه قال نعم العدلان وهو انا لله وانا اليه راجعون أولئك عليهم
 صلوات من ربهم ورحمة ونعم الصلاة وهي قوله وأولئك هم الممتدون وقال ابن مسعود لان آخر من السماء
 أحب الى من ان أقول لشيء قضاء الله تعالى ليه لم يكن أما قوله أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم
 ان الصلاة من الله هي الشاه والممدح والتعظيم وأما رحمة فهي النعم التي انزلها به عاجلاً ثم آجلاً
 وأما قوله وأولئك هم الممتدون فقيه وجوه (أحدها) انهم الممتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها
 الى كل خير (وثانيها) الممتدون الى الجنة الفانزون بالثواب (وثالثها) الممتدون لسانهم لما رزقهم
 والاقرب فيه ما يصير داخل في الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحاً ولا يكون
 كذلك الا والمراد به انهم الفانزون بالثواب والجنة والطريق اليها لان كل ذلك داخل في الاهتداء وان
 كان لا يمنع ان يراد بذلك انهم المتأدبون بأدابه المتسمكون بما الزم وأمر قال أبو بكر الرازي اشتملت
 الآية على حكمين قرض ونفل أما القرض فهو التسليم لامر الله تعالى والرضاء بقضائه والصبر على أداء
 فرائضه لا يصرفه عنهم مضاف الدنيا وأما النفل فاظهار القول بان الله وانا اليه راجعون فان في اظهاره
 فوائد جزيلة منها أن غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بمجده واجتهاده في دين الله والثبات
 عليه وعلى طاعته وحكى عن داود الطائي قال الزهد في الدنيا ان لا يحب البقاء فيها وأفضل الاعمال
 الرضاء عن الله ولا ينبغي للمسلم أن يحزن لانه يعلم أن لكل مصيبة ثواباً ونختم تفسير هذه الآية ببيان الرضاء
 بالقضاء فنقول العبد اذا يصير راضياً بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق التعريف أو بطريق الخذل
 أما طريق التعريف فن وجوه (أحدها) انه متى مال قلبه الى شيء والتفت خاطره الى شيء جعل ذلك الشيء

منشأ الآفات فحينئذ يعرف وجه القلب عن عالم المحدث إلى جانب القدس فإن آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها المحنة عليه حتى زالت الجنة في آدم مع ذكر الله ولما استأنس يعقوب يوسف عليهم السلام أوقع الفراق بينهم حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد عليه السلام من أهل مكة في النصر والاعانة صاروا من أشد الناس عليه حتى قال ما أودى نبي مثل ما أوديت (وثانيها) أن لا يجعل ذلك الشيء بلاه ولكن يرفعه من الدين حتى لا يبقى للبلاء ولا الرحمة حينئذ يرجع العبد إلى الله تعالى (وثالثها) أن العبد متى توقع من جانب شيئاً أعطاه الله تعالى بلا واسطة خيراً من متوقعه فيسبح العبد فيرجع إلى باب رحمة الله وأما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام جذية من جذبات الحق توازي عمل النقلين ومن جذبه الحق إلى نفسه صار مغلوباً لأن الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبية على العبودية لا بالاضد وصفة الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحققة غالبية على المجاز لا بالاضد والغالب يقبض المغلوب من صفة إلى صفة تليق به والعبد إذا دخل على السلطان المهيمن نسي نفسه وصار بكل قلبه وفكره وحسه مقبلاً عليه ومشتغلاً به وغافلاً عن غيره فكيف عن لطف يصره حضرة السلطان الذي كل من عداه حقير بالنسبة إليه فيصير العبد هنالك كالقاني عن نفسه وعن حظوظ نفسه فيصير هنالك راضياً بأفضية الحق سبحانه وتعالى وأحكامه من غير أن يبقى في طاعته شبهة المنازعة

• قوله تعالى (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم) وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجوه (أحدها) أن الله تعالى بين أنه انما حوّل القبلة إلى الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وأتمه بأحبابه شرائع إبراهيم ودينه على ما قال ولا تم نعمتي عليكم وكان السعي بين الصفا والمروة من شعائر إبراهيم على ما ذكره في قصة بناء الكعبة وسعي هاجر بين الجبلين فلما كان الأمر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية (وثانيها) أنه تعالى لما قال ولتبلىونكم بشي من الخوف والجوع إلى قوله وبشر الصابرين قال إن الصفا والمروة من شعائر الله وانما جعلها كذلك لأنهم ما من آثارها جروا بماعيل محاسري عليهم ما من البلوى واستدلوا بذلك على أن من صبر على البلوى لا بد وأن يصل إلى أعظم الدرجات وأعلى المقامات (وثالثها) أن أقسام تكليف الله تعالى ثلاثة (أحدها) ما يحكم العقل بحسنة في أول الأمر فذكر هذا القسم أولاً وهو قوله اذكروني اذكروني واشكروا ولا تكفرون فإن كل عاقل يعلم أن ذكر النعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره أمر مستحسن في العقول (وثانيها) ما يحكم العقل بقبحه في أول الأمر لأنه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنة وذلك مثل انزال الآلام والفقر والحزن فإن ذلك كالمستعجب في العقول لأن الله تعالى لا ينتفع به ويتألم العبد منه فكان ذلك كالمستعجب إلا أن الشرع لما ورده وبين الحكمة فيه وهي الابتلاء والامتحان على ما قال ولتبلىونكم بشي من الخوف والجوع حينئذ يعتقد المسلم حسنة وكونه حكمة وصواباً (وثالثها) الأمر الذي لا يمتد إلى حسنة ولا إلى قبحه بل يراه كالعبث الخالي عن النفعة والمضرة وهو مثل أفعال الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الأولين ليكون قد نبه على جميع أقسام تكليفه وذاكرها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء واقده أعلم (المسألة الثانية) اعلم أن الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين إلا أن الناس تكلموا في أصل اشتقاقهما قال الفضال رحمه الله قبل أن الصفا واحد ويجمع على صفا وأصفاً كما يقال عصا وعصى ورواحاً وراحاً قال الرازي

كان متنبه من النقي • مواقع الطير من الصفا

وقد يكون بمعنى جمع واحدته صفاة قال جرير

أنا إذا قرع العدو صفاتنا • لا أقول الناحرا أصم صلودا

وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم الصلب الأملس وإذا نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفوا وإذا ذكروا قالوا

مقامه وان جعل الصفا والعفة كأنهم ما في معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخاطبه غيره من طين
أو تراب متصل به واشتقاقه من صفا يصفو إذا خلاص وأما المروة فقال الخليل من الحجارة ما كان أبيض
ألمس صلبا شديد السلاية وقال غيره هو الحجارة الصغيرة يجتمع في القليل مروات وفي الكثير
مرو قال أبو ذؤيب

حتى كافي للحوادث مروة • بصفا المشاعر كل يوم يترج

وأما شعائر الله فهي اعلام طاعته وكل شيء جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعائره قال الله تعالى
والذين جعلوا لكُم من شعائره أي علامة للقربة وقال ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسك
ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنم وهو ان يعلم بالمدينة فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد
جعله ذبا لبيت الله ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي يتبين بها احدي الفئتين من الاخرى والشعائر
جمع شعيرة وهو مأخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا أي علمت (المسئلة الثالثة)
الشعائر اما أن تحتملها على العبادات أو على النسك أو تحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا
بالأول حصل في الكلام حذف لان نفس الجليل لا يصح وصفه ما بانهم ماديون ونسك فالمراد به ان الطواف
ينتمى لمواضع الدين الله تعالى وان قلنا بالنسك استقام ظاهر الكلام لان هذين الجليلين يمكن أن يكونا
موضعين للعبادات والنسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجليلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه
الله تعالى لأمة محمد صلى الله عليه وسلم ولا إبراهيم قبل ذلك وهو من المناسك الذي حكى الله تعالى عن إبراهيم
عليه السلام انه قال وأرأنا نسكًا واعلم أن السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل اغنايها بعبادة إذا صار بعضها
من ابعاض الحج فلهذا السر بين الله تعالى الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة فقال في حج البيت أو اغفر
فلا جناح عليه أن يطوف بهما (المسئلة الرابعة) الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة وهي ان
هاجر أم إسماعيل حين ضاق بها الامر في عطشها وعطش ابنها إسماعيل عليه السلام اغاثها الله تعالى
بالماء الذي انبع لها ولايتها من زمزم حتى يعلم الخلق انه سبحانه وان كان لا يخلو اولياؤه في دار الدنيا من
أنواع المحن الا ان فرجه قريب من دعاء فانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر وإسماعيل كيف
اغاثهما وأجاب دعاءهما ثم جعل أفعالهما طاعة لجميع المكافئين الى يوم القيامة وآثاره ما قدوة للخلائق
أجمعين ليعلم ان الله لا يضيع أجر المحسنين وكل ذلك لتحقيق لما أخبر به قبل ذلك من انه يبذل عبادته بشئ
من الخوف والبطوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين
وفاز بالمقصود الاقصى في المترين (المسئلة الخامسة) ذكر القفال في لفظ الحج أقوالا (الأول)
الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه يأتيه أولا ليعرفه ثم يعود
اليه للطواف ثم ينصرف الى غيره ثم يعود اليه للطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر (الثاني) قال
قطرب الحج الحلق يقال حجج شجرك وذلك ان يقطع الشجر من فواحي الشجرة ليدخل الحجاج في الشجرة
فيكون المعنى حج فلان أي حلق قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله
آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين أي حجا وعمارا فعبارة عن ذلك بالحلق فلا يبعد أن يكون الحج مسمى به
الاسم لمعنى الحلق (الثالث) قال قوم الحج التصديق لرجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا
ومن ذلك حجة الطريق فكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمي ذلك الفعل حجا
قال القفال والقول الاول أشبه بالصواب لان قولهم رجل محجوج اغناها ومن يحتج اليه مرة بعد
أخرى وكذلك حجة الطريق هو الذي كثر السير فيه وأما العمرة فقال أهل اللغة الاعتبار هو القصد
والزيارة قال الاعنق

وجاشت النفس لما جاء بهم • وراكب جاء من تلبث معمر

وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه في العمرة

اذا اضيفت الى البيت أن تكون بمعنى الزيارة لأن المعقر يطوف بالبيت وبالصفاء المروية ثم يصرف كالزائر
 وأما الجناح فهو من قولهم جحجح الى كذا أى مال اليه قال الله تعالى وان جنحو للسلم فاجنحوا ورجعت
 السفينة ذالزمت بالماء فلم تنقض وجع الرجل في النسي بعمله بيده اذا مال اليه بصدده وقيل للاضلاع جوايح
 لا وجاجها وجناح الطائر من هذا لانه يميل في أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت أن أصله من
 الميل ثم من الناس من قال انه بقي في عرف القرآن كذلك أيضا بمعنى لا جناح عليه اي ناذ كفي القرآن
 لا ميل لاحد عليه بمطالبة نبي من الاشياء ومنهم من قال بل هو مختص بالميل الى الباطل والى ما ياتى به وقوله
 أن يطوف به ما أى يطوف فادغمت التاء في الطاء كما قال يائهم المدثر يائهم المزل أي المذتر والمزمل ويقال
 طاف وطاف بمعنى واحد (المسئلة السادسة) ظاهر قوله تعالى لا جناح عليه انه لا اثم عليه والذي
 يصدق عليه انه لا اثم في فعله يدل تحت الواجب والمنسوب والمباح ثم يجتزأ كل واحد من هذه الثلاثة
 عن الآخر بقيد زائد فاذا ظهر هذه الآية لا يدل على ان السعي بين الصفاء المروية واجب أو ليس بواجب
 لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك
 الاقسام فاذا ثبت لا بد في معرفة أن هذا السعي واجب أو غير واجب من الرجوع الى دليل آخر اذا عرفت
 هذا فنقول مذهب الشافعي رحمه الله ان هذا السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند أبي حنيفة رحمه الله
 أنه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروى عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء أن من تركه فلا شئ عليه حجة الشافعي
 رضي الله عنه من وجوه (أحدها) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب عليكم
 السعي فاسعوا فان قيل هذا الحديث من ترك الظاهر لانه يقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير واجب
 قلنا لا ندلم أن السعي عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال الله تعالى
 وان ليس للانسان الا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجهد والاجتهاد في القصد والنية سلمنا انه يدل على
 العدو ولكن العدو مشتق على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة فيسبى أصل المني واجبا (وثانيها)
 ما ثبت انه عليه السلام سعى لما نادى من الصفاء في حجة وقال ان الصفاء المروية من شعائر الله ابدوا بعبادته
 به فبدأ بالصفاء في عليه حتى رأى البيت واذا ثبت انه عليه السلام سعى وجب أن يجب علينا السعي للقرآن
 والخبر أما القرآن فقوله تعالى واتبعوه وقله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله لقد كان لكم في رسول
 الله اموعة حسنة وأما الخبر فقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم والامر بالوجوب (وثالثها) انه
 اشراط شرعت في بقعة من بشاع الحرم أو يؤتى به في احرام كامل فساكن جنسها ركنا كل طواف الزيارة ولا يلزم
 طواف الصدر لان الكلام للجنس لوجوبه مرة واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بوجوه (أحدها) هذه
 الآية وهي قوله فلا جناح عليه أن يطوف به ما وهذا لا يتناول الواجبات ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله ومن
 تطوع خيرا فإن الله يقبله ولين واجب (وثانيها) قوله الحج عرفة ومن ادرك عرفة فقد تم حجه وهذا
 يقتضي التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الاشياء فيسبى معمولا به في السعي (والجواب) عن
 الاول من وجوه (الاول) ما بينا أن قوله فلا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم على فاعله وهذا التدرج مشترك
 بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى فليس عليكم جناح
 أن تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر عند أبي حنيفة واجب مع أنه قال فيه فلا جناح عليه فيكذاهما
 (الثاني) انه رفع الجناح عن الطواف في ما لا عن الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب وإنما الثاني
 هو الواجب (الثالث) قال ابن عباس كان على الصفاء من وعلى المروية من وكان أهل الجاهلية يطوفون
 به ما ويتمحون به ما فلما جاء الاسلام كرم المساكين الطواف بينهم ما لاجل الصالحين فانزل الله تعالى هذه الآية
 اذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة الى وجود الصالحين حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان
 في الدرب نجاسة يسيرة عندهم ودم البراغيث عند نافيل لا جناح عليك أن تصل فيه فان رفع الجناح
 يصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلاة (الرابع) روى عن عروة انه قال لعائشة اني أرى ان

لا رجع على في ان لا اطوف بهم ما اقتالت بنس ما قلت لو كان كذلك لقال ان لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من
الصينين وتفسير عائشة راجع على تفسير السابيين فان قالوا قرأ ابن مسعود ولا جناح عليه أن لا يطوف بهما
واللفظ أيضا محتمل له كقوله بين الله لكم أن تغسلوا أي ان لا تغسلوا وكقوله تعالى ان تقولوا يوم القيمة معناه
ان لا تقولوا قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن لان تصحيحها يقدح في كون القرآن متواترا
(الخامس) كما ان قوله فلا جناح عليه لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك في ان
السعي مندوب فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها وأما التسليم بقوله فمن تطوع خيرا فضعيف لان
هذا لا يقتضي أن يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور أو لا بل يجوز أن يكون المقصود منه
شيئا آخر قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فمن تطوع خيرا فهو خير له فأوجب
عليهم الطعام ثم ندبهم الى التطوع بالخير فكان المعنى فمن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيرا
فكذلك اهنا يحتمل أن يكون هذا التطوع مبرورا فإلى شيء آخر وهو من وجهين (أحدهما) انه يزيد
في الطواف فطواف أكثر من الطواف الواجب مثل أن يطوف ثمانية أو أكثر (والثاني) أن يتطوع
بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة أخرى حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا وأما الحديث الذي
تمسكوا به فيقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام والله أعلم بما قوله تعالى فمن
تطوع خيرا فضعيف مسائل (المسئلة الاولى) قراءة حمزة وعاصم والكسائي يطوع بالياء وجزم العين وتقديره
يتطوع إلا ان التاء ادغمت في الطاء لقاربهما وهذا أحسن لان المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء
الأحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز ان يقال من اتاني اكرمه فيوقع الماضي موقع المستقبل
في الجزاء إلا ان اللفظ اذا كان يوافق المعنى كان أحسن وأما الباقون من القراءة فقرأوا تطوع على وزن
تفعل ماضيا وهذه القراءة محتملة أمرين (أحدهما) أن يكون موضع تطوع جرما (الثاني) أن لا يجعل من
الجزاء ولكن يكون بمنزلة الذي ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها في موضع رفع لتكونها خبرا مبتدأ الموصول
والعنى فيه معنى الخبر إلا أن هذه الفاء اذا دخلت في خبر الموصول أو النكرة الموصوفة افادت أن الثاني
انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله غما مبتدأ موصول والفاء مع ما بعدها خبرا
ونظيره قوله الذين يتفقون أموا لهم الى قوله فلهم أجرهم وقوله ان الذين فتنوا المؤمنين الى قوله فلهم عذاب
جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن كفر فامتنعه قليلا وقوله من جاء بالحسنة فله عشر
امثالها وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ونذكر هذه المسئلة ان شاء الله عند قوله الذين يتفقون
اموا لهم بالليل والنهار مر او علانية (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول
القاتل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو
الانقياد والتطوع ما ترغب به من ذات نفسك مما لا يجب عليك (المسئلة الثالثة) الذين قالوا السعي
غير واجب فسر واهذا التطوع بالسعي الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعي في الحجة الثانية التي
هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا أولى لانه أوفق لعموم اللفظ أما قوله تعالى
فان الله شاكر عليم فاعلم أن الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشاكر
في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازى على الطاعة وانما سمي المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه (الاول)
ان اللفظ خرج بخروج التلطف للعباد بمبالغة في الاحسان اليهم كما قال تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا
حسنا وهو تعالى لا يستقرض من عوض ولكنه تلطف في الاستدعاء كانه قبل من ذا الذي يعمل عمل المقرض
بان يقدم فيأخذ ضعاف ما قدم (الثاني) أن الشكر لما كان مقابلا للانعام والجزاء عليه سمي كلما
كان جزاء شكرا على سبيل التشبيه (الثالث) كانه يقول أنا وان كنت غنيا عن طاعتك إلا اني اجعل لها
من الموقع بحيث لو صح على أن انتفع بها لما ازداد وقوعه على ما حصل وبالجملة فالقصد ببيان أن طاعة العبد
مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في أقصى الدرجات وأما قوله عليم فالمعنى انه يعلم قدر الجزاء

فلا يضمن المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو البق بالكلام ليكون
اقوله علم تعلق بشاكر ويحتمل أنه يريد انه علم بما ياتي العبد بغيره من العبادة والاخلاص
وما يفعله لاعلى هذا الحد وذلك ترغيب في أداء ما يجب على شروطه وتخصير من خلاف ذلك *

قوله تعالى (ان الذين يكفون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك
يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله ان الذين يكفون قولين (أحدهما)
انه كلام مستأنف يتناول كل من كتم شيئا من الدين (والثاني) انه ليس يجزى على ظاهره
في العموم ثم من هؤلاء من زعم انه في اليهود خاصة قال ابن عباس ان جماعة من الانصار سألوا انصار
اليهود عما في التوراة من صفات النبي عليه الصلاة والسلام ومن الاحكام فكفوا فأنزلت الآية وقيل نزلت
في أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدي
والاصم والاول أقرب الى الصواب لوجوه (أحدها) ان اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند
سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
(وثانيها) انه ثبت أيضا في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشروط بكون الوصف له كذلك الحكم
لا سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسبه استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان
هذا الوصف له لهذا الحكم وجب عموم هذا الحكم عند عموم الوصف (وثالثها) ان جماعة من الصحابة
جاءوا هذا اللفظ على العموم وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا عليه الصلاة والسلام كتم
شيئا من الوحي فقد أعظم الغربة على الله والله تعالى يقول ان الذين يكفون ما أنزلنا من البينات والهدى
خلفت الآية على العموم وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد
ان قال الناس أكثر أبو هريرة وتلان الذين يكفون ما أنزلنا من البينات والهدى واحتج من خص الآية
بأهل الكتاب ان الكتمان لا يصح الا منهم في مخرج نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فأما القرآن فانه متواتر فلا
يصح كتمانه قلنا القرآن قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه والجمل من القرآن اذا كان بيانه عند الواحد
صح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قال القاضي
الكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعتد كتماننا
فما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان
كما يوصف أحدنا في أمور الدنيا بالكتمان اذا كانت مما تقوى الدواعي الى اظهارها وعلى هذا الوجه يمدح
من يقدر على كتمان السر لان الكتمان مما يشق على النفس (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على
ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز ان يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته وتظهر هذه الآية قوله
تعالى واذا أخذ الله ميثاق الذين أنزلنا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه وقريب منهم ما قوله تعالى ان الذين
يكفون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فلهذا الآية كلها موجهة لظاهر علوم الدين تنبيهها
للناس وزاجرة عن كتمانها وتطهيرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكأنه قوله تعالى فلو لا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء
عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما بعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار أما قوله
تعالى ما أنزلنا من البينات فالمراد كل ما أنزل على الانبياء كتابا وحيادا دون أدلة العقول وقوله تعالى والهدى
يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية لانا ينفي في تفسير قوله تعالى هدى لاهتقين ان الهدى عبارة عن الدلائل
فيعم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول
هو التنزيل والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوائد واعلم ان الكتاب ما دل على أن خبر الواحد والاجماع
والقياس حجة فكل ما يدل عليه أحد هذه الأمور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانها داخل تحت الآية فثبت
انه تعالى توعد على كتمان الدلائل الشرعية والعقلية وجمع بين الأمرين في الوعيد فلهذا الآية تدل على أن من

أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا إليها ثم تركها أو كتم شيئا من أحكام الشرع مع شدة الحاجة إليه فقد لحقه الوعيد العظيم (المسئلة الرابعة) هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على التعيين وهذا لانه اذا اظهر البعض صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقيين اظهاره مرة أخرى (المسئلة الخامسة) من الناس من يخرج بهذه الآيات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الآيات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لم يكن اظهارها واجبا وتقام التقرير فيه قوله تعالى في آخر الآية الا الذين تابوا وأصلحوا وينبغي ان يقتصم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهما عن الكتمان ومأمورا بالبيان ليعكسوا الخبرون فيؤثروا بغير قلنا هذا غلط لانهم ما منوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جازمهم التواطؤ على الكتمان جازمهم التواطؤ على الوضع والاقراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم (المسئلة السادسة) احتجوا بهذه الآية على انه لا يجوز أخذ الاجرة على التعليم لان الآية لم تدل على وجوب ذلك التعليم كان أخذ الاجرة عليه أخذًا للاجرة على أداء الواجب وانه غير جائز وبديل عليه أيضا قوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع أخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله يشترون به ثمنا قليلا مانع أخذ البديل عليه من جميع الوجوه أما قوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب قيل في التوراة والانجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام وقيل أراد بانزل الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القرآن أما قوله أو تلك يلغون الله فاللعنة في أصل اللغة هي الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب أما قوله تعالى ويلعنهم اللاعنون فيجب أن يحمل على من للجنة تأثير وقد اتفقوا على ان الملائكة والانبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويؤكده قوله تعالى ان الذين كفروا وما نواؤهم كفارا أو تلك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين والناس ذكروا وجوها أخر (أحدها) ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانما نقول منعنا القطر بعاصي بنى آدم عن مجاهد وعنه كرمه وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجعلها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رآيتهم لى ساجدين ويا أيها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجالود هم لم شهدتم علينا وكل في ذلك يسبحون (وثانيها) كل شيء سوى الثقلين الجن والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات قلنا على وجهين (الاول) على سبيل المبالغة وهو انهم لو كانت عاقلات لكانت تلعنهم (الثاني) انها في الاسرة اذا أعيدت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه (وثالثها) ان أهل النار يلعنونهم أيضا حيث كانوا هم الدين فهو على العموم (ورابعها) قال ابن مسعود اذا تلاحن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحق رجعت على اليهود الذين كفروا ما أنزل الله سبحانه وتعالى (وخامسها) عن ابن عباس ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلاق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسأل ما ديتك ومن نيتك ومن ربك فيقول ما أدري فيضرب ضربة يسميها كل شيء الا الثقلين الانس والجن فلا يسمع شيء صوته الا لعنه ويقول له الملك لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا (وسادسها) قال أبو مسلم اللاعنون هم الذين آمنوا به ومعهم اللعن منهم مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت الآية على أن هذا الكتمان من الجائر لانه تعالى أوجب فيه اللعن ويدل على ان أحد من الانبياء لم يكتم ما حل من الرسالة والا كان داخل في الآية * قوله عز وجل (الا الذين تابوا وأصلحوا وينؤمنوا فاولئك آتوب عليهم وأنا التواب الرحيم) اعلم انه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما أنزل الله كان يجوز أن يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال فبين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في أهل الوعد وقد ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لا الغرض سواء لان من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان الناس ذموموا ولان الحياكم رد شهاده لم يكن تابوا وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكن

تقبل شهادته أو يمدح بالثناء عليه لم يكن تابوا وهذا معنى الإخلاص في التوبة ثم بين تعالى أنه لا بد له بعد
التوبة من إصلاح ما أفسده مثلاً لو أفسد على غيره دينه بإراد شبهة عليه بالزمه إزالة تلك الشبهة ثم بين ثالثاً
أنه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله ويؤلف ذلك هذه الآية على أن التوبة
لا تحصل إلا بتزك كل ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة الآية تدل على أن التوبة عن بعض
المعاصي مع الإصرار على البعض لا تصح لأن قوله واصلحو أعام في الكل والجواب عنه أن اللفظ المطلق
يكتفي في صدقه حصول فرد واحد من أفرادها لاحتياجنا تدل الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلاً
لأنه تعالى ذكر ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان ذلك واجباً لما حسن هذا المدح ومعنى أوب
عليهم أقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن إزالة عقاب ما تاب منهم فإن قيل هلا قلتم إن معنى فأولئك أوب
عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما تقولون في قبول الطاعة قلنا الطاعة إنما أقاد قبولها
استحقاق الثواب لأنه لا يستحق بها سواء وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لأنها موضوعة لاسقاط
العقاب وهو الغرض بفعلها وإن كان لا بد من أن يستحق بها الثواب إذا لم يكن مخطئاً ومعنى قوله وأما الثواب
القابل لتوبة كل ذي نوبة فهو ما بالغه في هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على أنه لرحمته
بالمكافئين من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم * قوله عز وجل (إن الذين كفروا وما توبوا وهم

كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينعظون)
اعلم أن في الآية مسائل (المسألة الأولى) أن ظاهر قوله تعالى إن الذين كفروا وما توبوا هم كفار عام
في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال أبو مسلم يجب حمله على الذين تقدم
ذكرهم وهم الذين يكفون الآيات واحتج عليه بأنه تعالى لما ذكر حال الذين يكفون ثم ذكر حال التائبين
منهم ذكر أيضاً حال من يموت منهم من غير توبة وأيضاً أنه تعالى لما ذكر أن أولئك الكافرون ملعونون حال
الحياة بين في هذه الآية أنهم ملعونون أيضاً بعد الممات والجواب عنه أن هذا إنما يصح متى كان الذين
يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الأولى فأمّا إذا دخلوا تحت الأولى استغنى عن ذكرهم
فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف (المسألة الثانية) لما ذكر في الكافران إذا مات على كفره صار
الوعيد لازماً من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدمه عدم الشرط علمنا أن الكافر إذا تاب قبل
الموت لم يكن حاله كذلك (المسألة الثالثة) أن قيل كيف يلغنه الناس أجمعون وأهل دينه لا يلغونه
قلنا الجواب عنه من وجوه (أحدها) أن أهل دينه يلغونه في الآخرة لقوله تعالى ثم يوم القيامة
يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً (وثانيها) قال قتادة والربيع أراد بالناس أجمعين المؤمنين
كانه لم يعتد بغيرهم وحكمهم بأن المؤمنين هم الناس لا غير (وثالثها) أن كل أحد يلغن الجاهل والظالم لأن
قبح ذلك مقرر في العقول فإذا كان هو في نفسه جاهلاً وظالماً وان كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك كانت
لعنته على الجاهل والظالم تتناول نفسه عن السدى (ورابعها) أن يجعل وقوع اللعن على استحقاق اللعن
وحينئذ يعلم ذلك (المسألة الرابعة) قال أبو بكر الرازي في الآية دلالة على أن على المسلمين إعن من مات كافراً
وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنه لعنه والبراءة منه لأن قوله والناس أجمعين قد اقتضى أمرنا
بلغنه بعد موته وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مستقطاً لعنه والبراءة
منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الإيمان والإصلاح فإن موت من كان كذلك أو جنونه لا يغير
حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به (المسألة الخامسة) القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية
فقالوا علق تعالى وجوب لعنه بأن يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعملنا أن الكفر
إنما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الإيمان إنما يفيد استحقاق المدح إذا مات صاحبه عليه
(والجواب) الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر بمجموع أمور ومنها اللعن لو مات ومنها الظلوف في النار
وعندنا أن هذا المجموع وهو اللعن وحده لم قلتم أنه لا يحصل إلا فيه (المسألة السادسة) القائلون بأن

الكفر من الاسماء الشرعية وما بقي على الوضع الاصلى وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وما تلوأوه من كفار
والله تعالى وصفهم حال موتهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفر معنى السوء والتغطية لا يلقى فيهم حال الموت لان
التغطية لا تحصل الا في حق الحي الفاهم (المسئلة السابعة) الآية تدل على جواز التخصيص مع
التوكيد لانه تعالى قال والناس اجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم وأما
قوله تعالى خالدين فيها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الخلود اللزوم الطويل ومنه يقال أخذنا الى كذا
أى لزمه وركن اليه (المسئلة الثانية) العامل في خالدين الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستمرار
للعنة فهو حال من الهاء والميم في عليهم كقولك عليهم المسال صاغرين (المسئلة الثالثة) خالدين فيها أى
في اللعنة وقيل في النار لانهم أضررت نفخهم بالسنان وأتوا بيلابكم ما في قوله تعالى انا أنزلناه في ليلة
القدر والاول أولى لوجوه (الاول) ان الضمير اذا وجد له مذكور متقدم فرده اليه أولى من رده الى
ما لم يذكر (الثاني) ان جعل هذا الضمير على اللفظة أكثر فائدة من جملة على النار لان اللعن هو الابعاد
من الثواب بفعل العقاب في الآخرة وإيجاده في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان جعل
اللفظ عليه أولى (الثالث) ان قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفي جعل الضمير على اللعن يكون ذلك
حاصلا في الحال وفي جملة على النار لا يكون حاصلا في الحال بل لا بد من التأويل فكان ذلك أولى واعلم انه
تعالى وصف هذا العذاب بأمر ثلاثة (أحدها) الخلود وهو المكث الطويل عندنا والمكث الدائم
عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك
أصحاب النار هم فيها خالدون (وثانيها) عدم التخفيف ومعناه ان الذي يتألمهم من عذاب الله فهو
متشابه في الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات أقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممنوع لوجوه (الاول)
انه اذا تصور حال غيره في شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف منه (الثاني) انه تعالى يفرع عليهم ما فات
وقته من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا (الثالث) انهم حين ما يحيطون بقوله
اخسوا فيها ولا تكلمون لاشك انه يزاد دغهم في ذلك الوقت أجابوا عنه بأن التفاوت في هذه الامور القليلة
فلا يستغرق بالعذاب الشديد لا يتبته لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا ولما دلت الآية على ان هذا العقاب
متشابه وجب أن يكون دأما لانهم لوجوه الانقطاع ذلك لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه ويبان ذلك
ان الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد أيام فانه يفرح ويسر ويسهل موقع محنة وهكذا
ما كانت محنة أعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بصورة الانقطاع أكثر (الصفة الثالثة) من صفات
ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون والانظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى فنتظره الى ميسرة والمعنى ان
عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكانه تعالى أعلن ان حكم دار العذاب والثواب بخلاف
حكم الدنيا فانهم يهلون فيها الى آجال قدرها الله تعالى وفي الآخرة لا مهلة البتة فاذا استهلوا الايام هلون
واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استمعوا لا يعقبون وقيل لهم اخسوا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك
والحاصل ان هذه الصفات الثلاثة التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الآية دلت على بأس الكافر من
الانقطاع والتخفيف والتأخير • قوله عز وجل (والهكم الله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم) اعلم
ان الكلام في تفسير لفظ الاله قد تقدم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم أما الواحد ففيه مسائل (المسئلة
الاولى) قال أبو علي قوالهم واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم (أحدهما) أن يكون اسما والآخر
أن يكون وصفا فالاسم الذي ليس بصفة قوالهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد اثنان ثلاثة فهذا اسم
ليس بوصف كما ان سائر أسماء العدد كذلك وأما كونه صفة فيقولك مرتب برجل واحد وهذا في واحد
فاذا جرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز أن يكون الذي هو الوصف كالعالم والقادر وجاز أن
يكون الذي هو الاسم كقولنا شئ ويعقوى الاول قوله والهكم الله الواحد وأقول بتحقيق هذا الكلام في العقل
ان الاشياء التي يصدق عليها انها واحد مشتركة في مفهوم الوحدة انية ومختلفة في خصوصيات ماهياتها

أعني كونها جوهر أو عرضاً أو جسماً أو مجرداً ويصح أيضاً تعقل كل واحد منهم ما أعني ماهية وكونه
واحد مع الذهول عن الآخر فاذن كون الجوهر جوهرًا مثلاً غير وكونه واحدًا غير والمركب منهم غير فلفظ
الواحد تارة يفيد مجرد معني أنه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى أنه واحد حين ما يحصل نعتا الشيء
آخر وهذا معني كونه نعتاً (المسئلة الثانية) الواحدة هل هي صفة زائدة على الذات أم لاختلفوا فيها فقال
قوم انها صفة زائدة على الذات واحتجوا عليه بأننا اذا قلنا هذا الجوهر واحد فالفهوم من كونه جوهرًا
غير الفهوم من كونه واحدًا بل لئلا الجوهر يشاركه العرض في كونه واحدًا ولا يشاركه في كونه جوهرًا
ولانه يصح أن يعقل كونه جوهرًا حال الذهول عن كونه واحدًا والمعلوم مغايرًا غير المعلوم ولانه لو كان
كونه واحدًا نفس كونه جوهرًا لكان قولنا الجوهر واحدًا جاريًا مجرى قولنا الجوهر جوهرًا ولان مقابل
الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فثبت أن المفهوم من كونه واحدًا إما أن يكون سلبياً أو ثبوتياً
لا جاز أن يكون سلبياً لانه لو كان سلبياً لكان سلباً للكثرة والكثرة إما أن تكون سلبية أو ثبوتية فان كانت
الكثرة سلبية والوحدة سلب الكثرة كانت الوحدة سلباً للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية وهو
المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة سلبية مع الكثرة كان
مجموع المعدومات أمراً موجوداً وهو محال فثبت ان الوحدة صفة زائدة ثبوتية ثم هذه الصفة الزائدة إما
أن يقال انه لا يتحقق لها الا في الذهن أو لها تحقق خارج الذهن والاول باطل والالم يكن الذهني مطابقاً لما
في الخارج فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد في نفسه واحدًا وهو محال لاننا علم بالضرورة ان الشيء المحكوم عليه
بانه واحد قد كان واحدًا في نفسه قبل ان وجد ذهنياً وفرضياً واعتبارياً فثبت ان كون الشيء واحدًا صفة
ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من أبي ككون الوحدة صفة ثبوتية بأن قال لو كانت
الوحدة صفة زائدة على الذات كانت الوحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعييناتها فيلزم
أن يكون للوحدة وحدة أخرى ويخبر ذلك الى ما لا نهاية له وهو محال (المسئلة الثالثة) الواحد هو الشيء
الذي لا ينقسم من جهة ما قبل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو انسان
الى انسانين بل قد ينقسم الى الأجزاء والأجزاء لا يمكنه لم ينقسم من جهة ما قبل له انه واحد بل من
جهة أخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيئاً من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة
الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها فان قلت عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد
عرضت الوحدة لها من هذه الجهة فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة ولاجل هذا اشتبه على
بعضهم الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق انه
ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى شيء مغاير لما به الانقسام (المسئلة
الرابعة) الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين (أحدهما) انه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور
كثيرة (والثاني) انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ الوجود جميع
الممكنات فالجواهر الفردة عند من يشبه واحد بالتفسير الاول وليس واحد بالتفسير الثاني والبرهان على ثبوت
الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركباً لافتقر لتحقيقه الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه
غيره فكل مركب فهو مقتدر الى غيره وكل مقتدر الى غيره ممكن لذاته واجب لغيره فهو مركب فهو مقتدر
الى غيره ممكن لذاته فما لا يكون كذلك استحالة ان يكون مركباً فاذن حقيقة سبحانه حقيقة أحدية فردية
لا كثرية فيها بوجه من الوجوه لا كثرية مقدارية كما نكون للأجسام ولا كثرية معنوية كما تكون
للنوع المتركب من الفصل والجنس أو الشخص المتركب من الماهية والشخص الا انه قد صعب
ذلك على أقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر على مراد قائله وم من هذه الصفات اما هو نفس المفهوم من ذاته
أو ليس كذلك والاول باطل لوجوه (أحدها) انه يمكننا أن نتعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد
من هذه الصفات وان لم يكن ذلك فلا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن أن

تعقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة
 والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثانيها) ان هذه الصفات لو كانت
 هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انما عالمة أو ليست عالمة جارا مجرى قولنا الذات ذات أو لا ذات ولا استحال
 أن يكون ذلك في البحث يحتمل أن يقام البرهان على نفيه وإثباته فان من قال الذات ذات علم كل أحد
 بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم كل أحد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة
 أو ليست عالمة ليس بمثابة قولنا الذات ذات الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات أمور زائدة على
 الذات (وثالثها) انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الاشياء واحد الكان المرجع بهذه
 الصفات الى شيء واحد فكان ينبغي أن تكون إقامة الدلالة على كونه قادرا تقتضي عن إقامة الدلالة على كونه
 عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل اقتصرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات
 اذا ثبت ان هذه الصفات أمور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما أن تكون سلبية أو ثبوتية لا بائزان
 تكون سلبية لان السلب نفي محض والنفي المحض لا تخصص فيه ولا نابعنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي
 الجهل والعجز فالجهل والعجز اما أن يكون المرجع به الى العدم وانه ليس بعالم ولا قادر أو يكون المرجع الى
 أمر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اخلال حال القدرة فان كان الأول
 كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز
 بهذا المعنى تحقيق العلم والقدرة فان الجماد قد اتفق عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع انه غير موصوف
 بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته والاله عبارة عن مجموع الذات
 والصفات فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه
 واشكال آخر وهو اننا قد دللنا على ان الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كانت حقيقة الحق
 واحدة فهناك أمور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة تلك الواحدية فذلك ثلاث
 ثلاثة قايين التوحيد واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا فان كانت
 موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبما هي متميزة عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصله
 بسبب الوجود والمماهية وان لم تكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان
 كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لان الوجوب صفة لا تنساب
 الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما ما من حيث هو فلا
 تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى وأيضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون معنى الواجب
 أمرا قائما بالنفس ولاننا وصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال فثبت أنه لو وجب موجود واجب
 الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية
 بذلك الوجوب فقد عاد التثليث واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل
 يمكن التعبير عنها أم لا والاول محال لان الاخبار انما يكون بشيء عن شيء فالتعبر عنه غير الخبر به فهما أمران
 لا واحد وان لم يكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو موقوف عنه فهذا جله
 ما في هذا المقام من السؤال (والجواب عن الاول) انه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك ان
 المجموع مفتقر في حقيقته الى تحقق أجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انما بعد وجوبها
 بعديها بالرتبة مستلزما لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل (وأما الاشكال الثاني)
 وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا نظرت اليها من حيث انها واحدة فهناك أمور ثلاثة لا أمر واحد
 فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم
 عليه بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك تحقق الوحدة وهنا
 حالة عجيبة فان العقل مادام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل

الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بهذه الملائكة لتصل الى سره وهذا ايضا هو الجواب عن اشكال الوجود
 واشكال الوجوب (أما الاشكال الرابع) وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لان معنى
 عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو أخبرت عنه بأنه
 لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سبب خاص فلا يكون هناك توحيد فأما اذا نظرنا اليه من حيث انه هو
 من غير ان نخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادئ عالم التوحيد نعم الالتفات المذكور
 لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد وسند كرسية
 من حقائقها في تفسير هذه الآية بعون الله تعالى أما الوحدة بالمعنى الثاني وهي أنه ليس في الوجود شيء
 يشاركه في وجوب الوجود فكان هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك
 مذكورة في تفسير قوله تعالى لو كان فيهم ائله الا الله لفسدنا أما الوحدة بالتفسير الاول فليست من
 خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لانه لا شئ في وجوده موجودات وهذه الموجودات اما مفردات
 أو مركبات فالمركب لا يتفهم من المفردات فثبت انه لا يتم اثبات المفردات في عالم الممكنات فالواحدية
 بالمعنى الاول ليست من الامور التي توحد الحق سبحانه بها أما الواحدية بالمعنى الثاني فالحق سبحانه وتعالى
 متوحد بهم ومتفرد بهم ولا يشاركه في ذلك النعت شيء سواء فهذا التخصيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق
 بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بأنه سبحانه منزّه عن تصرفات الافكار والاهام وعلائي العقول
 والافهام (المسئلة الخامسة) قال الجبائي بوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة لانه ليس يذى
 ابعاض ولا يذى أجزاء ولا نه متفرد بالقدم ولانه متفرد بالالهية ولانه متفرد بصفات ذاته فهو ~~ص~~كونه
 عالما بنفسه وقادرا بنفسه وأبوهائهم يقتصر على ثلاثة أوجه فحصل تفرد بالقدم وبصفات الذات وجهها
 واحد اقال القاضي وفي هذه الآية المراد تفرد بالالهية فقط لانه اضاف التوحيد الى ذلك ولذلك عقبه
 بقوله لا اله الا هو وقال أصحابنا انه سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا قسيم له واحد في صفاته لاشيائه له واحد
 في أفعاله لا شريك له أمانه واحد في ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليها بقولنا هو الحق
 سبحانه وتعالى اما أن تكون حاصلة في شخص آخر سواء أو لا تكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن
 المعنى الآخر لا بد وأن يكون بقدراؤه فيكون هو في نفسه مركبا عما به الاشتراك وما به الامتياز فيكون
 محكما معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وأمانه واحد في صفاته
 فلان موصوفيته سبحانه بصفات مقبزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه (أحدها) ان كل ما عداه فان
 حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره (وثانيها)
 ان صفات غيره محتصة بزمان دون زمان لانها حادثه وصفات الحق ليست كذلك (وثالثها) ان صفات الحق
 غير متناهية بحسب المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له
 في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لانه يعلم في ذلك الجوهر الفرد انه كيف كان
 وبكون حاله بحسب كل واحد من الاحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه
 واحد في صفاته من هذه الجهة (ورابعها) انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة
 في ذاته وكون ذاته محلا لها ولا أيضا بحسب كون ذاته مستكملة لهم الا نينا ان الذات كالبدء لتلك الصفات
 فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالمكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة
 لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقيق صفات الكمال فمع الا ان التقسيم يعود في نفس الاشكال
 فينتهي الى حيث تنصر العبارة عن الوفاية (وخامسها) انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها
 من كنه ذاته وذلك لاننا لا نعرف من علمه الا انه الامر الذي لا حله ظهر الاحكام والاتقان في عالم الخلق والوقائع
 فالعلم من علمه انه أمر ما لا ندري انه ما هو ولكن نعلم من كنهه انه يلزمه هذا الاثر المحسوس وكذلك القول
 في كونه قادرا وحيا فسبحان من ردع بنور عزته أنوار العقول والافهام وأمانه سبحانه وتعالى واحد

في أفعاله فالامر ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا
فانه يجوز ان لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف اقسام الممككات سواء كان ملكا
أو ملكا أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقدرته
واستيلانه وعند هذه النذر ثمة من روائع أسرار قضائه وقدرته ويابح لك شيء من حقائق قوله انا كل شيء
خلقناه بقدر وتعرف ان الموجود ليس البتة الا ما هو هو وما هو له واذا وقعت سفينته الفكرة في هذه اللجة
فلو سارت الى الابد لم تقف لان السير الى الابد ذرة من ذرات هذا العالم فكيف الوقوف ومتى الوصول وكيف
الحركة فان السير انما يكون من شيء الى شيء فالتى الاول متروك والشئ الثاني مطلوب وهما متعاربان فان
بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية فأما اذا وصلت الى برزخ عالم الحدوث والقدم فهناك تنقطع
الحركات وتضعف العلامات والامارات ولم يبق في العلة قول والاسباب الا مجرد أنه هو فيه اهو وبما من لاهو
الاهو احسن الى عبدك الضعيف فان عبدك بضائك ومسهك ييا بك (المسئلة السادسة) ان قيل
ما معنى اضافته بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة في كل المخلوق أولا تصح الا في الممكك قلنا لما كان الاله
هو الذي يستحق أن يكون معبودا والذي يليق به أن يكون معبودا بهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى
من يتصور منه عبادة الله تعالى فاذن هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل الممككين والى جميع من تصح
صيرورته مكلفا تقديرا (المسئلة السابعة) قوله والهكم يدل على ان معنى الاله ما يصح أن تدخله الاضافة
فلو كان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادركم قادروا واحد ومعلوم انه ركبك فدل على ان الاله هو المعبود
(المسئلة الثامنة) قوله والهكم الاله واحد معناه انه واحد في الالهية لان وزود لفظ الواحد بعد لفظ الاله
يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لافي غير هافه وبخزلة وصف الرجل بانه سيد واحد وبانه عالم واحد
ولما قال والهكم الاله واحد أمكن أن يخطر ببال أحد أن يقول هب ان الهنا واحد ففعل الغير نامغاير لالهنا
فلا جرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لاله الاله وذلك لان قولنا لارجل يقتضي نفي هذه
الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع أفرادها اذ لو حصل فرد من أفراد تلك الماهية فحق حصول ذلك
الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت ان قولنا لارجل يقتضي
النفي العام الشامل فاذا قيل بعد الازيدا أفاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة ابجاث (أحدها)
ان جماعة من النحويين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا اله لنا ولا اله في الوجود الا الله
واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير انه لا اله لنا الا الله لكان هذا
توحيدا لالهنا لا توحيدا لاله المطلق فثبت ان لا يبقى بين قوله والهكم الاله واحد وبين قوله لا اله الا هو فرق
فيكون ذلك تكرارا محضا وانه غير جائز وأما قولنا التقدير لا اله في الوجود فذلك الاشكال زائل الا أنه يعود
الاشكال من وجه آخر وذلك لانك اذا قلت لا اله في الوجود لا اله الا هو كان هذا انقيا لوجود الاله الثاني
أما لو لم يصغر هذا الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفي الماهية لاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية أقوى
في التوحيد الضرف من نفي الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار أولى
فان قيل نفي الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بان السواد ليس بسواد
وهو غير معقول أما اذا قلت السواد ليس بوجوده فهذا معقول منتظم مستقيم قلنا القول بنفي الماهية
أمر لا بد منه فانك اذا قلت السواد ليس بوجوده فقد نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود
ماهية فاذا نفيت فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فاذا عقلت نفي هذه الماهية من حيث
هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية أيضا فاذا عقلت ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا الله على ظاهره
من غير حاجة الى الاضمار فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بوجوده فمانعت الماهية ومانعت الوجود
ولكن نفيت موصوفاة الماهية بالوجود قلت فموصوفاة الماهية بالوجود هل هي أمر
منفصل عن الماهية وعن الوجود أم لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفيها لتلك

الماهية فالماهية من حيث هي هي أم ممكن نفيها وحيث نفيها يعود التقريب المذكور وان لم تكن تلك
 الموصوفية أمراً منفصلاً عنها استحالة توجبه النفي اليها لا بتوجيه النفي اما الى الماهية واما الى الوجود
 وحيث نفيها يعود التقريب المذكور فنبت أن قولنا لا اله الا هو حق وصدق من غير حاجة الى الازهار
 البتة (البحث الثاني) فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متأخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تصور
 الوجود أو لا استحالة أن تتصور العدم فانك لا تتصور من العدم الا ارتفاع الوجود فتصور الوجود وغنى عن
 تصور العدم وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فما السبب في قلب هذه
 القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي وأخرنا الاثبات (والجواب) أن الامر في العقل على ما ذكر
 الا أن تقديم النفي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد (البحث الثالث) في كلمة هو
 اعلم أن المباحث اللفظية المتعلقة به وقد تقدمت في بسم الله الرحمن الرحيم أما الاسرار المعنوية فنقول
 اعلم أن الالفاظ على نوعين مظهر ومضمرة اما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من
 حيث هي هي كالسواد والبياض والبحر والانسان واما المضمرة فهي الالفاظ الدالة على شيء ما هو المتكلم
 والمخاطب والغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهي ثلاثة انا وانت وهو واعرفها انا ثم هو
 والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصوري لنفسي من حيث اني انا مما لا يتطرق اليه الاشتباه فانه من
 المستحيل ان امير مشتبهاً بغيري أو يشبهه بي غيري بخلاف أنت فانك قد تشبهه بغيري وغيرك يشبهه بك
 في عقلي وظني وأيضاً فانت أعرف من هو فالخاصل أن أشد المضمرة عرفاً انا وأشدّها بعدا عن العرفان هو
 وأما أنت فكما توسط بينهما والتأمل التام يكشف عن صدق هذه القضية وما يدل على ان اعرف الضمائر
 قولي انا أن المتكلم حصل له عند الانفراد لفظ يستوي فيه المذكور والمؤنث من غير فصل لان الفصل انما يحتاج
 اليه عند الخوف من الالتباس وههنا لا يمكن الالتباس فلا حاجة الى الفصل وأما عند التثنية والجمع
 فاللفظ واحد أما في المتصل فكذلك وشربنا وأما المنفصل فقولك نحن وانما كان كذلك للامن من اللبس
 وأما المخاطب فانه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره وينبغي وبجمع لانه قد يكون بحضرة المتكلم مؤنث ومذكر
 وهو مقبل عليهم ما فيضاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتثنية المخاطب وجمعه انما حسن لهذه
 العلة وأما ان الحاضر أعرف من الغائب فهذا أمر كالمضمر وري اذا عرفت هذا فنقول ظاهر أن عرفان
 كل شيء بذاته أنم من عرفانه بغيره سواء كان حاضراً أو غائباً فالعرفان التام بالله ليس الا الله لانه هو الذي
 يقول لنفسه انا ولفظ انا اعرف الانقسام الثلاثة فلما لم يكن لاحد أن يشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذي
 هو اعرف الضمائر وهو قول انا الاله سبحانه علماً أن العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس الا الله بقي أن هنالك
 قوماً يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بانوار معرفة تلك الحقيقة اتحد العاقل
 بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف ان يقول انا الله الان القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد
 ان فنبا أو أخذهم اقد ليس باتحاد وان بقيا فهم ما اثنان لا واحد ولما استند هذا الطريق الذي هو أكمل
 الطرق في الإشارة ببي الطريقان الاخران وهوانت وهوا ما أنت فهو للحاضرين في مقامات المكاشفات
 والمشايدات لمن في عن جميع الحفظ والبشرية على ما أخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام أنه بعد أن في
 عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث وصل الى مقام الشهادة فقال فتأدى في الظلمات ان لا اله الا انت
 وهذا ينهك على انه لا سبيل الى الوصول الى مقام الشهادة والمخاطبة الابالغية عن كل ما يوايه وقال
 محمد صلى الله عليه وسلم لا احمي شئاً عليك انت كما اثبت على نفسك وأما هو فلغايبين ثم ههنا بحث وهو
 ان هو في حقه أشرف الاسماء ويدل عليه وجوه (أحدها) أن الاسم اما كلي او جزئي واعني بالكلي ان
 يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس صورته من وقوع الشركة واعني بالجزئي ان يكون نفس صورته مانعاً من
 الشركة وهو اللفظ الدال عليه من حيث أنه ذلك المعين فان كان الاول فالشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق
 سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم أمر لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من

الشريعة وجب القطع بأن المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فأذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن
 والرحيم والحكيم والعليم والصادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليه اوجه البينة وان كان الثاني
 فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا انت ويا هو واذا كان
 العلم قائم مقام الاشارة فالعلم فرع واسم الاشارة اصل والاصل اشرف من الفرع فقولنا يا انت يا هو
 اشرف من سائر الاسماء بالكلية الا ان الفرق ان انت لفظ يتناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه سر
 آخر وهو ان هو انما يصح التعبير عنه اذا حصل في العقل صورة ذلك الشيء وقولك هو يتناول تلك الصورة
 وهي حاضرة فقد عاد القول الى ان هو أيضا لا يتناول الا الحاضر (وثانيها) اننا قد قلنا على ان حقيقة
 الحق منزوعة عن جميع انحاء التراكمات والفرد المطلق لا يمكن نعتها لان النعت يقتضي المغايرة بين
 الموصوف والصفة وعند حصول الغيرية لا تبقى الفردانية وأيضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي
 خبر عنه وخبرابه وذلك يتنافى الفردانية فثبت أن جميع الاسماء المشتقة حاصرة عن الوصول الى كنهه
 حقيقة الحق وأما لفظ هو فانه يصل الى كنهه تلك الحقيقة المفردة المبرأة عن جميع جهات الكثرة فهذه
 اللفظة لوصولها الى كنه الحقيقة وجب أن تكون أشرف من سائر الالفاظ التي يمنع وصولها الى كنه تلك
 الحقيقة (وثالثها) أن الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة لذات ثم ما هي صفت الحق أيضا غير
 معلومة الا بالآثار الظاهرة في عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا انه الامر الذي باعتباره صرح منه الاحكام
 والاتقان ومن قدرته لانها الامر الذي باعتباره صرح منه صدور الفعل والترك فأذن هذه الصفات
 لا يمكن انعة عليها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق
 سبحانه وحده بل تشير اليه والى عالم الحدوث معا والناظر الى شيئين لا يكون مستكفرا في كل واحد
 منهم بل يكون ناقصا قاصرا فأذن جميع الاسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق بل
 كانت بصيرة بجا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب أما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من
 حيث عرضت له اضافة أو نسبة بالقسياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو يوصل الى الحق ويقطع عما
 سواه وما عداه من الاسماء فانه لا يقطع عما سواه فكان لفظ هو أشرف (ورابعةها) أن البراهين
 السالفة قد دلت على ان منيع الجلال والعزة هو الذات وأن ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكمالها
 استلزم صفات الكمال ولفظ هو يوصل الى مذبح العزة والجلال وهو الذات وسائر الالفاظ
 لا توفيق الا في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو أشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف
 عن اسرار لفظ هو واليه الرغبة سبحانه في أن ينور بذرة من لمعات انوارها صدورنا واسرارنا ويروح بها
 عقولنا وأرواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ونزق من حضيض ظلمة
 البشرية الى سموات الانوار وما ذلك عليه بعزير (المسئلة التاسعة) قال النحويون في قوله تعالى لا اله الا هو
 ارتفع هو لانه بدل من موضع لامع الاسم ولنتكلم في قوله ما جاء في رجل الازيد فقوله الازيد مرفوع
 على البدلية لان البدلية هي الاعراض عن الاول والاخذ بالتالي فكأنك قلت ما جاء في الازيد وهذا قول
 لانه يفيد نفي الهى عن الكل الا عن زيد أما قوله جاء في الازيد افهنا البدلية غير ممكنة لانه يصير في التقدير
 جاء في خالق الازيد او ذلك يقتضى انه جاء كل أحد الازيد او ذلك محال فظهر الفرق واقده اعلم أما الرحمن الرحيم
 فقد تقدم القول في تفسيرهما وينبأ أن الرحمة في حق سبحانه هي النعمة وفاعلها هو الراحم فاذا أردنا
 افادة الكثرة قلنا رحيم واذا أردنا المبالغة التامة التي ليست الا له سبحانه قلنا الرحمن واعلم انه
 سبحانه انما خاص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين لان ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو فمقامهما
 بذكر هذه المبالغة في الرحمة تزويج القلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بأن رحمة سبحانه
 غضبه وانه ما خلق الخلق الا رحمة والاحسان • قوله تعالى (ان في خلق السموات والارض
 واختلاف الليل والنهار والفقار التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيي به

الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم
 يعقلون اعلم انه سبحانه ونعالي لما ~~سبحكم~~ بالفرادية والوحدانية ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي
 يمكن أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولا وعلى توحيده وبرأيه عن الاختداد والاعتداد ثانيا وقبل
 الخوض في شرح تلك الدلائل لابد من بيان مسائل (المسئلة الاولى) وهي ان الناس اختلفوا
 في أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس المخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالآية والمعقول أما
 الآية فهي هذه الآية وذلك لأنه تعالى قال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله
 لايات لقوم يعقلون ومعلوم أن الايات ليست الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدللت
 هذه الآية على ان المخلق هو المخلوق وأما المعقول فقد احتجوا عليه بأمور (أحدها) أن الخلق عبارة عن
 الخراج الشيء من العدم الى الوجود فهذا الخراج لو كان أمرا مغايرا للقدرة والاثرة وهو اما ان يكون قد عا
 أو حادثا فان كان قد عا فقد حصل في الازل مسمى الخراج من العدم الى الوجود والخراج من العدم
 الى الوجود مسبق بالعدم والازل هو نفي المسبوقية فلو حصل الخراج في الازل لم يجز اجتماع النقيضين
 وهو محال وان كان محدثا فلا بد له أيضا من مخرج يخرج به من العدم الى الوجود فلا بد له من خراج آخر
 والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل (وثانيها) انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا للأشياء من عدمها
 الى وجودها ثم في الازل هل حدث أمر الاول يحدث فان حدث أمر اقل ذلك الأمر الحادث هو المخلوق وان
 لم يحدث أمر اقل الله تعالى فخلق شيئا (وثالثها) ان المؤثرية تنسب بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة
 بين الامرين يستحيل تقرر هاتين المتنب فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لم يلزم التسلسل وان كانت قديمة
 كانت من لوازم ذات الله تعالى وحصول الاثر اما في الحال أو في الازل فلو لم يزل من لوازم هذه الصفة القديمة
 العظيمة ولازم اللازم لازم فيلزم أن يكون الاثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرا
 على ان يخلو من كل شيء طرا الى ذلك التأثير فيكون علمه موجبة وذلك كفر واجتج القائلون بأن الخلق غير
 المخلوق بوجوه (أولها) ان قالوا الازراع في ان الله تعالى موصوف بأنه خالق قبل ان يخلق الاشياء
 والمخلوق هو الموصوف بالخلق فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها
 الشياطين والابالسة والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل (وثانيها) انا اذا رأيت حادثا ما حدث بعد أن لم يكن
 قلنا لم وجد هذا الشيء بعد ان لم يكن فاذا قيل لنا ان الله تعالى خلقه وأوجده قلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب
 ولو قيل انه انما وجد بنفسه قلنا انه خطأ وكفر ومقتضى فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله
 تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بنفسه قلنا أن خلق الله تعالى اياه مغاير لوجوده في نفسه فالخلق
 غير المخلوق (وثالثها) انا نعرف افعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع اننا لا نعرف ان المؤثر في افعال
 العباد امر قدرة الله أم هو قدرة العبد والمعلوم غير ما هو معلوم فؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور
 مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذه المغايرة يستحيل أن تكون سلبية لانه نقيض
 المؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهو المطلوب
 (ورابعها) أن النجاسة قالوا اذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على
 ان خلق العالم غير العالم (وخامسها) انه يصح أن يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر
 وخلق العرض ففهم الخلق أمر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم
 النجاسة الى خالقية الجوهر والنجاسة العرض وهو رد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت أن الخلق غير
 المخلوق فهذا جملة ما في هذه المسئلة (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم رحمه الله أمل الخلق في كلام العرب
 التدبير وشار ذلك اسمها لافعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا قال تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا
 ويقول الناس في كل أمر محكم هو معمول على تقدير (المسئلة الثالثة) دللت هذه الآية على
 انه لابد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وان التقاليد ليس طريقا اليه الى تحصيل

هذا الغرض (المسئلة الرابعة) ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن عطاء انه عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه والهكم الله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسبح الناس الله واحد فانزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض وعن سبعين مسروق قال سالت قريش اليهود فقالوا احسنونا عما جاءكم به موسى من الايات فخذوهم بالعصا وباليد البيضاء وسألو النصارى عن ذلك فخذوهم بإبراء الاكهم والارض واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي عليه السلام ادع الله ان يجعل لنا الصفاذ هباً فنزداد يقيناً وقوة على عدونا فسأل ربه ذلك فأوحى الله تعالى اليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبهم عذاباً بالاعذبه أحد من العالمين فقال عليه السلام ذرني وقومي ادعوهم بوما فيوما فانزل الله تعالى هذه الآية مبيناً لهم أنهم ان كانوا يريدون أن أجعل لهم الصفاذ هباً ليزدادوا يقيناً فخلق السموات والارض وسائر ما ذكر أعظم واعلم أن الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلائل على اقسام (فالقسم الاول) في تفصيل القول في كل واحد منها فالنوع الاول من الدلائل الاستدلال بأحوال السموات وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشاً والسماء بناءً ولندكرهنا من آخر من الكلام روى أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب الجسطى على عمر الابررى فقال بعض الفقهاء يوماً ما الذي تقرأونه فقال أفسر آية من القرآن وهي قوله تعالى افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فانا أفسر كيفية بنائها والله صدق الابررى فيما قال فان كل من كان أكثر توغلاً في بحار مخزونات الله تعالى كان أكثر علماً بجلال الله تعالى وعظمته فنقول الكلام في أحوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضوع مرتب في فصول

(الفصل الاول في ترتيب الافلاك) قالوا اقربها البناية القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم الفلك الاعظم واعلم أن في هذا الموضوع ابحاثاً (البحث الاول) ذكرنا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة أوجه (الاول) السير وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يبصران ككوكب واحد وبتميز السائر عن المستور بلونه القصاب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودورية المشتري وكودة زحل ثم ان القداماء وجدوا القمر يكسف الكواكب السبعة وكثيراً من الثوابت التي في طريقه في عزم البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب فهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب أو تحتها لان الشمس لا تنكسف بشئ منها لاضمحلال اضوائها في ضوء الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس (الثاني) اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل وأما في حق الشمس فقليل جداً فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق بين جد الما اعتبر اختلاف منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذي حكيناه فأما من لم يمارسه فانه يكون مقلداً فيه لاسيما وان ابا الريحان وهو استاذ هذه الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر (الثالث) قال بطليموس ان زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس في جميع الابعاد وأما عطارد والزهرة فانهم مالا يبعدان عن الشمس بعد التسديد فضلاً عن سائر الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه يبعد عن الشمس ككل الابعاد مع انه تحت الكل (البحث الثاني) في أعداد الافلاك قالوا انها تسعة فقط والحق ان الرصد يدل على هذه التسعة اثبتناها فاما ماء مدها فاما لم يدل الرصد عليه لاجرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفاءها وذكر ابن سينا في الشفاء انه لم يقبض على أن الزهرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطبق بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يمكن أن يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك وجب كونها

مر كوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان (أما المقدمة الاولى) فلان حركاتها وان كانت في حواسنا متشابهة لكنهم في الحقيقة لعلم اليست كذلك لانما لو قدرنا ان الواحد منها يتم الدور في ستة وثلاثين ألف سنة والاخر يتم هذا الدور في مثل هذا الزمان لكن بنقصان عشرة اذ اوزعنا تلك العاشرة على ايام ستة وثلاثين ألف سنة لاشك ان حصص كل يوم بل كل سنة بل كل ألف سنة مما لا يصير محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت (وأما المقدمة الثانية) وهي انها متشابهة في حركاتها ووجب كونها مر كوزة في كرة واحدة وهي أيضا ليست يقينية فان الاشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد بل أقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سيناف في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الاما ذكرناه وزيفناه فاذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركاتها عمدة اقليل جدا لا تفي بضبط ذلك التفاوت اعمارنا وكذلك القول في جميع المثلثات والمواضع ومن الناس من اثبت كرة فوق ~~حركة~~ الثوابت ونحت الفلك الاعظم واحجبوا من وجوه (الاول) ان الراصد من الميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده اقدم كان وجدان الميل الاعظم أعظم فان بطليموس وجدته كجنا ثم وجد في زمان المأمون كجنا ثم وجد بعد المأمون وقد تناقص بدقته وذلك يقتضي أن من شأن القطبين أن يقل ميلهما نارة ويكثر أخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الشكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطبها حول قطبي كرة الكل ويكون كرة الثوابت يدور أيضا قطبها حول قطبي تلك الكرة فتعرض لقطبها نارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضة وتارة الى جانب الجنوب مرتفعة فيلزم من ذلك أن يتطابق معدل النمار على منطقة البروج وان يتصل عنه نارة أخرى الى الجنوب (وثانيها) ان أصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار مسير الشمس على ما هو مشروح في المطولات حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكاً في ان هذا السير يكون في ازمة متساوية أو مختلفة ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قراين (أحدهما) قول من يجعل اوج الشمس متحركاً كالفلك الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة فيختلف عند نقطتي الاعتماد لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله وثانيها ما قول أهل الهند والصين وبابل وأكثرت قدام علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الرأي وذكر باربا الاسكندراني ان أصحاب الفلكيات كانوا يعتقدون ذلك أيضا وان قطب فلك البروج يتقدم عن موضعه ويتأخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى أول الحمل (وثالثها) ان بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصف وهذا تناقض عظيم يبعد على التفاوت في الاكالات التي تتخذها المهرة في الصنعة على سبيل الاستقصاء فلا بد من جعل على ازدياد الميل ونقصانه وذلك يوجب القول بقوت الفلك الذي ذكرناه (البحث الثالث) استحجوا على ان الكواكب السبعة مر كوزة في فلك فوق افلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا هذه الافلاك السبعة حركات أسرع من حركات هذه الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مر كوزة في كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز أن تكون مر كوزة في فلك الاعظم لانه سريع الحركة يدور في كل يوم وليله دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا انها تحت المكسوف فكرات هذه السبعة وجب أن تكون دون كرات الثوابت وهذا الطريق أيضا ضعيف من وجوه (أحدها) اننا انسلم ان الكوكب لا يتحرك الا بحركة فلكية وهم انما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك ونحن قدينا ضعفاء لا نلهم على ذلك (وثانيها) سلمنا انه لا يتحرك هذه الثوابت من كرات أخرى الا ان مذهبهم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم الى اقسام كثيرة ومجموعها هو الفلك الممثل وان

هذه الافلاك المثلثة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت مركزية
في هذه المثلثات البطيئة الحركة فاما السيارات فانهم مركزية في الحوامل التي هي افلاك خارجة المركز وعلى
هذا التقدير لا حاجة الى اثبات كرات الثوابت (ومثالها) هب انه لا بد من كرة أخرى فلم لا يجوز أن يكون هناك
كرتان أحدهما فوق كرة زحل والآخرى دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تمر الا بالثوابت
الواقعة في حيز تلك السيارات فاما الثوابت المقاربة للقطبين فان السيارات لا تمر بشئ منها ولا تنكسها
فالثوابت التي تنكسها هذه السيارات هب انها حكمنا بكونها مركزية في كرة فوق كرة زحل أما
التي لا تنكسها هذه السيارات فكيف نعلم انها ليست دون السيارات فثبت ان الذي قالوه غير رهافي بل
احتمالي (البصير الرابع) زعموا ان الفلك الاعظم حركته أسرع الحركات فانه يتحرك في اليوم والميل
قريباً من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب وأما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطء حتى
انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند المتأخرين في كل ستة وستين سنة درجة وانه
يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بانما صار صدنا هذه الثوابت وجدنا
لها حركة على خلاف الحركة اليومية واعلم ان هذا أيضاً ضعيف فلم لا يجوز أن يقال ان الفلك الاعظم
يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليس له دورة تامة والفلك الثامن أيضاً يتحرك من المشرق الى المغرب
كل يوم وليله دورة لا بقدر ثمانية فلاحزم نرى حركة الكوكب في الحس مختلفة عن الحركة الاولى
بذلك القدر القابل في خلاف جهة الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك المقادير أحسن كان الكوكب الثابت يرجع
بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ما أقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي
يدل على انه هو الحق وجهان (الأول) وهو رهافي ان حركة الفلك الثامن لو كانت الى خلاف حركة
الفلك الاعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك الاعظم الى جهة أما أن يتحرك بحركة نفسه الى خلاف ذلك
الجهة أو لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان الاول لزم كون الشيء الواحد دفعة واحدة
متحركاً الى جهتين والحركة الى جهتين تقتضي الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال وان كان القسم الثاني
لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك (الثاني) ان نهاية الحركة حاصلة للفلك الاعظم
ونهاية السكون حاصلة للأرض والاقرب الى العقول أن يقال كل ما كان أقرب من الفلك الاعظم كان أسرع
حركة وكل ما كان أبعد كان أبطأ حركة فثابت الثوابت أقرب الافلاك اليه فلا جرم لانفاوت بين الحركتين
الابتدائية قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة ويليها ذلك زحل
فانه أبطأ من تلك الثوابت فلا جرم كان تحلغه عن الفلك الاعظم أكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت
بلغت في كل ثلاثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول كل ما كان أبعد عن الفلك الاعظم كان أبطأ حركة فكان
تفاوته أكثر حتى يبلغ الى فلك القمر الذي هو أبطأ الافلاك حركة فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم
ثلاث عشر درجة فلا جرم يتم دوره في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الأرض التي هي أبعد الاشياء
عن الفلك فلا جرم كانت في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول مخجل ضعيف والعقل لا يسبيل له
الى الوصول اليها

(الفصل الثاني في معرفة الافلاك) القوم وضعوا لانفسهم مقدماتين ظنيتين (احدهما) ان
حركات الاجرام السماوية متساوية متصلة وانها لا تبطل مرة وتسرع أخرى وليس لها رجوع عن متوجهااتها
(والثانية) ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل يتحرك الفلك ثم انهم ينوون على هاتين المقدماتين مقدمة أخرى
فقالوا الفلك الذي يحتمل الكواكب اما أن يكون مركزه مركز الأرض أو لا يكون فان كان مركزه مركز
الأرض فاما أن يكون الكوكب مركزاً في نخسه أو مركزاً في جرم مركز في نخس ذلك الفلك
فان كان الاول استحالة أن يختلف قرب الكوكب وبعدة من الأرض وأن يختلف قطعه للقسم من ذلك
الفلك والا عرض الاختلاف في حركة الفلك أو في حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبقى

القسمان الآخران (أحدهما) أن يكون الكوكب من كوزاني جرم كروي مستدير الحركة مغروزي فنحن
 الفلك المحيط بالأرض وذلك الجرم نسبة بالفلك المستدير بحيث ينعرض بسبب حركته اختلاف حال
 الكوكب بالنسبة إلى الأرض نارة بالقرب والبعد ونارة بالرجوع والاستقامة ونارة بالصغر والكبر في المنظر
 وأما أن يكون الفلك المحيط بالأرض ليس مركزه موافقا لمركز الأرض فهو الفلك الخارج المركز ويلزم أن
 يكون الحامل في أحد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك أعظم من النصف وفي نصفه الآخر أقل من النصف
 فلا جرم يحصل بسببه القرب والبعد من الأرض وأن يقطع أحد نصفي فلك البروج في زمان أكثر من قطعه
 النصف الآخر فظهر أن اختلاف أحوال الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطئها وقربها وبعدها
 من الأرض لا يمكن حصوله إلا بأحد هذين الشئين أعنى فلك التدوير والفلك الخارج المركز إذا عرفت هذا
 فليخرج إلى نفسه دليل قولهم في الأفلاك فقالوا هذه الأفلاك التسعة منها ما هو كرة واحدة وهو الفلك الأعظم
 وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم إلى كرتين وهو فلك الشمس وذلك أنه يتفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم
 بحيث يقاس سطحاهما المختبان على نقطة تسمى الأوج وهو البعد الأبعد من الفلك المنفصل ويقاس سطحاهما
 المقعران على نقطة تسمى الخاضع وهو البعد الأقرب منه وهما في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك آخر
 إلا أنه يقال فلكان توسعا ويسمى المنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز فلك الأوج وجرم
 الشمس مغروق فيه بحيث يقاس سطحه سطحه ومنها ما ينقسم إلى ثلاث أكر وهي أفلاك الكواكب العلوية
 والزهرة فان لكل واحد منها ما فلكين مثل فلك الشمس وفلك آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم
 الشمس من فلكه ويسمى فلك التدوير والكوكب مغروق فيه بحيث يقاس سطحه ويسمى الخارج المركز الفلك
 الحامل ومنها ما ينقسم إلى أربع أكر وهو فلك عطارد والقمر أما عطارد فان له فلكين مثل فلكي الشمس ويتفصل
 من الثاني فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين وبعده عن مركز
 الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل
 الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الأربعة وأما القمر فان فلكه ينقسم إلى
 كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل إلى ثلاث أكر
 كما في الكواكب الأربعة وكل فلك يتفصل عنه فلك آخر على الصورة التي عرفت في فلك الشمس فانه ينقسم
 من المنفصل عنه كرتان مختلفتا النصف يسميان متممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الأفلاك
 يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة إلى أن يقضى الله أمره كان مفعولا والناس انما وصلوا إلى معرفة هذه
 الكرات بناء على المقدمة التي قرونها ولا شك ان الوصفت لصح القول بهذه الاشياء انما الشأن فيها

(الفصل الثالث في مقادير الحركات) قال الجهور أن جميع الأفلاك تتحرك من المغرب إلى المشرق
 سوى الفلك الأعظم والمدير عطارد وذلك الممثل والمائل والمدير للقمر فالحركة الشرقية تسمى الحركة
 إلى التوالي والغربية إلى خلاف التوالي والفلك الأعظم يتحرك حركة مرة في كل يوم بملته دورة واحدة
 على قطبين يسميان قطبي العالم ويحرك جميع الأفلاك والكواكب وبهذه الحركة يقع للكواكب العلوية
 والغروب وتسمى الحركة الأولى وذلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل سنة وستين سنة عند المتأخرين
 درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الأولى وتحرك
 على وفق هذه الحركة جميع الأفلاك المتحركة وبهذه الحركة تنتقل الأجوات عن مواضعها من فلك البروج
 وتسمى الحركة الثانية وحركة الأوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب (أحدها)
 كونها بطيئة لانها بازاء السيارة تشبه الساكنة (وثانيها) السيارة تتحرك إليها وهي لا تتحرك إلى
 السيارة فكان الثوابت ثابتة لا تتغير (وثالثها) عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير
 (ورابعها) ابعاد ما بين ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمه عليها من الصور الثماني والاربعة
 (وخامسها) الأزمنة عند أكثر عوام الامم منوطة بطولوعها وأفولها بحيث لا يتفاوت الا في القرون

والاحقاب . وأما الافلاك الخارجة المركز فأنهم اتحرك في كل يوم هكذا زحل . ب . المشتري . د . نط
 المريح بدلالة الشمس . لا كز الزهرة . نطح عطارد . نطح والقمر يجي مجي وتسمى حركة المركز
 وحركة الوسط وهي حركات مراكز أفلاك التدوير ومركز الشمس وأفلاك التدوير تتحرك بهذا المقدار زحل
 . نوح المشتري . نطح المريح . كزب الزهرة . ل . نطح عطارد . ج . وكذا القمر يجي مجي ند
 وتسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب واعلم أن بسبب هذه الحركات
 المختلفة يعرض لهذه الكواكب أحوال مختلفة (أحدها) أنه يحصل للقمر مثلا أبعاد مختلفة غير
 مضبوطة بالنسبة إلى هذا العالم والأنواع المضبوطة منها أربعة (الاول) أن يكون القمر على
 البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد
 الاقرب وهو ثلاث وثلاثون مرة مثل نصف قطر الارض بالتقريب (الثاني) اذا كان القمر على البعد
 الابعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب
 للابعد وهو ثلاث وأربعون مرة مثل نصف قطر الارض (الثالث) أن يكون القمر على البعد الاقرب
 من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد للاقرب
 وهو أربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض (الرابع) أن يكون القمر على البعد الابعد من فلك
 التدوير ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو أربعة وستون مرة
 مثل نصف قطر الارض ثم ان ما بين هذه النقط الاربعة الاحوال مختلفة على ما أتى على شرحها أبو الريحان
 (وثانيها) ان جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا ما فاما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرى
 أفلاك تدويرها أبدأ تكون بقدر بعد مركز الشمس عن مراكز تدويرها وحينئذ تكون محترقة ومتى كانت
 في الخفض في مقابلتها وحينئذ تكون مقابلة للشمس وذلك يقارن الشمس في منتصف الاستقامة
 ويقابلها في منتصف الرجوع وقيل ان نصف قطر فلك تدوير المريح أعظم من نصف قطر فلك مثل الشمس فيلزم
 انه اذا كان مقارنا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس أعظم منه اذا كان مقابلا لها وأما السفليات
 فان مراكز أفلاك تدويرها أبدأ يكون مقارنا للشمس فيلزم أن تقارن الشمس الذروة والخفض في منتصف
 الاستقامة والرجوع غاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بقدر نصف قطر فلك تدويرها وهو للزهرة مه
 ولعطارد كـه بالتقريب وأما القمر فان مركز الشمس أبدأ يكون متوسطا بين بعده الابعد وبين
 مركز تدويره ولذلك يقال البعد مركز تدويره عن البعد الابعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره
 من الشمس فيلزم انه متى كان مركز تدويره في البعد الابعد فاما أن يكون مقابلا للشمس أو مقارنا لها ومتى كان
 في البعد الاقرب تكون الشمس في تريعه فلذلك يكون اجتماعه واسطة قبالة في البعد الابعد وتريعه مع
 الشمس في الاقرب

(الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع) وهي من وجوه
 (أحدها) النظر الى مقادير هذه الافلاك فانهم اشتركوا في الطبيعة الفلكية اختص كل واحد منها بقدر
 خاص مع انه لا يمتنع في العقل وقوعها على أزيد من ذلك المقدار وأنقص منه بذرة فلما قضى صريح العقل
 بأن المقادير باسرها على السوية قضى باقتدارها في مقاديرها الى مخصص مدبر (وثانيها) النظر الى
 احيازها فان كل فلك مناس بمعدية فلما اختلفت في مقاديرها في تلك الفلك اما أن يكون متشابه
 الاجزاء أو ينتهي بالآخر الى جسم متشابه الاجزاء وذلك الجسم المتشابه الاجزاء لا بد وأن تكون طبيعة كل
 واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الآخر فكما صح على محله أن يلقى جسم واجب أن يصح على مقعده
 أن يلقى ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح أن العالي يمكن وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عاليا ومتى كان
 كذلك كان اختصاص كل واحد منها بجزءه المعين أمر اجزا بقتضى العقل باقتداره الى المقتضى (وثالثها) ان
 كل كوكب حصل في مقعده اختصاص به أحد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم ان ذلك الموضع

المتقى من ذلك الفلك مساو لسائر جوائبه لان الفلك عنده جسم متشابه الاجزاء فاخصاص ذلك
المقر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب ~~ي~~ يكون أمرا عكسًا لثانيه قضى العقل باقتضائه الى المخصص
(ورابعها) ان ~~كل~~ كرة فانها تدور على قطبين معينين وإذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط
المفترضة عليه متساوية وجميع الدوائر المفترضة عليه أيضا متساوية فاخصاص نقطتين معينتين
بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة يكون أمرا عكسًا لثانيه قضى العقل باقتضائه الى المقتضى
وهكذا القول في تعيين ~~كل~~ دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة (وخامسها) ان الاجرام
الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها يختص بنوع معين من الحركة في البعاط والسريعة
فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمته ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليله والفلك الشامن
الذى هو أصغر منه لا يدور الدورة التامة الا في ستة وثلاثين سنة على ما هو قول الجمهور ثم ان الفلك السابع
الذى تحته يدور في ثلاثين سنة فاخصاص الاعظم بزيادة السرعة والاصغر بزيادة البطو مع انه على خلاف
حكم العقل فانه كان ينبغي أن يكون الاوسع أبداً حركة اعظم مداره والاصغر أمد استدارة لصغر مداره
ليس الاخصص والعقل يقتضى بأن كل واحد منها انما يختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم (وسادسها) ان
الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركزى متمان أحدهما من الخارج والاخر من الداخل وانه
جزم متشابه الطبيعة ثم اختص أحد جوائبهما بغاية الثخن والاخر بغاية الرقة بالنسبة وإذا كان كذلك وجب
أن يكون نسبة ذلك الثخن والرقة الى طبيعته على السوية فاخصاص أحد جانبيه بالرقة والاخر بالثخن
لا بد وأن يكون بتخصيص المخصص المختار (وسابعها) انها مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق
الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة اليها
على السوية فلا بد من الافتقار الى المدبر (وثامنها) اننا راها الا ان متحركة قائما أن يقال انها كانت أزلا متحركة
أو ما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة ومحال أن يقال انها كانت أزلا متحركة لان ماهية الحركة تقتضى
المسبوقية بالغير لان الحركة انتقال من حالة الى حالة والازل بنا في المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة والازلية
محال وان قلنا انها ما كانت متحركة أزلا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة أو كانت ساكنة أو قلنا
انها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلا فلا بد ان تبدأ بالحركة بعد عدم الحركة يقتضى الافتقار الى مدبر قديم
سبحانه وتعالى ليحركها بعد ان كانت معدومة أو بعد ان كانت ساكنة وهذا المأخذ أحسن
المأخذ وأقواها (وثامسها) أن يقال ان حركاتها انما تكون من لوازم جسمانيتها المعينة ~~لـ~~ كونا
نرى جسمانيتها المعينة متحركة عن كل واحد من أجزاء تلك الحركة فاذا ن كل واحد من أجزاء حركته ليس
من لوازمه فافتقرت الافلاك في حركاتها الى محرك من خارج وذلك هو محرك التحركات ومدبر الثوابت
والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى (وعاشرها) ان هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الافلاك
واتلاف حركاتها ترى انها مبنية على حكمة أم هي واقعة بالجرف والعبث أما القسم الثاني فباطل وبعيد
عن العقل فان من جوز في بناء رفيع وقصر مشيد ان التراب والماء انضم أحدهما الى الاخر ثم تولد منهما
النبات ثم تربت تلك النباتات وتولد من تربها اقصر مشيد وبناء عال فانه يقتضى عليه بالجنون ونحن نعلم ان
تركيب هذه الافلاك وما فيها من الكواكب وما لها من الحركات ليس أقل من ذلك البناء فثبت انه لا بد
فيها من رعاية حكمة ثم لا يخلو ان يقال انها أحياء ناطقة فهي تتحرك بأنفسها أو يقال انه يحركها مدبر
قاهر والاول باطل لان حركاتها انما تكون لطلب استكمالها أولا لهذا الغرض فان كانت طالبة بحركاتها
لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذواتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته لا بد له من مكمل فهي مفتقرة محتاجة
وان لم تكن طالبة بحركاتها للاستكمال فهي عاثة في أفعالها فيعود الامر الى انه يبعد في العقول أن يكون مدار
هذه الاجرام المستظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه فلم يبق في العقول قسم هو الا ليق بالذهاب
اليه الا ان مدبرها قاهر اغايبا على الدهر والزمان يحركها الامرار مخفية ولحكم الطبيعة هو المستأثر به والمطالع

عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال على ما قال وتقررون في خلق السموات والارض من قبل
ما خلقت هذا باطلا (والحادى عشر) انما رايها مختلفة في الالوان مثل صخرة عمارد وياض الزهرة
وضوء الشمس وحرة المريح ودرية المشتري وكودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم
خاص ولون خاص وترتيب خاص ونراها أيضا مختلفة بالسعادة والخوسنة ونرى أهلى الكواكب
السيارة أنفخها ونرى مادونها أسعدها ونرى سلطان الكواكب سعادته في بعض الانصالات فخصا في بعض
ونراها مختلفة في الوجوه والحدود واللغات والذكورة والانوثة وكون بعضها انهاريا وليبيا وسائر
اوراجها ومستقيما وصاعدا وها بطامع اشتراكها بأسرها في الشفافية والصفاء والنعاء في الجوهر فبقضى
العقل بان اختصاص كل واحد منها بما يخص به لا بد وأن يكون بتخصيص مخصوص (والثاني عشر) وهو
ان هذه الكواكب لو كان لها تأثير في هذا العالم فهي امانة تكون متدافعة أو متعاونة أو لا متدافعة
ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما أن يكون بعضها أقوى من بعض أو تكون متساوية في القوة فان كان
بعضها أقوى من بعض كان القوى غالباً أبداً والضعيف مغلوباً أبداً فوجب أن تستمر احوال العالم على
طبيعة ذلك الكواكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تعذر
الفعلى عليها بأسرها فتكون الافعال الظاهرة في العالم صادرة عن غير هافلا يكون مدبر العالم هو هذه
الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم أيضا على حالة واحدة من غير تغير أصلا وان كانت تارة
متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس تغيرا لها في صفاتها فتكون هي مفتقرة
في تلك التغيرات الى الصانع المستولى عليها بالقهر والتسخير (والثالث عشر) انها اجسام وكل جسم
مركب وكل مركب مفتقر الى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل جسم هو مفتقر الى غيره
ممكن وكل ممكن مفتقر الى غيره ممكن لذاته وممكن لغيره فله مؤثر وكل ماله مؤثر فانتقاره الى
مؤثره امانة يكون حال بقاءه أو حال حدوثه أو حال عدمه والاول باطل لانه يقتضى ايجاد الموجود وهو
محال فبقى القسمان الآخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع (الرابع عشر) ان
الاجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف والطار
والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين هذه
الصفات والامور المتساوية في المساوية يجب أن تكون متساوية في قابلية الصفات فاذن كل ما صنع على جسم
صنع على غيره فاذن اختصاص كل جسم بما يخص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لا بد
وأن يكون من الجائزات وذلك يقتضى بالافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست أسماؤه ولا اله غيره
فهذا هو الاشارة الى معاقب الدلائل المستنبطة من اجسام السموات والارض على اثبات الصانع ولوان
ما في الارض من شجرة أقلام والبحر عتده من بعده سبعة أبحر ما نعت كليات الله (النوع الثاني) من
الدلائل احوال الارض وفيه فضلان

(الفصل الاول في بيان احوال الارض) واعلم ان اختلاف احوال الارض أسبابا (السبب الاول)
اختلاف احوالها بسبب حركة الفلك وهي أقسام (الاول) المواضع العديدة المعرض وهي التي على
خط الاستواء بموافقتها قطبي العالم تقاطع معدل النهار على زوايا قائمة وتقطع جميع المدارات اليومية
بنصفين وتكون حركة الفلك دوائية ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب أبدى الظهور
ولا أبدى الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الرأس في الدورة
مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق ويمر الشمس بسمت الرأس مرتين في السنة وذلك عند بلوغها نقطتي
الاعتمادين (القسم الثاني) المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها من الافق وقطب
الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار فقط على نصفين فاما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين
الظاهر منها ما في الشمالية أعظم من الخافي وفي الجنوبية بخلاف ذلك ولهذا يكون النهار في الشمالية أطول

من الليل وفي الجنوبية بالخلاف وتسير الحركة معها جائلة ولم يتفق ايل كوكب مع نهارة الاما كان في معدل
النهار وتسير الكواكب التي بالقرب من قطب الشمال أبدية الظهور والتي بالقرب من قطب الجنوب أبدية
الخفاء وتسير الشمس بسمت الرأس في نقطتين بعدد ما عن معدل النهار الى الشمال مثل عرض الموضع (القسم
الثالث) وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم وهما يطل طلوع قطبي فلک
البروج وغروبها الا انها ما يماسان الافق وحينئذ يمر فلک البروج بسمت الرأس ولم تمر الشمس بسمت الرأس الا
في الانقلاب الصيفي (القسم الرابع) وهو أن يزداد العرض على ذلك وهما يطل مرور فلک البروج والشمس
بسمت الرأس ويصير القطب الشمالي من فلک البروج أبدية الظهور والآخر أبدية الخفاء (القسم الخامس)
أن يصير العرض مثل تمام الميل وهما يتعدى غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الافق
وعند بلوغ الاعتدال الربيعي أفق المشرق والمغرب يكون المنقلب الصيفي في جهة الشمال
والشتوي في جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلک البروج على الافق ثم يطلع من أول الجدي الى أول السرطان
دفعه ويغرب مقابله كذلك ثم تاخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة في الطلوع الى أن تعود الحالة
المقدمة وينعدم الليل هنالك في الانقلاب الصيفي والنهار في الشتوي (القسم السادس) أن يزداد العرض
على ذلك فينبغي ان يصير قوس من فلک البروج أبدية الظهور عما يلي المنقلب الصيفي بحيث يكون المنقلب
في وسطها ومدة قطع الشمس اياها يكون نهرا ويصير مثلها عما يلي المنقلب الشتوي أبدية الخفاء ومدة قطع
الشمس اياها يكون ليلا ويعرض هنالك لبعض البروج تكوس فاذا وافي الجدي نصف النهار من ناحية الجنوب
كان أول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعي على أفق المشرق فاذا قد طلع السرطان
قبل الجوزا والجوزا قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت وأوله تحت
الارض وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره فالبروج التي تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك (القسم السابع)
أن يصير ارتفاع القطب تسعين درجة فيكون هنالك معدل النهار منطبقا على الافق وتسير الحركة جنوبية
ويصل الطلوع والغروب أصلا ويكون النصف الشمالي من فلک البروج أبدية الظهور والنصف الجنوبي أبدية
الخفاء ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا (السبب الثاني) لاختلاف أحوال الارض اختلاف أحوالها
بسبب العمارة اعلم ان خط الاستواء يقطع الارض نصفين شمالي وجنوبي فاذا فرضت دائرة أخرى
عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض الى ارباعا والذي وجد منه هو وامن الارض أحد
الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمنازل ويقال والله أعلم ان ثلاثة الارباع ماء فالموضع الذي
طوله تسعون درجة على خط الاستواء يسمى قبة الارض ويحكى عن الهند أن هنالك قلعة شاذخة في جزيرة هي
مستقر الشياطين فتسمى لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قرية من نصف الدور وهو كالجهم عليه واتفقوا
على أن جعلوا ابتداءها من المغرب لانهم اختلفوا في التعيين فبعضهم يأخذ من ساحل البحر المحيط وهو
بحر اوقيانوس وبعضهم يأخذ من جزائرها فله قيمة تسمى جزائر الطالعات زعم الاوائل انها كانت عاصمة
في قديم الدهر وبعد ما عن الساحل عشرة أجزاء فيلزم من هذا وقوع الاختلاف في الانتهاء أيضا ولم يوجد
عرض العمارة الا الى بعد ست وستين درجة من خط الاستواء الا أن بطليموس زعم ان وراء خط الاستواء
عمارة الى بعد ستة عشر درجة فيكون عرض العمارة قرية من اثنين وثلاثين درجة ثم قسموا هذا القدر المعبر
سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء وهي التي تسمى الاقاليم وابتدأوها من خط الاستواء وبعضهم
بأخذ أول الاقاليم من عند قريب من ثلاث عشرة درجة من خط الاستواء وآخر الاقليم السابع الى بعد
تسعين درجة ولا يعد ما وراءها من الاقاليم لقلتها ما وجد وافيها من العمارة (السبب الثالث) لاختلاف
أحوال الارض كون بعضها برياً وبحرياً وسيلياً وجبلياً وصخرياً ورملية وفي غور وعلى مجرى ويطركب بعض
هذه الاقسام ببعض فتختلف أحوالها اختلافا شديدا وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه في تفسير قوله
تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وما يتعلق بأحوال الارض انما ذكرته وقد عرفت ان امتداد

الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فتقول طول الارض اما ان يكون مستقيما أو مقعرا أو محدبا أو الاول باطل والاصار جميع وجه الارض مضيقا دفعة واحدة عند طلوع الشمس واصار جميعه مظلما دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس الامر كذلك لاننا اعتبرنا من القمر خسوفا واحدا بينه واعتبرنا معه حالا مضبوطا من أحواله الاربعة التي هي أول الكسوف وتعامه وأول انجلائه وتعامه لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجد الماضي من الليل في البلد المشرق منها أكثر مما في البلد الغربي والثاني أيضا باطل والالوجد الماضي من الليل في البلد الغربي أكثر منه في البلد المشرق لان الاول يحصل في غرب المقعر أو لآتم في شرقه ثانيا ولما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب ثم هذا المحذب اما ان يكون كريا أو عدسيا والثاني باطل لان نجد التفاوت بين أزمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في أجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذي يتفق في أقصى عمارة المشرق في أول الليل يوجد في أقصى عمارة المغرب في أول النهار فثبت انها كرة في الطول فاما عرض الارض فاما ان يكون مسطحا أو مقعرا أو محدبا أو الاول باطل والالكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب الا بدية الظهور ما لم يكن كذلك لكنا بينا ان أحواله المختلفة بحسب اختلاف عروضها والثاني أيضا باطل والالصار الابدية الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك المقعر ولا تنقص ارتفاع القطب والتوالي كاذبة على ما قدمنا في بيان المراتب السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها اقناعية (الحجة الثانية) نزل الارض مستديرة فوجب كون الارض مستديرة (بيان الاول) ان الخسوف القمر نفس ظل الارض لانه لا معنى لانخفاضه الا زوال النور عن جوهره عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول وانخفاض القمر مستدير لاننا نحس بالمقدار المنخسف منه مستدير او اذا ثبت ذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة بأشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل كل الظل مثل شكله مستديرا فثبت ان الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير مختص بجوانب واحد من جوانب الارض لان المناظر الموجبة لا كسوف تتفق في جميع أجزاء فلك البروج مع ان شكل الخسوف أبدا على الاستدارة فاذا نزل الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب (الحجة الثالثة) ان الارض طالبة للبعد من الفلك ومتى كان حال جميع أجزائها كذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل كرة واحتج من قدح في كربة الارض بامر ين (أحدهما) ان الارض لو كانت كرة اسكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب لان طبيعة الماء تقتضي طلب المركز فيلزم ككون الماء محيطا بكل الارض (والثاني) ما نشاهد في الارض من التلال والجبال العظيمة والاعوار المعلقة جدا أجاويع الاول بأن العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر لتكون مستقرا للحيوانات وأيضا ليعتدل الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع الغائرة منها وحينئذ يخرج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثاني ان هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كونها كرة قالوا لو اتخذنا كرة من خشب قطر هاذراع مثلنا ثم أثبتنا فيها أشياء بمنزلة جاورسات أو شعيرات وقورنا فيها كما مثلها فانها لا تخرجها عن الكرة ونسبة الجبال والغيير ان الى الارض دون نسبة تلك الثابتات الى الكرة الصغيرة

(الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع) اعلم ان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع أسهل من الاستدلال بأحوال السموات على ذلك وذلك لان الخضم يدعى ان تصاف السموات بمقاديرها واحيازها وأوضاعها أمر واجب لذاته بمنع التغير فيستغنى عن المؤثر فيحتاج في ابطال ذلك الى اقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية فاننا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها

أعني حمولها في أحيائها وألوانها وطعومها وطبائعها ونشاهد أن كل واحد من أجزاء الجبال والصخور
 الصم يمكن كسرهما وإزالتها عن مواضعها وجعل العالي سافلا والسافل عاليا وإذا كان الأمر كذلك ثبت
 أن اختصاص كل واحد من أجزاء الأرض بما هو عليه من المكان والحيز والمعاسة وانقرب من بعض
 الأجسام والبعد من بعضها يمكن التغير والتبدل وإذا ثبت أن انصاف تلك الأجرام بعضها أمر جائز وجب
 افتقارها في ذلك الاختصاص إلى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين وإذا عرفت ما خذ الكلام
 سهل عليك التفريع (النوع الثالث) من الدلائل اختلاف الليل والنهار وفيه مسائل (المسئلة
 الأولى) ذكرنا للاختلاف تفسيرين (أحدهما) أنه افتعال من قولهم خلقه يخلفه إذا ذهب الأول وجاء
 الثاني فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والجيء ومنه يقال فلان يختلف إلى فلان إذا كان يذهب
 إليه ويجيء من عنده فذهابه يخلف مجيئه ومجيئه يخلف ذهابه وكل شيء يجيء بعد شيء آخر فهو خلفه وبهذا
 فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلقا (والثاني) أراد اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر
 والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائي يقال لكل شيتين اختلافهما ما خلفان وعندى فيه وجه
 ثالث وهو أن الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الأزمنة فهما يختلفان بالامكنة فإن عند من يقول
 الأرض كرهة في كل ساعة عينها فكل الساعة في موضع من الأرض صبح وفي موضع آخر ظهر وفي موضع ثالث
 عصر وفي رابع مغرب وفي خامس عشاء ولم جزأ هذا إذا اعتبرنا البلاد المختلفة في الأطوال أما البلاد المختلفة
 بالعرض فكل بلد يكون عرضه الشمالي أكثر كانت أيامه الصيفية أطول وأيامه الصيفية أقصر وأيامه
 الشتوية بالضد من ذلك فهذه الأحوال المختلفة في الأيام والليالي بحسب اختلاف أطوال البلدان
 وعروضها أمر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى أمر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع فقال
 في بيان كونه مالم الملائكة يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وقال في القصص قل رأيتم أن جعل الله
 عليكم الليل مرصدا إلى يوم القيامة من غير الله يأتكم بضيء أفلا تسمعون قل رأيتم أن جعل الله
 عليكم النهار مرصدا إلى يوم القيامة من غير الله يأتكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ومن رحمته جعل
 لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفي الروم ومن آياته منامكم بالليل والنهار
 وابتغوا من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون وفي لقمان ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار
 في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى وفي الملائكة يولج الليل في النهار ويولج النهار
 في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى ذلكم الله ربكم وفي يس وآية لهم الليل نسلج منه
 النهار فإذا هم مظلمون وفي الزمر يكثر الليل على النهار ويكثر النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري
 لأجل مسمى وفي حم غافر الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا في عم وجعلنا الليل
 لباسا وجعلنا النهار معاشا والآيات من هذا الخس كثيرة وتحقق الكلام أن يقال أن اختلاف
 أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه (الأول) أن اختلاف أحوال الليل والنهار مرتبط
 بحركات الشمس وهي من الآيات العظام (الثاني) ما يحصل بسبب طول الأيام تارة وطول الليالي
 أخرى من اختلاف الفصول وهو الربيع والصيف والخريف والشتاء وهو من الآيات العظام (الثالث) أن
 انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الأيام وطلب النوم والراحة في الليالي من الآيات
 العظام (الرابع) أن كون الليل والنهار متعاقبين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافي
 من الآيات العظام فإن مقتضى التضاد بين الشيئين أن يتقاسدا إلا أن يتعاقبا على تحصيل المصالح (الخامس)
 أن اقتبال الخلق في أول الليل على النوم يشبه موت الخلائق أولا عند النفخة الأولى في الصور ويقظهم
 عند طلوع الشمس شيعة بعود الحياة إليهم عند النفخة الثانية وهذا أيضا من الآيات العظام المنبهة
 على الآيات العظام (السادس) أن انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من الآيات العظام
 كأنه جدول ماء صاف يسيل في بحر كدر بحيث لا يتكدر الصافي بالتكدر ولا الكدر بالصافي وهو المراد

بقوله تعالى قالق الاصباح وجاعل الليل سكا (السابع) ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق
 للمصالح من الايات العظام كما ينسأ أن في الموضع الذي يكون التطب على سمت الرأس تكون السنة
 ستة أشهر فيها نارا وستة أشهر لاي وهنالك لا يتم النضج ولا يصلح لمسكن الحيوان ولا يتهيأ فيه شئ من اسباب
 المعيشة (الثامن) ان ظهور الضوء في الهواء ولو قلنا انه حصل بقدره الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس
 من حيث انه تعالى اجري عادته بخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا الشمس
 توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع
 كون الاجسام باسرها مقابلة يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى فان قيل لم لا يجوز أن يقال الحركة
 لاجرام السموات ملك عظيم الجسنة والقوة وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا على الصانع قلنا
 أما على قولنا فلما دل الدليل على ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد فقد زال السؤال وأما على قول المعتزلة
 فقد نفى أبو هاشم هذا الاحتمال بالسمع (النوع الرابع) من الدلائل قوله تعالى والفلك التي تجري في البحر
 بما ينفع الناس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى الفلك أصله من الدوران وكل مستدير فلك
 وفلك السماء اسم لا طواق سبعة تجري فيها النجوم وفلك الجارية اذا استدار ثديها وفلكه المنزل من هذا
 والسفينة سميت فلكا لانها تدور بالماء اسهل دوران قال والفلك واحد وجع فاذا أريد به الواحد ذكر واذا
 أريد به الجمع أنث ومثاله قوله سم ناقة هجان ونوق هجان وذرع دلاص وذرع دلاص قال سيدويه الفلك
 اذا أريد به الواحد فصفة الفاء فيه بمنزلة ضمة بآمد وخاء نخرج واذا أريد به الجمع فصفة الفاء فيه بمنزلة ضمة
 الحاء من جهر والصاد من صقر فالضمتان وان اتفقتا في اللفظ فهما مختلفتان في المعنى (المسئلة
 الثانية) قال الليث سمي البحر بجرا الاستبحاره وهو سعته وانبساطه ويقال استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه
 والراعى وتبحر فلان في المال وقال غيره سمي البحر بجرا لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البصرة
 (المسئلة الثالثة) ذكر الجبابي وغيره من العلماء بمواضع البحور المعروفة خمسة أحدها
 بحر الهند وهو الذي يقال له أيضا بحر الصين والثاني بحر المغرب والثالث بحر الشام والرابع بحر
 الروم ومصر والرابع بحر نيطس والخامس بحر جرجان (فاما بحر الهند) فانه يمتد طوله من المغرب الى المشرق من أقصى
 أرض الحبشة الى أقصى أرض الهند والصين يكون مقداره ذلك ثمانمائة ألف ميل وعرضه التي
 وسبع مائة ميل وبجواز خط الاستواء ألفا وسبع مائة ميل وخبجان هذا البحر (الاول) خليج عند أرض
 الحبشة ويمتد الى ناحية البربر ويسمى الخليج البربري طوله مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل (والثاني)
 خليج بحر ابله وهو بحر القلزم طوله ألف وأربع مائة ميل وعرضه سبع مائة ميل ومنتهاه الى البحر الذي يسمى
 البحر الاخضر وعلى طرفه القلزم فلذلك سمي به وعلى شرقه أرض اليمن وعدن وعلى غربه أرض الحبشة
 (الثالث) خليج بحر أرض فارس ويسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقه
 تيزومكران وعلى غربه عمان طوله ألف وأربع مائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعنى خليج
 ابله وخليج فارس أرض الجباز واليمن وسائر بلاد العرب فيما بين مسافة ألف وخمسمائة ميل (الرابع) يخرج
 منه خليج آخر الى أقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الاخضر طوله ألف وخمسمائة ميل قالوا وفي جزيرة
 بحر الهند من الجزائر العاصرة وغير العاصرة ألف وثلثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة في أقصى
 البحر مقابل أرض الهند في ناحية المشرق عند بلاد الصين وهي سرنديب يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها
 جبال عظيمة وانها اركنية ومنها يخرج الداقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عاصرة فيها مدائن
 عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة ككة التي يجلب منها الرصاص القلبي وجزيرة سريرة التي يجلب
 منها الكافور (وأما بحر المغرب) فهو الذي يسمى بالحبيط وتسميه اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند
 ولا يعرف طرفه الا في ناحية المغرب والشمال عند محاذة أرض الروس والصقالية فأخذ من أقصى
 المنتهى في الجنوب محاذيا لأرض السودان ما را على حدود الروس الاقصى وطبخه وتاهرت ثم الاندلس

والجلائفة والصقالبة ثم يمتد من هذا وراء الجبال غير المسلوكة والاراضي غير المسكونة نحو بحر المشرق
وهذا البحر لا يجري فيه السفن وانما سلك بالقرب من سواحله وفيه ست جزائر مقابل أرض الحبشة تسمى
جزائر النبالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبة ويمتد هذا الخليج الى أرض بلغار
المسلمين طوله من المشرق الى المغرب ثلثمائة ميل وعرضه مائة ميل (وأما بحر الروم) وافر يقية ومصر والشام
طوله مقدار خمسة آلاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية طوله
ثمنامائة ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج آخر الى أرض سمرين طوله مائتا ميل وفي هذا البحر مائة واثنان
وسبسون جزيرة عامرة منها خمسةون جزيرة عظام (وأما بحر نبطش) فانه يمتد من لاذقية الى خلف قسطنطينية
في أرض الروس والصقالبة طوله ألف وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل (وأما بحر حرجان) فطوله من المغرب
الى المشرق ثلثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف
هذا البحر بحر آبسكون لانهم اعلى فرضته ثم يمتد الى طبرستان والديلم والنروان وباب الابواب وناحية
أرمان وليس يصل بحر آخر فهذه هي البحور العظام وأما غير هاتين البحيرات وبطائح كبحيرة خوارزم وبحيرة
طبرية وحكي عن ارسطاطليس أن بحرا قربانوس محيط بالارض بمنزلة المنطقة لها فهو هذا هو الكلام
المختصر في أمر البحور (المسئلة الرابعة) في كيفية الاستدلال بحريان الفلك في البحر على وجود الصانع
تعالى وتقديره وهي من وجوه (أحدها) أن السفن وان كانت من تركيب النامس الا انه تعالى هو الذي
خلق الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلو لا خلقها لما يمكن ذلك (وثانيها) لولا الرياح
المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها (وثالثها) لولا هذه الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلت
(ورابعها) لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه
مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم (وخامسها) انه خص كل طرف من اطراف العالم بشئ معين
واحوج السكك الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا انه تعالى
خص كل طرف بشئ واحوج السكك اليه لما ارتكبوا هذه السفن فالحاصل ينتفع به لانه يريح والمجول اليه
ينتفع بما جمل اليه (وسادسها) تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول
فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت مياهه (وسابعها) أن الاودية والعظام مثل جيحون
وسيحون تنصب أبد الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزاد البتة ولا تمتد فخلق سبحانه
وتعالى هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها (وثامنها) ما في البحار من الحيوانات
العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامة (وتاسعها) ما في البحار من
هذا الامر العجيب وهو قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب قرات سائق
شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط ببعض البعض وكل ذلك مما يرشد العقول
والالباب الى اقتدارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها (المسئلة الخامسة) دل قوله في صفة الفلك بما
ينتفع الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع بالذات (النوع الخامس)
قوله تعالى وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيي به الارض بعد موتها واعلم أن دلالة الله على الصانع
من وجوه (أحدها) أن تلك الاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللاطفة والغذوبة
لا يتقدرا أحد على خلقها الا الله تعالى قال سبحانه قل أرأيتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين
(وثانيها) انه تعالى جعل سببا للحياة الانسان ولا كثر منافعها قال تعالى أفرايتم الماء الذي تشربون
أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شئ حي أفلا يؤمنون (وثالثها) انه
تعالى كما جعل سببا للحياة الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفي السماء رزقكم وما وعدون (ورابعها)
ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التي تسيل منها الاودية والعظام تبقى معلقة في جوار السماء وذلك من
الآيات العظام (وخامسها) أن نزولها عند التضرع واحتياج الخلق اليه متقدرا بقدر الحاجة عند الدعاء من الآيات

العظام قال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا
(وسادسها) ما قال فستسما الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل افتمولون ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة أو من السحاب أو تجوزون
ما قاله بعضهم من أن الشمس تؤثر في الارض فيخرج منها البخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو البارد بردت
فتثقلت فنزلت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فالتصفت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات ببعض
قطرات هي قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره وإذا كان
قادرا على امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يسكه في السماء فاما قول من يقول انه من بخار الارض
فهذا ممكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن الابدال القول بنفي الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كفر لا نأتي
بوزننا الفاعل المختار القادر على خالق الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه
أما قوله فاجي به الارض بعد موتها فاعلم أن هذه الحياة من جهات (أحدها) ظهور النبات الذي هو
الكلا والعشب وما شاكلهما مما لولاهما عاشت دواب الارض (وثانيها) انه لولاهما حصلت الاقوات
للعباد (وثالثها) انه تعالى ينبت كل شيء بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن أرزاق الحيوانات بقوله
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (ورابعها) انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح وما يصلح
للملابس لان ذلك كله مما لا يقدر عليه الا الله (وخامسها) انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة
ورواء ورونق فذلك هو الحياة واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحياة لا تصح الا على
من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه أنواع من الحسن والنضرة والبهاء
والنشو والنماء فاطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام الذي على اختصاره يجمع
المعاني الكثيرة واعلم أن احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه (أحدها) نفس الزرع لان ذلك
ليس في مقدور أحد على الحد الذي يخرج عليه (وثانيها) اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحصى ويحصى
(وثالثها) اختلاف طعوم ما يظهر على الزرع والشجر (ورابعها) استمرار العبادات بظهور ذلك في اوقاتها
الخصوصة (النوع السادس) من الآيات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الآيات الدالة
على خلقه الانسان وسائر الحيوانات كقوله وبث منهم من ارجا كثيرا ونساء واعلم أن حدوث الحيوانات
قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالد وعلى التقديرين فلا بد فيه مما من الصانع الحكيم فلهذا في النام
ثم في سائر الحيوانات أما الانسان فالذي يدل على اقتداره في حدوثه الى الصانع وجوه (أحدها) يروى
ان واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه اني اتعجب من أمر الشارح فان رقعته ذراع في ذراع
ولولعب الانسان ألف ألف مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ما هو أعجب
منه وهو ان مقدار الوجه شبر في شبر ثم ان مواضع الاعضاء التي فيها كالحاجبين والعينين والاذن والفم
لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشبهان في الصورة فاعظم تلك القدرة والحكمة
التي أظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لا حدها (وثانيها) ان الانسان متولد من
النفط فالتولد في تصوير النفط وتشكيلها اقوة موجودة في النفط أو غير موجودة فيها فان كانت القوة
المصورة فيها اقوة امان يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى تتكلم من هذا التصوير العجيب
واما ان لا تكون تلك القوة كذلك بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان
حال استكمالها أكثر علما وقدره ثم انه حال كماله لو أراد أن يغير شعرة عن كيفيةها لا يقدر على ذلك فحال
ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك وأما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المعنى امان
يكون جسمنا متشابه الاجزاء في نفسه أو يكون مختلف الاجزاء فان كان متشابه الاجزاء فالقوة الطبيعية
اذا عملت في المادة البسيطة لا بد وان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكثرة فكان ينبغي أن يكون
الانسان على صورة كره وتكون جميع الاجزاء المقترضة في تلك الكثرة متشابهة في الطبع وهذا هو الذي

يستدلون به على أن البسائط لا بد وان تكون كرات فثبت أنه لا بد لاطافة في انقلابها لجوارها واما اناسا من
 مدبر ومقدر لأعضائها وقواها وتراكيبها وما ذاك الا الصانع سبحانه وتعالى (ومآلهما) الاستدلال باحوال
 تشريح ابدان الحيوانات والعجائب الواقعة في تركيبها وتاليقها وايراد ذلك في هذا الموضع كلمة معذرة لكثرتها
 واستقصاء الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن (ورابعها) ما روى عن أمير المؤمنين علي بن أبي
 طالب رضي الله عنه أنه قال سبحانه من بصر بنحس وأسمع بعظم وأنطق بلحم ومن عجائب الامر في هذا التركيب
 ان أهل الطبائع قالوا أعلى العناصر يجب أن يكون هو النار لانها احارة يابسة وأدون منها في اللطافة الهواء
 ثم الماء والارض لا بد وان تكون تحت الكل لتقبلها وكثافتها ويسهال انهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن
 الانسان لان أعلى الاعضاء منه عظم القحف والعظام بارديا يس على طبيعة الارض وتحت الدماغ وهو بارد
 رطب على طبع الماء وتحت النفس وهو حار رطب على طبع الهواء وتحت الكل القلب وهو حار يابس على
 طبع النار فسبحان من بيده قلب الطبائع يرتبها كيف يشاء ويركبها كيف أراد وما ذكرنا في هذا الباب
 أن كل صانع يأتي بنفس لطيف فانه يصونه عن التراب كيلا يكثره وعن الماء كيلا يجمعه وعن الهواء كيلا يزيل
 طراوته ولطافته وعن النار كيلا يحرقه ثم انه سبحانه وتعالى وضع نفس خلقة على هذه الاشياء فقال ان مثل
 عيسى عند الله كمثل آدم خلقة من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وقال في الهواء فتخفنا فيه من
 روحنا وقال ايضا واذا تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها وقال ونفخت فيه من روحي وقال
 في النار وخلق الجن من نار وهذا يدل على ان صنعه بخلاف صنع كل أحد (وخامسها) انظر
 الى العقل بعد انفصاله من الام فانه لو وضعت على قه وأنفه تويا ينقطع نفسه لمات في الحال ثم انه بقي في الرحم
 الضيق مدة مديدة مع تعذر النفس هنالك ولم يميت ثم انه بعد الانفصال يكون من أضعف الاشياء وابعدها
 عن الفهم بحيث لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذي والمفيد وبين الام وبين غيرها ثم ان الانسان وان كان
 في أول أمره من أبعده الاشياء عن الفهم فانه بعد استكمال أكل الحيوانات في الفهم والعقل والادراك
 ليعلم أن ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الامر بالطبع لسكان كل من كان أذكى في أول الخلقة
 كان أكثر فمما وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد منه علمنا أن كل ذلك من عطية
 الله الخالق الحكيم (وسادسها) اختلاف اللسنة واختلاف طبائعهم واختلاف أمر جنتهم من أقوى
 الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجبليّة شديدة المشابهة بعضها ببعض ونرى الناس مختلفين جدا
 في الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولا شتبه كل أحد باحد فاما كان يتميز البعض عن البعض
 وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام في هذا النوع لا متمع فيه لانه بحر لا ساحل له (النوع السابع)
 من الدلائل تضريف الرياح وفيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل
 التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه سبحانه يصرفها على وجه يقع به النفع العظيم في الانسان والحيوان
 والنبات وذلك من وجوه (أحدها) انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات وقيل
 فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه أشد كان وجدانه أسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء أعظم
 الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لاجرم كان وجدانه أسهل من وجدان كل شيء وبعد الهواء
 الماء فان الحاجة الى الماء أيضا شديدة دون الحاجة الى الهواء فلا جرم سهل أيضا وجدان الماء ولكن
 وجدان الهواء أسهل لان الماء لا بد فيه من تكلف الاعتراف بخلاف الهواء فان الآلات المهيأة لجذبه
 حاضرة أبدا ثم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة ولا يمكن دون الحاجة الى الماء فلا جرم كان تحصيل
 الطعام أصعب من تحصيل الماء وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلا جرم
 عزت هذه الاشياء وبعد المعاجين الحاجة الى أنواع الجواهر من البواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا جرم
 كانت في نهاية العزة فثبت أن كل ما كان الاحتياج اليه أشد كان وجدانه أسهل وكل ما كان الاحتياج اليه
 أقل كان وجدانه أصعب وما ذاك الا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله تعالى أعظم الحاجات

فترجوا أن يكون وجدانهم أسهل من وجدان كل شيء وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال
 سيجان من خص القليل بهزه * والناس مستغنون عن اجناسه
 وأذل انفس الهوا وكل ذى * نفس لمحتاج الى انفسه

(وثانيها) لولا تحريك الرياح لمجرت الفلك وذلك مما لا يقدر عليه أحد الا الله فلو أراد كل من في العالم ان يقلب
 الرمح من الشمال الى الجنوب أو اذا كان الهوا ساكنا لم يحركه لتعذر (المسئلة الثانية) قال الواحدى
 وتصريف الرياح أراد وتصريفه الرياح فأضاف المصدر الى المفعول وهو كثير (المسئلة الثالثة) الرياح
 جميع الرياح قال أبو على الرياح اسم على فعل والعين منه واوانقلت فى الواحد لكمة كسرة ياء فانه فى الجمع
 القليل أرواح وذلك لانه لا شيء فيه يوجب الاعلال ألا ترى ان سكون الراء لا يوجب الاعلال كالواو
 فى قوم وقول وفى الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء لكسرة التى قبلها نحو دمية وذيم وحيلة وحيل قال ابن
 الانبارى انما سميت الرياح بالان الغالب عليها فى هبوبها النجى بالروح والراحة وانقطاع هبوبها ما يكسب
 الكرب والغم فهى مأخوذة من الروح والدليل على ان أصلها الواو قولهم فى الجمع أرواح (المسئلة الرابعة)
 قالوا الرياح أربع الشمال والجنوب والصباء والديور فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب
 والصباء مشرقية والديور مغربية وتسمى الصبا قبولا لانها استقبلت الديور وما بين كل واحد من هذه الجهات
 فهى نكبة (المسئلة الخامسة) اختلاف القراء فى الرياح فقرأ أبو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع فى عشرة
 مواضع البقرة والاعراف والجحر والكهف والفرقان والنمل والروم فى موضعين والجنائفة وفاطر وقرأ نافع
 فى اثني عشر موضعا هذه العشرة وفى ابراهيم كما دأبت به الرياح وفى حم عسق ان يشأ يسكن الرياح
 وقرأ ابن كثير الرياح فى خمسة مواضع البقرة والجحر والكهف والروم فى موضعين وقرأ الكسائي فى ثلاثة مواضع
 فى الجحر والفرقان والروم الاول منها * واعلم ان كل واحدة من هذه الرياح مثل الاخرى فى دلالتها على
 الوحدةانية وأمان من وحدفانه يريد به الجنس كقولهم أهلك الناس الديار والدرهم واذا أريد بالريح الجنس
 كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فأما ما روى فى الحديث من انه عليه الصلاة والسلام كان اذا هبت
 الرياح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فانه يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع أولى قال تعالى ومن
 آياته أن يرسل الرياح مبشرات وانما يبشر بالرحمة وقال فى موضع الافراد وفى عاداتنا علمهم الرياح
 العقيم وقد يختص اللفظ فى القرآن بشيء فيكون اماراة له فى ذلك ان عامة ما جاء فى التنزيل من قوله تعالى
 وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر لهم غير معين كقوله وما ادراك ما الساعة
 وما ادراك ما هي (النوع الثامن) من الدلائل قوله تعالى والسحاب المسخر بين السماء والارض سمي
 السحاب سحابا لان سحابه فى الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه (أحدها) ان طمع الماء
 ثقيل يقتضى النزول فكان بقاؤه فى جو الهواء على خلاف الطبع فلا بد من قاهر قاهره على ذلك
 فلذلك سماه بالمسخر (الثانى) ان هذا السحاب لو دام اعظم ضرره من حيث انه يسترضو الشمس ويكثر
 الامطار والابتلال ولو انقطع اعظم ضرره لانه يقتضى القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار
 المعلوم هو المصلحة فهو كالسخر لله سبحانه يأتى به فى وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة (الثالث) ان
 السحاب لا يقف فى موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح الى حيث أراد وشاء فذلك هو
 التسخير فهذه الاشارة الى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل وأما قوله تعالى لايات لقوم يعقلون ففيه
 مسائل (المسئلة الاولى) قوله لايات لفظ جمع فيجتمعا أن يكون ذلك راجعا الى الكل أى مجموع هذه الاشياء
 آيات ويحتمل أن يكون راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكانه تعالى بين أن فى كل واحد مما ذكرنا آيات
 وأدلة وتقدير ذلك من وجوه (أحدها) اننا ندان كل واحد من هذه الامور الثمانية يدل على
 وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة (وثانيها) ان كل واحد من هذه الايات يدل على مدلولات
 كثيرة فهى من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دللت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان

المؤثر موجب الادم الاثر بدوامه فاصح ان يجعل التغيير ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان
دلت على علم المانع ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها
وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع على ما قال تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (وثالثها) انها كانت تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب
طاعته وشكره عايناه عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر
(ورابعها) ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية أجسام عظيمة فهي حركية من الاجزاء التي لا تجزى
فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل فان ذلك
الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولا بد وأن يكون مختصا بصفة معينة مع انه
يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات
المنذورة واذا كان كل واحد من اجزاء هذه الاجسام ومن صفاته شاهدا على وجود الصانع لاجرم قال
انهم آيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو الله سبحانه وتعالى واما المحدث فكل
ما عداه واذا كان في كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عداه شاهدا على وجوده مقرا بوحديته
معترقا بلسان الحال بالهسته وهذا هو المراد من قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
أما قوله تعالى اقوم يعقلون فانما خص الآيات بهم لانهم الذين يتمكنون من التفارقه والاستدلال به على
ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وما يلزم من عبادته وطاعته واعلم ان النعم على
تسعين نعم دينوية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية التي عدها الله تعالى نعم دينوية في الظاهر فاذا تفكر
العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعم مادية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دينوية
لا يكمل الا عند سلامة الخواص وصحة المزاج فكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا يكمل الا عند
سلامة العقول وانفتاح بصر الساطن فلذلك قال آيات لقوم يعقلون قال القاضي عبد الجبار الآية تدل
على أمور (أحدها) انه لو كان الحق يدرك بالتقليد والتباعد والاتباع والجرى على الآف والعادة لما صح ذات
(وثانيها) لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها آيات لان المعارف
بالضرورة لا يحتاج في معرفتها الى الآيات (وثالثها) ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على
الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعمة على المكلفين على
أوفر حفظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت أشجع في القلوب وأشد تأثيرا في الخواطر • فوله عز وجل

(ومن الناس من يتخذ من دون الله اندا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله ولو يرى الدين ظموا اذ
يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب) اعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل
القاهرة القاطعة أردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح هذا الشيء مما يؤكده حسن الشيء ولذلك
قال الشاعر • وبضدات تبين الاشياء • وقالوا أيضا النعمة مجهولة فاذا فقت عرفت والناس
لا يعرفون قدر النعمة فاذا هم ضوام عادت النعمة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول في جميع النعم فلهذا
السبب أردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية وههنا مسائل (المسئلة الاولى) أما الله
فهو المثل المنازع وقد يناسخ حقيقة في قوله تعالى في أول هذه السورة فلا تتبعوا الله أندادا وأنتم تعلمون
واختلفوا في المراد بالانداد على أقوال (أحدها) انها هي الاوثان التي اتخذوها آلهة لتقربهم الى الله تعالى
ورجوا من عندها النفع والضرر وقصدوها بالمسائل ونذروا لها النذور وقربوا لها القرابين وهو قول أكثر
المفسرين وعلى هذا الاصنام أنداد بعضها البعض أي أمثال ليس انها أنداد الله تعالى أو المعنى انها أنداد الله
تعالى بحسب ظنهم الفاسدة (وثانيها) انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيملكون لمكان طاعتهم ما حرم
الله ويحرمون ما أحل الله عن السدى والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه
(الاول) ان قوله يحبونهم كحب الله الهاء والميم فيه ضمير العقلاء (الثاني) انه بعد انهم كانوا يحبون

الاصنام كعبتهم لله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع (الثالث) ان الله تعالى ذكر بعد هذه الآية اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لايلى الا بغير الخذلان اذ اعد الله تعالى لهم ما يلزمونه المؤمنين من الانقياد لله تعالى (القول الثالث) في تفسير الانداد تعظيمهم والانقياد لهم ما يلزمونه المؤمنين من الانقياد لله تعالى (القول الثالث) في تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين وهو ان كل شئ شغل قلبك به سوى الله تعالى فقد جعلته في قلبك ندًا لله تعالى وهو المراد من قوله افرأيت من اتخذ الهه هواه اما قوله تعالى يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم أو التقرب اليهم والانقياد لهم أو جميع ذلك وقوله كحب الله فيه ثلاثة اقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون الله أم لا فمن قال كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد تأول على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الآية على أحد الوجهين الباقين اما كالحب اللازم لهم أو كحب المؤمنين لله والقول الاول أقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضى حب الله ثابتا فيهم فمكانه تعالى بين في الآية السالفة ان الاله واحد ونبيه على دلائله ثم حكى قول من بشره معه وذلك يقتضى كونهم مقرين بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل أن يكون حبه للاوثان كحبه لله وذلك لانه بضرورة العقل يعلم ان هذه الاوثان أجمار لا تنفع ولا تضر ولا تسع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيمًا ولهذا قال تعالى وان سألهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل أن يكون حبه لثلاث الاوثان كحبهم لله تعالى وأيضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدكم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصل طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول قلنا ساقوله يحبونهم كحب الله أى في الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء على هذا القول في المحبة لا ينافي ما ذكرتموه اما قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهى ان العبد قد يحب الله تعالى والقرآن ناطق به كما في هذه الآية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار وروى ان ابراهيم عليه السلام قال لئن لموت عليه السلام وقد جاءه لقبض روحه هل رأيت خلية لا يميت خلية فأوحى الله تعالى اليه هل رأيت خلية لا يكره لقاء خلية فقال يا لئن لموت الآن فاقبض وجاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة فتقال ما أعددت لها فقال ما أعددت كثير صلاة ولا صيام الا أنى أحب الله ورسوله فقال عليه الصلاة والسلام المار مع من أحب فقال أنس بن مالك رأيت المسلمين فرحوا بشئ بعد الاسلام فرحهم بذلك وروى ان عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد نحتت أبدانهم وتغيرت ألوانهم فقال لهم ما الذى بلغ بكم الى ما أرى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله أن يؤمن الخائف ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم أشد نحوا وتغير انقال لهم ما الذى بلغ بكم الى هذا المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال حق على الله أن يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم أشد نحوا وتغيرا كأن وجوههم المرأى من النور فقال كيف بلغت الى هذه الدرجة قالوا بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام أنتم اقربون الى الله يوم القيامة وعن السدى قال تدعى الامم يوم القيامة بانبيائها فيقال يا أمة موسى ويا أمة عيسى ويا أمة محمد غير المحبين منهم فانهم ينادون يا أولياء الله وفى بعض الكتب عهدي أنا وحفك لك محب فبحق عليك كنلى محبا واعلم ان الامة وان انفقوا فى اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا فى معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من أنواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالباطنات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعة الله وخدمته أو نحب ثوابه واحسانه وأما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته وأما حب خدمته أو حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا ان اللذة محبوب لذاتها والكمال أيضا محبوب لذاته أما اللذة فانه اذا قيل نلنا لم نكتسب من قلنا نجد المال فاذا

قيل ولم يطلبون المال قلنا التجديده الماكول والمشروب فان قالوا لم يطلبون الماكول والمشروب قلنا تحصل اللذة
 ويندفع الالم فاذا قيل لنا ولم يطلبون اللذة وتكرهون الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شيء انما كان مطلوبوا
 لاجل شيء سخر لزم اما التسلسل واما الدور وهو محال لان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبوا لذاته واذا
 ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة المطلوبة للحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لاسبب آخر واما الكمال فلانا
 نجيب الانبياء والاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل
 رسم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال
 العظيم في تقرير تعظيمه وقد ينتهي ذلك الى الخساسة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال
 محبوبا لذاته اذ ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته أو على محبة ثوابه فهو لا هم
 الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته أما العارفون الذين قالوا انه تعالى
 محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته وذلك لان اكل الكاملين هو الحق سبحانه
 وتعالى فانه لو جوب وجوده غنى عن كل ما عداه وكال كل شيء فهو مستغنى عنه وانه سبحانه وتعالى اكل
 السكاملين في العلم والقدرة فاذا كانا محبوب الرجل العالم لكمالته في علمه والرجل الشجاع لكمالته في شجاعته والرجل
 الزاهد لبراءته عما لا ينبغي من الافعال فكيف لا نجيب الله بجميع العلوم بالنسبة الى علمه كالعدم وبجميع
 القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وبجميع ما للخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة الى ما للخلق من ذلك كالعدم
 فلزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته ولذاته سواء احبه غيره أو ما احبه غيره واعلم
 انك لما وقفت على النكته في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل ما لم
 ينظر في مآثر كانه لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته
 في المخلوقات أتم كان علمه بكمالته أتم فكان حبه له أتم ولما كان لانهاية مراتب وقوف العبد على دقائق حكمة
 الله تعالى فلا جرم لانهاية مراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى ثم تحدث هناك حالة أخرى وهي ان
 العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله تعالى كثرت رقيه في مقام محبة الله فاذا كثرت ذلك صار ذلك سببا
 لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء
 فانها مع لطافتها تنقب الخجارة الصلدة فاذا غاصت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفتها واشتد الفهم بها
 وكلما كان ذلك الالف أشد كانت النفرة عما سواه أشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه
 والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلا تزال تتعاقب محبة الله ونفرتة عما سواه على القلب ويشتمد كل واحد
 منهما ما بالآخر الى أن يصير القلب نفورا عما سوى الله تعالى والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله
 والاعراض يوجب الغناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيرا بأ نور القدس مستضيئا بأضواء
 عالم العظمة فانما عن المخطوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام اعلى الدرجات وليس له في هذا العالم مثالا
 الا العشق الشديد على أي شيء كان فانك ترى من التجار المشغوفين بحصول المال من نسي جوعه وطعامه
 وشرايه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند
 مطالعة جلال الحضرة الصمدية (المسئلة الشامية) في معنى الشوق الى الله تعالى اعلم ان الشوق
 لا يتصور الا الى شيء أدرك من وجهه ولم يدرك من وجهه فاما الذي لم يدرك أصلا فلا يشترق اليه فان من لم ير
 شخصا ولم يسمع وصفه لم يتصور ان يشترق اليه ولو أدرك كماله لا يشترق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من
 وجهين (أحدهما) انه اذا رآه غاب عنه اشتاق الى استكمال خصاله بالروية (والثاني) أن يرى
 وجهه محبوبة ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى أن ينكشف له ما لم يره قط والوجهان جميعا متصوران
 في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذي انفضح للعارفين من الامور الالهية وان
 كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيالات فان الخيالات لا تقتر في هذا العالم عن المحاكاة
 والتميلات وهي مدركات للمعارف الروحية ولا يحصل تمام التجلي الا في الآخرة وهذا يقتضي حصول

الشوق لا محالة في الدنيا فهذا أحد نوعي الشوق فيما انفضاضها (والثاني) ان الامور الالهية لانهاية
 لها وانما يتكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى أمور لانهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب عن
 عقله أكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالنفس الى الاول ينتهي في دار الآخرة
 بالمعنى الذي ينهي رؤيته ولقاء ومشاهدة ولا يتصور ان يكون في الدنيا. وأما الشوق بالتفسير الثاني
 فيشبهه أن لا يكون له نهاية اذنهاية أن يتكشف العبد في الآخرة جلال الله وصفاته وحكمته في أفعاله
 وهي غير متناهية والاطلاع على غير المتناهى على سبيل التفصيل محال وقد عرفت حقيقة الشوق
 الى الله تعالى. واعلم ان ذلك الشوق لذيلان العبد اذا كان في الترقى حصل بسبب تعاقب الوجدان
 والحريمان والوصول والصداق لم مخلوطة بل ذات واللذات اذا كانت محفوفة بالحريمان والفقدان
 كانت أقوى فيشبهه أن يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة كالاتهم
 حاضرة بالفعل واليهام لا تستعد لها أما البشر فهم المترددون بين جهتي السفالة والعلو (المسئلة
 الثالثة) في بيان ان الذين آمنواهم أشد حبا لله أما المتكلمون فقالوا ان حبههم لله يكون
 من وجهين (أحدهما) انه ما يصدر منهم من التعظيم والمدح والثناء والعبادة خالصة عن الشرك
 وعما لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك (والثاني) ان حبههم لله اقترن به الرجاء والثواب
 والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والاحذ في طريق التخاص منه ومن يعبد الله ويعظمه على هذا
 الحد تكون محبته لله أشد. وأما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة
 البشرية وقد دللنا على ان الحب من لوازم العرفان فكما كان عرفانهم أتم وجب أن تكون محبتهم أشد
 فان قيل كيف يمكن أن يقال محبة المؤمنين لله تعالى أشد مع ان انرى الهندو يأتون بطاعات شاقة لا يأتى بشئ
 منها أحد من المسلمين ولا يأتون به الا الله تعالى ثم يقتلون أنفسهم حبا لله (والجواب) من وجوه
 (أحدها) ان الذين آمنوا لا يتضرعون الا الى الله بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله عند الحاجة
 وعند زوال الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الى
 آخره والمؤمن لا يعرض عن الله في الضراء والسراء والشدة والرخاء والكافر قد يعرض عن ربه فكان
 حب المؤمن أقوى (وثانيها) أن من أحب غيره رضى بقضائه فلا يتصرف في ملكه فاولئك الجهال
 قتلوا أنفسهم بغير اذنه أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم باذنه وذلك في الجهاد (وثالثها) ان الانسان
 اذا ابتلى بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بعرفة الرب فالذى فعلوه باطل (ورابعها) قال ابن عباس ان
 المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا رأوا شيئا أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الاحسن (وخامسها)
 أن المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتقتصر محبة الواحد أما الاله الواحد
 فتشتم محبة الجميع اليه أما قوله تعالى ولويرى الذين ظلموا الذين العذاب ان القوة لله جيعافيه مسائل
 (المسئلة الاولى) اعلم أن في قراءة هذه الآية اجماعا (البحث الاول) قرأ نافع وابن عامر ولورتى بالتاء
 المنقوطة من فوق خطا بالنبى عليه السلام كانه قال ولورتى يا محمد الذين ظلموا والباقيون بالياء المنقوطة من
 تحت على الاخبار عن جرير ذكرهم كانه قال ولويرى الذين ظلموا أنفسهم بالتخاذا لانداد ثم قال بعضهم
 هذه القراءة أولى لان النبى صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا اقدروا ما يشاهد الكفار وبما ينونه من
 العذاب يوم القيامة أما المتوعدون في هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد القول اليهم (البحث
 الثاني) اختلفوا في يرون فقر ابن عامر يرون بضم الياء على التعدية وجمته قوله تعالى كذلك يريهم الله
 أعمالهم حسرات عليهم والباقيون يرون بالفتح على اضافة الرؤية اليهم (البحث الثالث) اختلفوا في ان
 فقر بعض القراء ان بكسر الالف على الاستئناف وأما القراء السبع فعلى فتح الالف فيها (البحث الرابع)
 لما عرفت أن يرى الذين ظلموا قرئ تارة بالتاء المنقوطة من فوق وأخرى بالياء المنقوطة من تحت وقوله
 ان القوة قرئ تارة بفتح الهمزة من ان وأخرى بكسرها حصل ههنا أربع احتمالات (الاحتمال الاول)

ان يقرأ ولو يرى بالياء المنقوطة من تحت مع فتح الهمزة من ان والوجه فيه انهم اعموا يرون في القوة والتقدير
 ولورون ان القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا اشد عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه اندا فغسل
 هذا جواب لمحمد وذو وهو كثير في التنزيل كقوله ولوترى اذ وقفوا على النار ولوترى اذ الظالمون
 في غمرات الموت ولوان قرأنا سيرت به الجبال ويقولون لورايت فلانا والسياط تأخذ منه قالوا وهذا الخذف
 أنظم وأعظم لان على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا
 التقدير أشد مما اذا كان عين له ذلك الوعيد (الاحتمال الثاني) ان يقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع
 كسر الهمزة من ان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا يحجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقوالوا ان القوة لله
 (والاحتمال الثالث) ان يقرأ بالياء المنقوطة من فوق مع فتح الهمزة من ان وهي قراءة نافع وابن عامر
 قال الفراء الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير فيه ولوترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ترى ان القوة لله جميعا
 (الاحتمال الرابع) ان يقرأ بالياء المنقوطة من فوق مع كسر الهمزة وتقديره ولوترى الذين ظلموا
 اذ يرون العذاب فقلت ان القوة لله جميعا وهذا أيضا تأويل ظاهر جيد (المسئلة الثانية) ان قيل كيف
 جاء قوله ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذا لما مضى قلنا انما جاء على لفظ الماضي
 لان وقوع الساعة قريب قال تعالى وما أمر الساعة الا كلح البصر أو هو أقرب وقال لعل الساعة قريب
 وكل ما كان قريب الوقوع فانه يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التأويل قال تعالى ونادى أصحاب
 الجنة وقول المقيم قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل ايقاعه التحريم للصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثير في التنزيل
 من هذا الباب قال تعالى ولوترى اذ وقفوا ولوترى اذ الظالمون ولوترى اذ فزعوا ولوترى اذ يتوفى
 قوله عز وجل (اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطع بهم الأسباب وقال

الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبارأ منا كذلك يريهم الله أعماهم حسرات عليهم وما هم بخارجين
 من النار) اعلم انه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله اندا بقوله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب
 على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله تعالى اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا فبين ان الذين افترقا
 عنهم في عبادتهم واعتقدوا انهم من أوكد أسباب شجاعتهم فانهم يتبرئون منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره
 قوله تعالى فكفر بعضهم ببعض وبلغن بعضهم بعضا وقال أيضا الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو
 الا المتقين وقال كلما دخلت أمة لعنت أختها وحكى عن ابيليس انه قال اني ككفرت بما أشركتوني من قبل
 وههنا مسائل (المسئلة الاولى) في قوله اذ تبرأ أقولان (الاول) انه بدل من اذ يرون العذاب
 (الثاني) ان عامل الاعراب في اذ معنى شديد كأنه قال هو شديد العذاب اذ تبرأ يعني في وقت التبرؤ
 (المسئلة الثانية) معنى الآية ان المتبوعين يتبرئون من الاتباع في ذلك اليوم فين تعالى ما لاجله يتبرئون
 منهم وهو يحجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي رأوه لان قوله وتقطع بهم الأسباب يدخل في معناه انهم
 لم يجدوا الى تخليص أنفسهم واتباعهم سبيلا والأتيس من كل وجه يرجوه الخلاص مما نزل به وباوليائه
 من السلاطين وصف بانه تقطعت به الأسباب واختلجوا في المراد بهم ولأ المتبوعين على وجوه (أحدها)
 انهم السادة والرؤساء من مشركي الانس عن قتادة والربيع وعطاء (وثانيها) انهم شياطين الجن الذين
 صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدي (وثالثها) انهم شياطين الجن والانس (ورابعها)
 الاوثان الذين كانوا يسمونهم بالالهة والاقرب هو الاول لان الاقرب في الذين اتبعوا انهم الذين يصح منهم
 الامر والنهي حتى يمكن أن يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام ويجب أيضا جعلهم على السادة من الناس
 لانهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بانهم يحبونهم يحب الله دون الشياطين ويؤكد قوله تعالى انا اطعنا
 سادتنا وكبرائنا فاننا لم نكفر ولنا السبيل وقرأ مجاهد الاول على البناء للمفاعل والثاني على البناء للمفعول أي
 تبرأ الاتباع من الرؤساء (المسئلة الثالثة) ذكر وافي تفسيره التبرؤ وجوها (أحدها) أن يقع منهم ذلك بالقول
 (وثانيها) أن يكون نزول العذاب بهم وحجزهم عن دفعهم عن أنفسهم فكيف عن غيرهم فتهروا (وثالثها)

انه ظهر فيه عدم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله والاعراض عن انبيائه ورسوله فسمى ذلك الندم تبرؤا
والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة في اللفظ أما قوله تعالى ورأوا العذاب الواو والحال أى يتبرئون في حال
رؤيتهم العذاب وهذا أدل من سائر الأقوال لأن في تلك الحالة يزداد الهول والخوف أما قوله تعالى
وتقطع بهم الأسباب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انه عطف على تبرأوا وذكر وفى تفسير الأسباب
سبعة أقوال (الاول) انها المواصلة التي كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع (والثاني)
الارحام التي كانوا يعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج (الثالث) الاعمال التي كانوا يلزمونها
عن ابن زيد والسدي (الرابع) العهد والخلق التي كانت بينهم يتوادون عليها عن ابن عباس (والخامس)
ما كانوا يتواصلون به من الكفر وكان بها انقطاعهم عن الاصم (السادس) المنازل التي كانت
لهم في الدنيا عن الضحاك والربيع بن انس (السابع) اسباب النجاة تقطعت عنهم والظاهر دخول الكل
فيه لأن ذلك كالنفي فيعم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به وانهم لا ينتفعون بالاسباب
على اختلافها من منزلة ونسب ونسب وحلف وعقد وعهد وذلك نهاية ما يمكن أن يكون من اليأس فحصل فيه
التوكيد العظيم في الزجر (المسئلة الثانية) الباء في قوله بهم الاسباب بمعنى عن كقوله تعالى فاسأل به
خبراً أى عنه قال علقمة بن عبدة

فان نسألوني بالنساء فأنى * يصير بادواء النساء طيب

أى عن النساء (المسئلة الثالثة) أصل السبب في اللغة الحبل قالوا ولا يدعى الحبل سبينا حتى ينزل
ويصعد به ومنه قوله تعالى فلم يدربسبب الى السماء ثم قيل لكل شئ وصلت به الى موضع أو حاجة تزيدها
سبب يقال ما بيني وبينك سبب أى رحمة ومودة وقيل للطريق سبب لذلك بسلوكة تصل الى الموضع الذى تريد
قال تعالى فاتبع سبياً أى طريقاً وأسباب السموات أبوابها لأن الوصول الى السماء يكون بدخولها قال
تعالى فخرعن فرعون لعلى ابلغ الاسباب أسباب السموات قال زهير

ومن هاب أسباب المنايا تناله * ولورام أسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سبيلاً لانهم بها يتواصلون أما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم
كما تبرأوا منا فذلك عن منهم لأن يتكفروا من الرجعة الى الدنيا والى حال التكليف فيكون الاختيار اليهم
حتى يتبرؤن منهم في الدنيا كما تبرأوا منهم يوم القيامة ومفهوم الكلام انهم غنوا بهم في الدنيا ما يقارب
العذاب فيستبرؤن منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيامة وتقديره فلو أن لنا كرة فنتبرأ
منهم وقد ذهبهم مثل هذا الخطب كما تبرأوا منا والحالة هذه لانهم ان غنوا التبرؤ منهم مع سلامة فليس فيه فائدة
أما قوله كذلك يريد الله أعمالهم حسرات عليهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله كذلك يريد وجهان
(الاول) كذبرى بعضهم من بعض يريد الله أعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرحمة من كل أحد (الثاني)
كما اراهم العذاب يريد الله أعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك (المسئلة الثانية) في المراد بالاعمال
أقوال (الاول) الطاعات يحسرون لم ضيعوها عن السدي (الثاني) المعاصي وأعمالهم الخبيثة عن الربيع
وابن زيد يحسرون لم عملوها (الثالث) نواب طاعتهم التي أتوا بها فاحبطوها بالكفر عن الاصم (الرابع)
أعمالهم التي تقربوا بها الى رؤسائهم من تعظيمهم والانتفاء لاهمهم والظاهر أن المراد بالاعمال التي
اتبعوا فيها السادة وهو كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان رأوها في حقهم وايقنوا بان طاعتهم عليها
وكان يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقة لانهم عملوها في الثاني
مجاز بمعنى لزومهم فلم يقوموا به (المسئلة الثالثة) حسرات ثالث مقاميل رأى (المسئلة الرابعة) قال
الزجاج الحسرة شدة الندامة حتى يبقى الندم كما الحسرة من الدواب وهو الذى لا منفعة فيه يقال
حسرت فلان يحسرت حسرة وحسرت اذا اشتد ندمه على أمر فاته وأصل الحسرة الكشف يقال حسرت عن
ذراعيه أى كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسرة الاعياء لانه انكشاف الحال عما وجبه طول

السفر قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون والمحسرة المكنتة لانها تكشف
عن الارض والطير فتعسر لانها تكشف بذهاب الريش أما قوله تعالى وما هم بخارجين من النار فقد
احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكبرة من أهل القبلة يخرجون من النار فقالوا ان قوله وما هم
لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذا لا يثبت
المراد بقوله وان الفجار اني جسيم يصلونهم يوم الدين وما هم عنها بغائبين وثبت أن المراد بالفجار ههنا الكفار
لدلالة هذه الآية عليه قوله عز وجل (يا أيها الناس كوا عبادي في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات
الشیطان انه لکم عدو مبین انما یامرکم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) اعلم أنه تعالى
لما بين التوحيد ودلالة وما للموحدين من الثواب واتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله اندادا ويتبع
رؤساء الكفرة أتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وان معصية من عصاه وكفر من كفره
لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال يا أيها الناس كوا عبادي في الارض وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
قال ابن عباس نزات الآية في الذين حرموا على أنفسهم السواائب والوصائل والبصائر وهم قوم من ثقيف
وبني عامر بن معصعة وخزاعة وبني مدلج (المسئلة الثانية) الحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر
عنه وأصله من الحل الذي هو تقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شدة الارتحال للنزول وحل
الدين اذا وجب لانه لا انحلال للعقد بانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقدة الاحرام وحلت عليه
العقوبة أي وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الازار والرداء لانه يحل عن الطي للباس
ومن هذا تحلة الامين لان عقدة اليمين تنحل به واعلم أن الحرام قد يكون حراما لخبثته كالميتة والدم
والخمر وقد يكون حراما لالخبثه كالكلام الغير اذا لم يأذن في أهله فالحلال هو الحلال عن القيد
(المسئلة الثالثة) قوله حلالا طيبا ان شئت نصبته على الحال مما في الارض وان شئت نصبته على انه مقبول
(المسئلة الرابعة) الطيب في اللغة قد يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه
خبث قال تعالى قل لا يستوى الخبيث والطيب والطيب في الاصل هو ما يستلذه ويستطاب ويوصف به
الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس فلا تستلذه والحرام غير مستلذ لان الشرع
ينجر عنه وفي المراد بالطيب في الآية وجهان (الاول) أنه المستلذ لانه لا يوجب الحلال لزم التكرار
فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهي لانه ان تناول ما لا شهوة فيه عا دحراما وان
كان يبعد أن يقع ذلك من العقائل الا عند شبهة (والثاني) المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار قلنا
لان لم قال قوله حلالا المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه ان لا يكون متعلقا به حق الغير
فان كل الحرام وان استطاب الاكل فن حيث يفضي الى العقاب بصيرته مضرمة ولا يكون مستطابا كما قال
تعالى أن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات
الشیطان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر والكشاف وهي احدى الروايتين عن ابن كثير
وخفف عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون يسكون الطاء اما من ضم العين فلان الواحدة
خطوة فاذا جمعت حركات العين للجمع كما فعل بالاسماء التي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفان وتحريك
العين للجمع كما فعل في نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة وذلك ان ما كان اسما جمعه بتحريك العين
نحو غرفة وغرفان وغرفة وغرفان وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضئمة وضئمات
وعيلة وعيلات والخطوة من الاسماء لامن الصفات فيجمع بتحريك العين وأما من خفف العين فبقائه
على الاصل وطلب الخفة (المسئلة الثانية) قال ابن السكيت فيمار واه عنه الجبا في الخطوة والخطوة بمعنى
واحد وحكي عن الفراء خطوط خطوة والخطوة ما بين القدمين كما يقال حثوث حثوة والخطوة اسم
لما تحثت وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم لما اغترفت واذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى كما ان
الغرفة هي الشيء المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا اسبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان

وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهم قالوا لخطوات الشيطان طريقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره
الجبائي فالتقدير لا تأتوا به ولا تقفوا أثره والمعنيين متقاربان وان اختلف التقديران هذا ما يتعلق باللغة
وأما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة بل كنهه قبل ان ابيح له الاكل على الوصف المذكور اذ حذر ان
تعبده الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطي الحلال الى الشبه كما جزمه عن
تخطيه الى الحرام لان الشيطان انما يلقى الى المرء ما يجزى مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يحل له فيزجر الله
تعالى عن ذلك ثم بين العلة في هذا التحذير وهو كونه عدوا مينا أي متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان
الترم أموراً سبعة في العداوة أربعة منها في قوله تعالى ولا صلاتهم ولا منيتهم ولا أمرهم فليبتكن آذان الانعام
ولا أمرهم ثم فليخبرن خلق الله وثلاثة منها في قوله تعالى لا تعدن لهم صراطك المستقيم ثم لا يدينهم من
بين أيديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شعائهم ولا تجرد أمرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه
الأمور كان عدوا متظاهرا بالعداوة ولهذا وصفه الله تعالى بذلك وأما قوله تعالى انما يأمر بمكر بالسوء والفساء
وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتق على أمور ثلاثة (أولها) السوء
وهو متناول بجميع المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب (وثانيها)
الفساء وهي نوع من السوء لانها أقبح أنواعه وهو الذي يستعظم ويستفحش من المعاصي (وثالثها) أن
تقولوا على الله ما لا تعلمون وكأنه أقبح أنواع الفساء لان وصف الله تعالى بما لا ينبغي من أعظم أنواع الكبر
فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل في الآية ان الشيطان يدعو
الى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان أمر الشيطان ووسوسته
عبارة عن هذه الخواطر التي تجدها من أنفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه (أحدها)
اختلفوا في ماهياتها فقال بعضهم انها حروف وأصوات خفية وقالت الفلاسفة انها صوريات الحروف
والأصوات وتخيلاتها على مثال الصور المنطبعة في المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض
الوجوه وان لم تكن مشابهة لها في كل الوجوه ولقائل أن يقول صور هذه الحروف وتخيلاتها اهل تشبه
هذه الحروف في كونها حروفاً ولا تشبهها فان كان الاول فصور الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه
الخواطر أصوات وحروف خفية وان كان الثاني لم تكن صوريات هذه الحروف حروفاً لكني أجدهم ينسبون
هذه الحروف والأصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج والعربي لا يتكلم في قلبه
الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها
في الخارج فثبت انها في أنفسها حروف وأصوات خفية (وثانيها) ان فاعل هذه الخواطر من هو اما على
أصلنا وهو ان خالق الحوادث بأمرها هو الله تعالى فالأمر ظاهر وأما على أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك
وأيضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا
ويخالف كونه الله موصوفاً بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن أن يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره
وصول تلك الخواطر ويحتمل في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل
الاتصال فاذن لابد ههنا من شيء آخر وهو اما الملك واما الشيطان فلهما ما يتكلمان به هذا الكلام في أقصى
الدماع وفي أقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والأصوات ثم ان
قلبان الشيطان والملك ذوات قائمة بأنفسها غير متحيزة البتة لم يبعدها كونها قادرة على مثل هذه الأفعال
وان قلنا بانها أجسام لطيفة لم يبعدها أيضا أن يقال انها وان كانت لا تتوحد بواطن البشر الا انهم يتحدرون على
اتصال هذا الكلام الى بواطن البشر ولا بعد أيضا أن يقال انها الغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضائق
باطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى أقصى قلبه ودماعه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة
التركيب بحيث يكون اتصال بعض أجزائها ببعض اتصال لا ينفصل فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه
المضائق والمخارق انفصالها وتفرق أجزائها وعللى هذه الاحتمالات بما لا دليل على فسادها والامر

في معرفة حقايقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملازمة بالحسيرة قوله تعالى اذ يوحى ربك الى
 للملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا أي ألهوهم الثبات وشجعوهم على أعدائهم ويدل عليه من الاخبار
 قوله عليه الصلاة والسلام ان للشيطان مائة بابن آدم وللملائكة وفي الحديث أيضا انه ولد المولود لبني آدم
 قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملاك فالشيطان جانم على اذن قلبه الايسر والملاك جانم على اذن قلبه الايمن
 فهو ما يدعونه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي
 الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية (المسئلة الثانية) ذات الآية على ان الشيطان لا يأمر
 الا بالقبائح لانه تعالى ذكره بكامة انما هو للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قديد عو الى الخير
 لكن لغرض ان يجره منه الى الشر وذلك يدل على أنواع اتمان يجره من الافضل الى الفاضل ليقن من ان
 يجره من الفاضل الى الشر واما ان يجره من الفاضل الاسهل الى الافضل الاشد يصير ازدياد المشقة
 سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكيفية (المسئلة الثالثة) قوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعملون
 يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلدا الحق لانه وان كان مقلدا للحق لكنه قال ما لا يعلمه فصار
 مستحقا للذم لاندر اجه تحت الذم في هذه الآية (المسئلة الرابعة) تلك نفاة القياس بقوله وأن تقولوا
 على الله ما لا تعملون والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس
 قولا على الله بما يعلم لا بما لا يعلم * قوله تعالى (وادعبلهم اتبعوا ما أنزل الله فاول بل تتبع ما ألبينا عليه آباءنا
 أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ويريه تدون) اعلم انهم اختلفوا في الضمير في قوله لهم على ثلاثة أقوال
 (أحدها) انه عائد على من في قوله من يتخذ من دون الله أندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم
 (وثانيها) يعود على الناس في قوله يا أيها الناس فعدل عن المخاطبة الى المخاطبة على طريق الالتفات
 مبالغة في بيان ضلالهم كقوله للعقلاء انظروا الى هؤلاء الخلق ماذا يقولون (وثالثها) قال ابن عباس
 نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله الى الاسلام فقلوا اتبع ما وجدنا عليه آباءنا فمناهم كانوا خيرا منا
 وأعلم منا فعلى هذا الآية مستأنفة والدكائية في لهم يعود الى غير مذكور الا ان الضمير قد يعود على المعلوم كما
 يعود على المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بل تتبع ما ألبينا عليه آباءنا فمناهم مسائل (المسئلة الاولى)
 الكسافي يدغم لام هل ويل في ثمانية أحرف التاء كقوله بل تؤثرون والنون بل تتبع والتاء هل نوب والسين
 بل سوات والزاي بل زين والصاد بل ضلوا والظاء بل ظننهم والطاء بل طبع وأكثرا القراء على الاظهار ومنهم
 من يوافقه في البعض والاظهار هو الاصل (المسئلة الثانية) ألبينا بمعنى وجدنا يدلي بقوله تعالى
 في آية أخرى بل تتبع ما وجدنا عليه آباءنا ويدل عليه أيضا قوله تعالى وألفينا سيد هادى الباب وقوله انهم
 آلهو آباءهم ضالين (المسئلة الثالثة) معنى الآية ان الله تعالى أمرهم بان يتبعوا ما أنزل الله من
 الدلائل الباهرة فهم قالوا لا تتبع ذلك وانما تتبع آباءنا وأسلانا فساكنهم عارضوا الدلالة بالتقليد وأجاب
 الله تعالى عنهم بقوله أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يمتدون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الواو
 في أولو والعطف دخلت عليهم اهزمة الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جعلت هزمة
 الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار بشئ يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضي الاستفهام الاخبار عن
 المستفهم عنه (المسئلة الثانية) تقرير هذا الجواب من وجوه (أحدها) انه يقال لامة قلدها هل
 نعتري بان شرط جواز تقليد الانسان أن يعلم كونه محقا أم لا فان اعترفت بذلك لم تعلم جواز تقليده لا بعد
 أن تعرف كونه محقا فكيف عرفت انه محق وان عرفت به بتقليد آخر لم التسلسل وان عرفت به بالعقل فذلك
 كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم كونه محقا فان قد جوزت تقليده
 وان كان مبطلا فاذن أنت على تقليدك لا تعلم انك محق أو مبطل (وثانيها) هب ان ذلك المتمدن كان عالما
 بهذا الشيء الا انالو قدرنا ان ذلك المتمدن ما كان عالما بذلك الشيء قط وما اختار فيه البتة مذهبافان ماذا
 كنت تعمل فعلى تقدير أن لا يوجد ذلك المتمدن ولا مذهبه كان لا بد من العدول الى النظر في كذا ههنا

(وثالثها) انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفته أعرفته بتقليد أم لا بتقليد فان عرفته بتقليد
لزم اما الدور واما التسلسل وان عرفته لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطلب
العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كدت
مخالفا له فثبت ان القول بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا (المسئلة الثالثة) انما ذكر تعالى
هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين
متابعة التقليد وفيه أقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في خاطر من غير
دليل أو على ما يقوله الغير من غير دليل (المسئلة الرابعة) قوله لا يعقلون شيئا لفظ عام ومعناه الخصوص
لانهم كانوا يعقلون كثيرا من أمور الدنيا فهاهنا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص (المسئلة
الخامسة) قوله لا يعقلون شيئا المراد انهم لا يعقلون شيئا من الدين وقوله تعالى ولا يهتدون المراد انهم
لا يهتدون الى كيفية اكتسابه وقوله تعالى (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الادعاء ونداء
صم بكم عني فهم لا يعقلون) اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما أنزل الله تركوا
النظر والتدبر وأخذوا الى التقليد وما لو ابل قدح ما ألفينا عليه آباء ناضرب لهم هذا المثل تنبيه السامعين
اهم انهم اتما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاستصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصار همهم من هذا الوجه بمنزلة
الانعام ومثل هذا المثل يريد السامع معرفة باحوال الكفار ويحذر الى الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون
كسر القلب وتضييق صدره حيث صيره كالبهيمة فيكون في ذلك نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن أن يسلك
مثل طريقه في التقليد وههنا مسائل (المسئلة الاولى) نعت الراعي بالغنم اذا صاح بهم وأمانع الغراب
فبالغنم المجمة (المسئلة الثانية) للعلماء من أهل التأويل في هذه الآية طريقتان (أحدهما) تصحیح
المعنى بالاضمار في الآية (والثاني) اجراء الآية على ظاهرها من غير اضمار أما الذين أضروا فذكروا
وجوها (الأول) وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كانه قال ومثل من يدعو الذين كفروا الى الحق
كمثل الذي ينعق فصار الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول عليه الصلاة والسلام
وسائر الدعاء الى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم
المراد وهو لاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول وألفاظه وما كانوا يفقهون بها ويعملون بها لاجرم
حصل وجه التشبيه (الثاني) مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناعق في دعائه
ما لا يسمع كالغنم وما يجري مجراه من الكلام والبهائم لا تفهم فتشبه الاصنام في انها لا تفهم هذه البهائم فاذا
كان لا شك ان من دعاه بمسألة عتجاه لا عن دعا عجز أو لى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله
ان ههنا المحذوف هو المدعو في القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو ان قوله الادعاء ونداء
لا يساعده عليه لان الاصنام لا تسمع شيئا (الثالث) قال ابن زيد مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم
كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال يا زيد يسمع من الصدى يا زيد
فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما تلقظوا به من الدعاء والنداء (الطريق
الثاني) في الآية وهو اجراءها على ظاهرها من غير اضمار وفيه وجهان (أحدهما) أن يقول مثل
الذين كفروا في قلة عقابهم في عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فكما انه يقتضى على ذلك
الراعي بقلة العقل فكذا ههنا (الثاني) مثل الذين كفروا في اتباعهم آباءهم وتقليد هم لهم كمثل الراعي
اذا تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة أما
قوله تعالى صم بكم عني فاعلم انه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبكيهم فقال صم بكم عني لانهم صاروا
بمنزلة الصم في ان الذي يسمعونهم لم يسمعهوه وبمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا لما دعوا اليه وبمنزلة العمى من
حيث انهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها قال النخويون صم أي هم صم وهو رفع على الذم
أما قوله فهم لا يعقلون فالمراد العقل لا اكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصل لهم قال العقل عقلا

مطبوع ومسموع * ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستماع بهذه القوى الثلاثة فلما
أعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علم * قوله عز وجل (يا أيها الذين
آمنوا کارامن طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون) اعلم ان هذه الآية شبيهة بما تقدم
من قوله كما وانما في الارض حلالا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة الى ههنا
في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى في الرد على اليهود والنصارى ومن هنا شرع في بيان الاحكام
اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الاكل قديم يكون واجبا وذلك عند دفع
الضرر عن النفس وقديم يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمنع من الاكل اذا اتقرد وينبسط في ذلك
اذا سوعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا اخلا عن هذه العوارض والاصل في الشيء أن يكون
خاليا عن العوارض فلا يحرم كان مسمى الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كما وفي هذا الموضع
لا يفيد الايجاب والتدبيل الاباحة (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حراما
لقوله تعالى من طيبات ما رزقناكم فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات
ما رزقناكم معناه من محلات ما أحل الله لكم فيكون تكرار او هو خلاف الاصل أجاوبوا عنه بان الطيب
في أصل اللغة عبارة عن المستند المستطاب ولعل أقوا ما خذوا ان التوسع في المطاعم والاستمتاع من
طيبات ما ممنوع فأباح الله تعالى ذلك بقوله كما وانما أحل الله لكم فكان تخصيصه بالذكر ههنا
المعنى (المسئلة الثالثة) قوله واشكروا لله أمر وليس باباحة فان قيل الشكر اما أن يكون بالقلب
أو باللسان أو بالجوارح أما بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم أو العزم على تعظيمه باللسان
وبالجوارح أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم ضروريا
فكيف يمكن ايجابه وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبي مع الاقرار باللسان
والعمل بالجوارح فاذا بينا انه لا يجب ان كان العزم بان لا يجب أولى وأما الشكر باللسان فهو اما أن يعبر
بالاعتراف له بكونه منعم ما أو بالتناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات وأما الشكر
بالجوارح والاعضاء فهو أن يأتي بأفعال دالة على تعظيمه وذلك أيضا غير واجب واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه
لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا الذي تلخص في هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا
للتعظيم واظهار ذلك باللسان أو بسائر الانفعال ان وجدت ههنا الشبهة أما قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون
ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذه الآية وجوه (أحدها) واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله
وبنعمه فعبير عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا لا اسم الاثر على المؤثر (وثانيها) معناه ان كنتم تريدون
أن تعبدوا الله فاشكروا فان الشكر رأس العبادات (وثالثها) واشكروا لله الذي رزقكم
هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون أي ان صح انكم تخصصونه بالعبادة وتقررون انه سبحانه هو المنعم لا غير
عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى اني والجن والانسان في نيا عظيم أخلق
ويعبد غيري وأرزق ويشكر غيري (المسئلة الثانية) احتج من قال ان المعلق بلفظ ان
لا يكون عدم ما عند عدم ذلك الشيء به هذه الآية فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان
على فعل العبادات مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر أيضا * قوله تعالى
(انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به فغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله
غفور رحيم) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أمرنا في الآية بالساقطة بتناول الحلال فصل في هذه الآية
أنواع الحرام والأكلام فيها على نوعين (النوع الاول) ما يتعلق بالتفسير والنوع الثاني ما يتعلق بالاحكام
التي استنبطها العلماء من هذه الآية (النوع الاول) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن كلمة انما على
وجهين (أحدهما) أن تكون حرفا واحدا كقولك انما دارك وانما مالي مالك (الثاني) أن
تكون ما منفصلة من ان وتكون ما بمعنى الذي كقولك ان ما أخذت مالك وان ما ركبت دابةك وجاء في التنزيل

على الوجهين أما على الأول فقوله انما الله واحد وانما انت نذير واما على الثاني فقوله انما صنعوا كيد سحر ولونعت كيد سحر على ان تجعل انما سحر فواحد اكان صوابا وقوله انما اتخذتم من دون الله اوثانا مودة بينكم تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين واختلغا في حكمها على الوجه الاول فتم من قال انما تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس أما القرآن فقوله تعالى انما الله واحد أى ما هو الا الله واحد وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين أى لهم لا لغيرهم وقال تعالى لمجد قل انما أنا بشر مثلكم أى ما أنا الا بشر مثلكم وكذا هذه الآية فانه تعالى قال فى آية أخرى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة أو دما مسفورا أو لحما من نكزير فصارت الايتان واحدة فقوله انما سحرتم عليكم فى هذه الآية مفسر اقوله قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الا هكذا فى تلك الآية وأما الشعر فقوله الاعشى

ولست بالاكثر منهم حصى • وانما العزة للسكائر

وقول الفرزدق انا الذائد الحامى الذمار وانما • يدافع عن احسابه أنا ومثلى
وأما القياس فهو ان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفى فاذا اجتمعا فلا بد وان يتبع على أصله ما قاما أن يفيد اثبوت غير المذكور ونفى المذكور وهو باطل بالاتفاق أو ثبوت المذکور ونفى غير المذکور وهو المطاوع واحتج من قال انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى انما أنت نذير وانما كان غيره نذيرا وجوابه معناه ما أنت الا نذير فهو يفيد الحصر ولا ينفى وجود نذير آخر (المسئلة الثانية) قرئ حرم على البناء للفاعل وحرم للبناء للمفعول وحرم بوزن كرم (المسئلة الثالثة) قال الواحدى الميتة ما فارقه الروح من غير ذكاة مما يذبح وأما الدم فكانت العرب تجعل الدم فى المباعر وتشويه اثم تأكله احترام الله الدم وقوله لحلم الخنزير أراد الخنزير بجميع اجزائه لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما أهل به اغبر الله قال الاصمغنى الاهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهمل وقال ابن أحرر

يـمـلـ بالقد فدر يكناه • كما يمل الراكب المعقور

هذا معنى الاهلال فى اللغة ثم قيل للحرم مهمل لرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام هذا معنى الاهلال يقال اهل فلان بجمعة أو حمرة أى احرم بها وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام والذابح مهمل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم بذكرها ومنه استهل الصبي فعنى قوله وما أهل به اغبر الله يعنى ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن انس وابن زيد يعنى ما ذكر عليه غير اسم الله وهذا القول أولى لانه أشد مطابقة للفظ قال العلماء لو أن مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتدا وذبحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم فى غير ذبائح أهل الكتاب أما ما ذابح أهل الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين أولوا الكتاب حل لكم أما قوله تعالى فمن اضطر ففقه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم الذون والباقون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على أصل الحركة لالتقاء الساكنين (المسئلة الثانية) اضطر احوج والحنى وهو اقتعل من الضرورة وأصله من الضرر وهو الضيق (المسئلة الثالثة) لما حرم الله تعالى تلك الاشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان (أحدهما) الجوع الشديد وان لا يجد مأكولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا (الثانى) اذا اكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله (المسئلة الرابعة) ان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فيه ان الله غفور رحيم فاذا لا بد ههنا من اضطراره وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فاكل فلا اثم عليه والحذف ههنا كالحذف فى قوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من ايام أخر أى فأنظر فحذف فافطر وقوله فمن كان منكم مريضا أو به اذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو عنه خلو ففدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ولذا لالة الخطاب عليه أما قوله تعالى غير باغ ففقه مسائل (المسئلة الاولى) قال القرأء غير هاهنا لا تصلح ان تكون بمعنى الاستثناء لان غير ههنا بمعنى النفي ولذلك

غطف عليها الا لانها في معنى لا وهي ههنا حال للمضطر كأنك قلت في اضطرابها بغيا ولا عاديافهوله حلال
 (المسئلة الثانية) أصل البغي في اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغي في عهد والفرس الختيال
 ومرح وانه يعني في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والظرواح عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين
 اذا اصابهم البغي هم ينتصرون وقال الاصمعي يقال بغي الجرح يعني بغيا اذا بدأ بالفساد وبغت السماء
 اذا كثرت مطرها حتى تجاوز الحد وبغي الجرح والبحر والمحاب اذا طغيا أما قوله تعالى ولا عاديافهوله وهو
 التعدي في الامور وتجاوز ما ينبغي أن يقتصر عليه يقال عاديافهوله وعدوانا وعديا واعتداء وتعديا
 اذا ظلم ظلمما تجاوز الحد وعدا طوره جاوز قدره (المسئلة الثالثة) لاهل التأويل في قوله غير باغ ولا عاد
 قولان (أحدهما) أن يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل (والثاني) ان يكون عاما في الاكل
 وغيره أما على القول الاول ففيه وجوه (الاول) غير باغ وذلك بان يجادلنا تسكره النفس فعديل
 الى أكل الحرام اللذيذ ولا عاد أي متجاوز قدر الرخصة (الثاني) غير باغ للذة أي طالب لها ولا عاد متجاوز
 سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد (الثالث) غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه
 ولا عاد في سد الجوعة (القول الثاني) ان يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين في السفر من البغي
 ولا عاد بالمعصية أي مجاوز طريقة المحققين والكلام في ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيبي ان شاء
 الله تعالى أما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالان (أحدهما) ان الاكل في تلك الحالة واجب وقوله لا اثم
 عليه يفيد الاباحة (الثاني) أن المضطر كالمجأ الى الفعل والمجأ لا يوصف بأنه لا اثم عليه قلنا قد بينا
 في تفسير قوله فلا جناح عليه أن يطوف به ما أن نفي الاثم قدر مشترك بين الواجب والمنذور والمباح
 وأيضا فقوله تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الجرح والضيق واعلم أن هذا الجناح ان حصلت فيه
 شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير مجأ الى تناول ما يستبه الرمي كما يصير مجأ
 الى الهرب من السبع اذا أمكنه ذلك أما اذا حصلت النفرة الشديدة فانه بسبب تلك النفرة يخرج عن
 ان يكون مجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وههنا يتحقق معنى الوجوب أما قوله تعالى
 في آخر الآية ان الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق أن يقول بعده
 ان الله غفور رحيم فان الغفران انما يكون عند حصول الاثم والجواب من وجوه (أحدها) ان
 المقتضى للحزمة قائم في الميتة والدم الا انه زالت الحزمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا لما حصل
 فيه المقتضى للحزمة عبر عنه بالغفوة ثم ذكر بعده انه رحيم يعني لاجل الرحمة عليكم اجبت لكم ذلك
 (وثانيها) لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم
 حيث اباح في تناول قدر الحاجة (وثالثها) انه تعالى لما بين هذه الاسكام عقبها بكونه غفورا رحيم لانه
 غفور للعامة اذا تابوا رحيم بالمطيعين المستقرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى (النوع الثاني) من الكلام
 في هذه الآية المسائل الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول

(الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد) أما المقدمة ففيها
 ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضي الاجمال فقال
 الكرخي انه يقتضي الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحزمة فلا بد من صرفه ما الى فعل من
 افعالنا فيما وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لان تبعدها عن النفس وعما يجاوز المكان فعل من الانفعال
 فيها وهو غير محرم فاذن لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال أولى من بعض
 فوجب صيرورة الآية مجملة وأما أكثر العلماء فانهم اصابوا على انه ليس من الجمولات بل هذه اللفظة تفيد
 في العرف حرمة التصرف في هذه الاجسام كما ان الذوات لا تملك وانما يملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان
 يملك جارية فهم كل أحد انه يملك التصرف فيها فلهذا قلنا قداسة تقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول
 في علم الاصول (المسئلة الثانية) لما ثبت الاصل الذي قد مناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع

التصريفات الا ما خرجه الدليل المخصص فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل والذي يدل عليه وجوه (أحدها) أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها (وثانيها) أنه ورد عقيب قوله كانوا من طيبات ما رزقناكم (وثالثها) ما ورد عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها (والجواب) عن الاول لان سلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وعن الثاني أن هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب إخراجها على ظاهرها وعن الثالث أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم اذا لم يجوز تخصيصه بالقرآن بخبر الواحد ويمكن أن يجاب عنه بان المسلمين انما خرجوا في معرفة وجوه الحرمات الى هذه الآية فدل ان عقاد اجاعهم على انها غير مخصوصة ببيان حرمة الاكل والسائل أن يمنع هذا الاجماع (المسئلة الثالثة) الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج من أن يكون حيا من دون نقص بنية وذلك فرقوا بين المقتول والميت وأما من جهة الشرع فهو غير المذكي املا انه لم يذبح أو ان ذبح ولكن لم يكن ذبحه ذكاة وسند كرحد الذكاة في موضعه فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم ذكر من بعده المتخلفة والموقوذة والمتردية ندل هذا على ان غير المذكي منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك قلنا لعل الامر كان في ابتداء الشرع على أصل اللغة وأما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه والله أعلم أما المقاصد فاعلم أن الخطأ في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين (أحدهما) ما أخرجه عن الآية وهو دأخل فيها (والثاني) ما دأخلوه فيها وهو خارج عنها (أما القسم الاول) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذهب الشافعي رضي الله عنه في أظهر أقواله الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء بأن هذه الاشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام ما بين من حي فهو ميت وهذا الخبر يعم الشعر والعظام والكل وأما الذي يدل على ان العظم ميتة خاصة فقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم فنبت انها كانت حية فعند الموت تصير ميتة واذا ثبت انها ميتة وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لا حياة فيه لان حكم الحياة الادراك والشعور وذلك مفقود في الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب مالك الى تجييس العظام دون الشعور (والجواب) أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقضي للادراك والشعور بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى كيف يحيي الارض بعد موتها وأما الخبر فقوله عليه السلام من احى أرضاً ميتة فهي له والاصل في الاطلاق الحقيقة فعلمنا أن الحياة في أصل اللغة ليست عبارة عما ذكرناه بل عن كون الحيوان أو النبات صحيحا في مزاجه معتدلا في حاله غير معترض للفساد والتعفن والتفريق واذا ثبت ذلك ظهر ان دراجه تحت الآية واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والاجماع والقياس أما القرآن فقوله تعالى ومن اصوافها واربابها وأشعارها اثاناً ومساء الى حين حيث ذكرها في معرض المنة والامتنان لا يقع بالتجسس الذي لا يحل الانتفاع به وأما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها وأما الاجماع فهو وانهم كانوا يلبسون جلود الشعاب ويجمعون منها القلائس وعن النخعي كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة اذا دبغت بأسا وما خصوص الحال الشعر وعظمه وقول الشافعي كانوا اشارة الى الصحابة وليس لاحد أن يقول ان العظم عند الشافعي رضي الله عنه حلال فلهذا يقول باباحته لان الذكاة شرط بالانصاف وهو غير حاصل في هذه الشعاب وأما القياس فلان هذه الشعور والعظام اجسام منتقع بها غير متعرضة للتعفن والفساد فوجب أن يقضى بظاهرها كالجلود المدبوغة وأما النفع بشعر الخنزير في الفقهاء من منع تجاسسته وهو الاسلام ثم قالوا ب أن عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضي حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما الا ان هذه الدلائل تنج الانتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب أولى بالرعاية (المسئلة الثانية) قال أبو حنيفة رضي الله عنه اذا مات

في الماء دابة ليس لها نفس سائله لم يفسد الماء قل أو كثر ولا شافعي رضى الله عنه قولان في الماء القليل
 واحتجوا للشافعي بأنها حيوانات فإذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الآية وإذا حرم
 استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها وإذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء
 القليل الذي وقعت فيه وفيه وأجابوا عنه بأنها ميتة ويحرم الانتفاع بها ولو كان لم قلتم إنما متى كانت
 كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجيس الماء بها واحتجوا على القول الثاني للشافعي رضى
 الله عنه بقوله عليه السلام إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامسحوه ثم افلوه فان في أحد جناحيه
 داء وفي الآخر داء أمر بالمسح فربما كان الطعام حاراً فيموت الذباب فيه فلو كان ذلك سبباً للتنجيس لما
 أمر النبي عليه السلام به (المسئلة الثالثة) لاقعة مذهب سبعة في أمر الدبائح فأوسع الناس فيه
 قولوا الزهري فإنه يجوز استعمال الجلود بأميرها قبل الدبائح وبليده داود فإنه قال يطهر ركها بالديباغ
 وبليده مالك فإنه قال يطهر ظاهرها دون باطنها وبليده أبو حنيفة فإنه قال يطهر ركها بالجلد المنزير وبليده
 الشافعي فإنه قال يطهر الشكل الجلد الكب والخنزير وبليده الأوزاعي وأبو ثور فإنه ما يقولان يطهر جلد
 ما يؤكل لحمه فقط وبليده أحمد بن حنبل رضى الله عنهم فإنه قال لا يطهر منه شيء بالديباغ واحتج أحمد بالآية
 والخبر أما الآية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة أطلق التحريم وما فيه مجال دون حال وأما الخبر فقوله
 عبد الله بن حكيم أتنا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته أن لا تنفعوا من الميتة بأهاب ولا عصب
 أجابوا عن القس بالآية بأن تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز وقد وجداهما أما خبر الواحد
 فقوله عليه الصلاة والسلام إياها بديع فقد طهر وأما القياس فهو أن بالديباغ يعود الجلد إلى ما كان
 عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهراً كذلك بعد الدبائح وهذا القياس والخبر هما معقدا للشافعي
 رحمه الله (المسئلة الرابعة) اختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع بالميتة بالطعام الباسي والبهيمة فذهب من منع
 منه لأنه إذا أطمع الباسي ذلك فقد انتفع بذلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما إذا أقدم
 الباسي من عند نفسه على أكل الميتة فهل يجب علينا منعه أم لا فيه احتمالان (المسئلة الخامسة)
 اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به أم لا وهذا يتوقف فيه فان كان ذلك مما حلته الحياة
 أو في جملة ما هو هذا حاله فالظاهر يقتضي المنع منه وإن لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وانما يحرم
 ذلك لدليل سوى الظاهر وعن عطاء بن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون
 الأولاد فقالوا يا رسول الله اننا نجمع الأولاد وهي من الميتة وغيرها وانما هي للقديم والسفن فقال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكروا أثمانها فأنهيم عن ذلك
 وأخبرهم بأن تحريمه إياها على الإطلاق واجب بتحريم بيعها كما أوجب بتحريم أكلها (المسئلة السادسة)
 الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد إلا أنهم ما خصوا بالخبر عن ابن عمر رضى الله عنه قال عليه الصلاة
 والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان أما الميتتان فالجراد والنون وأما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر
 في قصة طوريه أن البحر ألقى إليهم حوتاً فأكلوه وأمنه نصف شهر فلما رجعوا أخبروا النبي عليه الصلاة
 والسلام بذلك فقال هل عندكم منه شيء تطعموني وقال عليه الصلاة والسلام في صفة البحر هو الطهور ماؤه
 الحل ميتته وأيضاً فإنه ثبت بالنواظر عن الرسول عليه الصلاة والسلام حل السمك واختلفوا في السمك الطافي
 وهو الذي يموت في الماء حتمت أنه فقال مالك والشافعي رضى الله عنهم لا بأس به وقال أبو حنيفة
 وأصحابه والحسن بن صالح أنه مكروه واختلفت الصحابة في هذه المسئلة أيضاً فعن علي رضى الله عنه
 أنه قال ما طعم من صيد البحر فلا تأكله وهذا أيضاً مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروى عن أبي
 بكر الصديق رضى الله عنه وأبي أيوب أباحته وروى أبو بكر الرازي روايات مختلفة فعنه عن جابر بن عبد الله أنه
 عليه الصلاة والسلام قال ما ألقى البحر أو جرد عنه فأكوه وماتت فيه وطفافاً فلا تأكلوه وأما الشافعي رضى
 الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول أما الآية فقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وهذا السمك

الطافي من طعام البحر فوجب حله وأما الخبر فقول عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد
 وهذا مطلق وقوله في البحر هو الظاهر وماؤه الحلي ميتته وهذا عام وروى عن أنس رضي الله عنه أنه عليه
 الصلاة والسلام قال كل ما طفا على البحر (المسئلة السابعة) قال الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما
 لا بأس بأكل الجراد كله ما أخذته وما وجدته وروى عن مالك رضي الله عنه أن ما وجد ميتا لا يحل وأما
 ما أخذ حيا ثم قطع رأسه وشوى أكل وما أخذ حيا فقتل عنه حتى يموت لم يؤكل حية ماله ظاهر الآية ووجه
 الشافعي وأبي حنيفة قوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حله ما على الإطلاق فتبين
 بذلك أن قطع رأسه أن جعل له ذكاة فهو كالشاة المذكاة في أنه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام
 أحلت لنا ميتتان فائدة وقال عبد الله بن أبي أوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع غزوات
 تأكل الجراد ولأن كل غيره فلم يفرق بين ميتته وبين مقتوله (المسئلة الثامنة) اختلفوا في الجنين إذا خرج
 ميتا بعد ذبح الأم فقال أبو حنيفة لا يؤكل إلا أن يخرج حيا في ذبح وهو قول حاد وقال الشافعي
 وأبو يوسف ومحمد أنه يؤكل وهذا هو الماروي عن علي وابن مسعود وابن عمر وقال مالك إن تم خلقه ونبت
 شعره أكل والالم يؤكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو أنه ميتة
 فوجب أن يحرم قال الشافعي اخص هذا العموم بالخبر والقياس أما الخبر فهو أنا أجمعنا على أن
 المذكي مباح وهذا مذكي الماروي أبو سعيد الخدري وأبو الدرداء وأبو أمامة وقتب عن مالك وابن عمر
 وأبو أيوب وأبو هريرة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ذكاة الجنين ذكاة أمه وقرره أن
 كون الذكاة سببا للإباحة حكم شرعي بخلاف أن تكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتخصيص ذكاة أمه
 أجاب الحنفية بأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه يحتمل أن يريد به أن ذكاة أمه ذكاة له ويحتمل أن يريد به إيجاب
 تذكيته كما تذكى أمه وأنه لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى وجنته عرضها السموات والأرض ومعناه
 كعرض السموات والأرض وكقول القائل قولي قولك ومذهبي مذهبك وانما المعنى
 قولي كقولك ومذهبي كذهبي وقال الشاعر فعينك عينها وأوجيدك لجيدها * وإذا ثبت
 ما ذكرنا كان أحد الاحتمالين إيجاب تذكيته وأنه لا يؤكل غير مذكي في نفسه والاستحسان ذكاة أمه تتبع
 أكله وإذا كان كذلك لم يجوز تخصيص الأمر بل يجب حله على المعنى الموافق للآية أجاب الشافعي رضي
 الله عنه من وجوه (أحدها) أن على الاحتمال الذي ذكرناه لا بد فيه من إحصاء وهو أن ذكاة الجنين
 كذكاة أمه والاضمار خلاف الأصل (وثانيها) أنه لا يسمى جنينا إلا حال كونه في بطن أمه
 ومتى ولد لا يسمى جنينا والنبي عليه الصلاة والسلام إنما أثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب أن يكون
 في تلك الحالة مذكي بذكاته (وثالثها) أن حمل الخبر على ما ذكرت من إيجاب ذكاته إذا خرج حيا مستطاع
 فأنه لا بد من ذلك معلوم قبل ورود (ورابعها) ما روى عن أبي سعيد أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن
 الجنين يخرج ميتا قال إن شئت فكلوه فإن ذكاة ذكاة أمه وأما القياس فن وجوه (أحدها) أنا أجمعنا
 على أن من ضرب بطن امرأة فماتت وألقت جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بكم نفسه ولو خرج الولد
 حيا ثم مات انفرد بكم نفسه دون أمه في إيجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان إذا مات عن ذبح أمه
 وخرج ميتا كان تبعاً للأم في الذكاة وإذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكي (وثانيها) أن الجنين حال اتصاله
 بالأم في حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحصل بذكاته كسائر الأجزاء (وثالثها) الواجب في الولد
 أن يتبع الأم في الذكاة كما يتبع الولد الأم في العتاق والاستيلاد والكتابة وضوحها (المسئلة التاسعة)
 ما قطع من الحى من الأبعاض فهو محرم لأنه ميتة فوجب أن يكون حراما إنما قلنا أنه ميتة لأن
 والمعقول أما النص فقول عليه الصلاة والسلام ما بين من حى فهو ميت وأما المعقول فهو أن ذلك البعض
 كان حيا لأنه يدرى بالأم والمذقة وبالقطع زال ذلك الوصف فصارت ميتا فوجب أن يحرم أقوله تعالى حرمت
 عليكم الميتة (المسئلة العاشرة) اختلفوا في أن ذبح ما لا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد فعند

الشافعي رضي الله عنه لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب أن لا يستعقب الطهارة كذبح الجوسي وعند أبي حنيفة يستعقبه (القسم الثاني) مما دخل في الآية وليس منها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان قوله تعالى اغارم عليكم الميتة والدم حرمت عليكم الميتة لا يقتضي تحريم مامات فيه من المائعات وانما يقتضي تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلا يتناول لفظ التحريم كالسمن اذا وقعت فيه فأرة وماتت فإنه لا يتناولها هذا الظاهر وجلة الكلام في هذا الباب تدور على فصلين (أحدهما) اما الذي ينحس بمجاورة الميتة فيحرم واما الذي لا ينحس فلا يحرم (والثاني) ان الذي ينحس كيف الطريق الى تطهيره (المسئلة الثانية) سأل عبد الله بن المبارك أبو حنيفة عن طائر وقع في قدر مطبوخ فمات فقال أبو حنيفة لا يصحابه ما تزون فيها فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بكل بعد ما يغسل ويراق المرق فقال أبو حنيفة به هذا نقول على شريطة ان كان وقع فيها في حال سكونها كما في هذه الرواية وان كان وقع في حال غلبانهم لم يؤكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال لانه اذا سقط فيها في حال غلبانهم فمات فقد دخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونهم فمات فانما رخصت الميتة اللحم حال ابن المبارك وعقديده ثلاثين هذا زرين بالفارسية يعني المذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن (المسئلة الثالثة) قال أبو حنيفة ابن الشاة الميتة وأنفختها طاهرتان وقال الشافعي ومالك لا يحل هذا اللبن والانفحة وقال الميت لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم ان الشافعي رضي الله عنه لا يترك في هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بأنه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا وإثباتا الى دليل آخر ومعهما الشافعي ان اللبن لو كان مجزوعا في آناه فسقط فيه شيء من الميتة ينحس فكذلك اذا ماتت وهو في ضرعها وهكذا الخلاف في الانفحة أما البيض اذا أخرج من جوف الدجاج فهو طاهر اذا غسل ويحل أكله لان القشرة اذا ملأت حيزت بين الماء كقول وبين الميتة فمحل ولذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت ولختتم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين (المسئلة الاولى) اختلف المتكلمون في ان الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من أثبت الموت بمعنى مضاد للحياة على ما قال تعالى هو الذي خلق الموت والحياة ومنهم من قال انه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان حرمة الميتة هل تقتضي نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لا تقتضي النجاسة لانه لا يمنع في العقل أن يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بما جاورها الا انه قد ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة

(القسم الثاني في تحريم الدم وفيه مسثلتان) (المسئلة الاولى) الشافعي رضي الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة دم السمك ليس يحرم أما الشافعي فإنه سمك بظاهر هذه الآية وهو قوله اغارم عليكم الميتة والدم ولم يفرق بينهما وهذا دم فوجب أن يحرم وأبو حنيفة يسمك بقوله تعالى قل لأجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا فمنهم من يبيح شئنا من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب أن لا يكون محرما يقتضي هذه الآية فاذن هذه الآية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام أجاب الشافعي رضي الله عنه بان قوله قل لأجد فيما أوحى الى محرما ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الاشياء المذكورة في هذه الآية بل على انه تعالى ما بين له الا تحريم هذه الاشياء وهذا لا ينافي أن يبيح له بعد ذلك تحريم ما عداها فعمل قوله تعالى له اغارم عليكم الميتة نزات بعد ذلك فكان ذلك يساونا تحريم الدم سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح اذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمه جميع الدماء ونجاستها فيجب ازالة الدم عن اللحم ما أمكن وكذا في السمك وأي دم وقع في الماء والثوب فإنه ينحس ذلك المورد (المسئلة الثانية) اختلفوا في قوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون اسميتان صحيهما أم لا فمنهم من منع ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وانما يوصفان

بذلك تشبهها ومنهم من يقول هو كادهم بالخامد ويستدل عليه بالخبر

(الفصل الثالث) في الخنزير وفيه مسائل (المسئلة الاولى) أجمعت الامة على ان الخنزير بجميع أجزائه محرّم وانما ذكر الله تعالى لجهل لان معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع نفخ البيع بالنهي لما كان هو أعظم المهمات عندهم أما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وان اجمعه واعلى تحريمه وتنجيسه واختلافوا في انه هل يجوز الانتفاع به للخمر فقال أبو حنيفة ومحمد لا يجوز وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز وقال أبو يوسف أكره الخنزير به وروى عنه الاباحة حنيفة أبي حنيفة ومحمد انما نرى المسلمين يقولون الاساكفة على استعماله من غير تكبير ظهر منهم ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي في دم البراغيت انه لا ينجس الشرب لمشقة الاحتراز فلهذا جاز مثله في شعر الخنزير اذا خرب به (المسئلة الثانية) اختلفوا في خنزير الماء قال ابن أبي ايل ومالك والشافعي والاوزاعي لا بأس بأكل شيء يكون في البحر وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يؤكل حبة الشافعي قوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه ووجه أبي حنيفة ان هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقال الشافعي الخنزير اذا أطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر كما ان اللحم اذا أطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى خنزير الماء (المسئلة الثالثة) للشافعي رضي الله عنه قولان في انه هل يغسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا (أحدهما) نعم تشبيها بالكلب (والثاني) لا لان ذلك التشديد انما كان فطما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير وتظهر الفرق

(الفصل الرابع) في تحريم ما أهل به لغير الله من الناس من زعم ان المراد بذلك ذبائح عبادة الاوثان الذين كانوا يذبحون لآوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب وأجازوا ذبيحة النضر انى اذا سمي عليهم باسم المسيح وهو مذهب طهارة ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله فوجب أن يحرم وروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهليون لغير الله فلا تأكلوا واذا لم تسمعوا منهم فكلوا فان الله تعالى قد أحل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون وأخرج الخصال بوجوده (الاول) انه تعالى قال وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام (الثاني) أنه تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على أن المراد بقوله وما أهل به لغير الله هو المراد بقوله وما ذبح على النصب (الثالث) ان النضر انى اذا سمي الله تعالى وانما يريد به المسيح فاذا كانت ارادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع انه هل به لغير الله فكذلك ينبغي أن يكون حكمه اذا أظهر ما يضره عند ذكر الله وارادته المسيح (والجواب عن الاول) ان قوله وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما أهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام (وعن الثاني) ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضى تخصيص قوله وما أهل به لغير الله لانهم ما آتوا آياتا متباينتان ولا مساواة بينهما (وعن الثالث) انما كنا كلفنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل ولا سبيل انما الى الباطن

(الفصل الخامس) القائلون بان كلمة انما للعصر انفقوا على ان ظاهرا الآية يقتضى أن لا يحرم سوى هذه الاشياء لكان علم ان في الشرع أشياء أخر سواها من المحرمات فتصير كلمة انما متروكة الظاهر في العمل ومن قال انها لا تفيد الحصر فالاشكال زائل

(الفصل السادس) في المضطر وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدو وان البنية فأكل فلا اثم عليه وقال أبو حنيفة معناه من اضطر فأكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص أم لا

فقال الشافعي رضي الله عنه لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال أبو حنيفة بل
 يترخص لانه مضطر غير باغ ولا عادي الا كل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية
 وبالعقول أما الآية فهي انه سبحانه وتعالى حرم هذه الاشياء على الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم
 ثم أباحها للمضطر الذي يكون موصوفاً بانه غير باغ ولا عادي والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان
 قولنا فلان ليس بمتعد نقض لقولنا فلان متعد ويكني في صدقه كونه متعدي في أمر ما من الأمور
 سواء كان في السفر أو في الأكل أو في غيرهما وإذا كان اسم المتعدى يصدق بـ كونه متعدي في أمر ما
 أي أمر كان وجب أن يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق الا إذا لم يكن متعدي في شيء من الاشياء
 البتة فإذا قولنا غير باغ ولا عادي لا يصدق الا إذا اتى عنه صفة التعدى من جميع الوجوه والعاصي بسفره
 متعد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عادي وإذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاءه تحت الآية وهو قوله
 حرمت عليكم الميتة والدم أفهى ما في الباب أن يقال هذا يشكل بالعاصي في سفره فانه يترخص مع انه
 موصوف بالعدوان كما نقول انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة
 اعانته على السفر فإذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانته على المعصية أما إذا لم يكن السفر في نفسه معصية
 لم تكن الاعانة عليه اعانته على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضي وأبا بكر الرازي نقلا عن الشافعي أنه
 قال في نفسه غير باغ ولا عادي أي غير باغ على امام المسلمين ولا عادي بان لا يكون سفره في معصية ثم قال
 تفسير الآية غير باغ ولا عادي الاكل أولى مما ذكره الشافعي رضي الله عنه وذلك لان قوله غير باغ ولا عادي شرط
 والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستعمل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل
 لاننا بينا أن معنى الآية في اضطرراً كل غير باغ ولا عادي فلا ثم عليه وإذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقاً
 بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم أن هذا الكلام ضعيف وذلك
 لاننا بينا أن قوله غير باغ ولا عادي لا يصدق الا إذا اتى عنه البغي والعدوان في كل الأمور فدخل فيه
 نفي العدوان بالسفر ثم نقول لا نقول اللفظ يدل على التعيين وأما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة
 فكان على خلاف الأصل ثم الذي يدل على أنه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه (أحدها) أن قوله
 غير باغ ولا عادي حال من الاضطرار فلا بد وان يكون وصف الاضطرار باقياً مع بقاء كونه غير باغ ولا عادي
 فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عادي كونه كذلك في الاكل لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه لانه
 حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار (وثانيها) ان الانسان ينقر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان
 كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهي عنه فصرف هذا الشرط الى التعدى في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة
 (وثالثها) أن كونه غير باغ ولا عادي يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنفي
 عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل أحد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد آخر
 من افرادها فإذا نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل
 غير جائز وأما الشافعي رضي الله عنه فانه لا يخصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي
 العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر وحينئذ يتحقق مقصوده (ورابعها)
 أن الاحتمال الذي ذكرناه متايد بآية أخرى وهي قوله تعالى فن اضطر في شخصه غير متجانف لاثم فأن
 الله غفور رحيم فبين في هذه الآية أن المضطر انما يترخص إذا لم يكن متجانفاً لاثم وهو الذي قلناه من ان
 الآية تقتضي أن لا يكون موصوفاً بالبغي والعدوان في أمر من الأمور واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه
 بوجوه (أحدها) قوله تعالى في آية أخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص
 مضطر فوجب أن يترخص (وثانيها) قوله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيماً وقال
 ولا تقاتلوا بايديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقاء للنفس في التهلكة فوجب
 أن يحرم (وثالثها) روي أنه عليه السلام رخص للمقيم يوم وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولما لم يفرق

فيه بين العاصي والمطيع (ورابعها) أن العاصي بقره اذا كان نائما فاشرف على غرق أو سرق يجب على
 الحاضر الذي يكون في الصلاة ان يقطع صلاته لانتباهه من الغرق او الحرق فلا ن يجب عليه في هذه الصورة
 أن يسعى في انتقاذ المهجة أولى (وخامسها) أن العاصي بقره ان يدفع اسباب الهلاك كالقيل والجمل
 الصول والحيلة والعقرب بل يجب عليه فكذاهما (وسادسها) أن العاصي بقره اذا اضطر فلواباح له
 رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذاهما والجامع دفع الضرر عن النفس (وسابعها) أن
 المؤنة في دفع ضرر الناس أعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر
 الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا (وثامنها) أن الضرورة تبني تناول طعام الغير من
 دون الرشي بل على سبيل القهر وهذا تناول محرم لولا الاضطرار فكذاهما أجاب الشافعي عن التسك
 بالعمومات بأن دليلنا الشافي للترخص أخص من دلائلهم المخصصة والخاص مقدم على العام وعن
 الوجوه القياسية بأنه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة واذا لم يتب فهو بالخافى على نفسه
 ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة
 اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوعة منها والاعانة سعي في تحصيلها والجمع بينهما متناقض والله
 أعلم (المسئلة الثانية) قال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يأكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك ريقه
 وقال عبد الله بن الحسن العنبري يأكل منها ما يستجوعه وعن مالك يأكل منها حتى يشبع ويتزود فان
 وجد عني عن طريقها والا قرب في دلالة الآية ما ذكرناه أولا لان سبب الرخصة اذا كان الاجلاء حتى ارتفع
 الاجلاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الاجلاء الى أكلها لوجود الحلال
 فكذلك اذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فالأثر محرم ولا اعتبار في ذلك بسبب الجوعه على ما قاله العنبري
 لان الجوعه في الابتداء لا تبني على الميتة اذا لم يحث ضرر رابته فكذاهما ويبدل عليه أيضا انه لو كان
 معه من الطعام مقدار ما اذا أكله أمسك ريقه لم يجز له أن يتناول الميتة فاذا أكل ذلك الطعام وزال
 خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة فكذا اذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب أن يحرم
 عليه الاكل بعد ذلك (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المضطر اذا وجد كل ما يعبد من المحرمات
 فالا كثرون من العلماء خيروه بين الكل لان الميتة والدم ولحم الخنزير وسواها في التحريم والاضطرار فوجب
 أن يكون مخيرا في الكل وهذا هو الابق بظاهر هذه الآية وهو أولى من قول من اوجب أن يتناول
 الميتة دون لحم الخنزير وبعد لحم الخنزير أعظم شأنها في التحريم (المسئلة الرابعة) اختلفوا في المضطر الى
 الشرب اذا وجد خزا أو من غص ببقعة فلم يجد ما يسيغه ووجد الخمر فممن من اباحه بالقياس على هذه
 الصورة فان الله تعالى انما اباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفع الهلاك عنها فكذلك في هذه الصورة
 وهذا هو الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير وأبي حنيفة وقال الشافعي رضى الله عنه
 لا يشرب لانه يزيد عطشا وجوعا ويذهب عقله وأجيب عنه بأن قوله لا يزيد العطشا وجوعا مكابرة
 وقوله يزيل العقل فكلاما في القليل الذي لا يكون كذلك (المسئلة الخامسة) اختلفوا اذا كانت
 الميتة يحتاج الى تناولها للعلاج اما بانقرادها أو بوقوعها في بعض الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنفس
 والمعنى أما النص فهو انه أباح للعنيين شرب أبوال الابل وألبانها للتداوى وأما المعنى فن وجوه (الأول)
 ان التبريق الذي جعل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب أن يحل اقوله تعالى أحل لكم الطيبات غاية
 ما في الباب أن هذا العدموم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة (الثاني) ان أباح حنيفة لما عفا
 عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعي عفا عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يحكم بالعتق
 في هذه الصورة للحاجة (الثالث) انه تعالى اباح كل الميتة لمصلحة النفس فكذاهما ومن الناس
 من حزمه واحتج بقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليهم واجاب الاولون بان
 التسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الا فيه (المسئلة السادسة) اختلفوا

في التداوى بالنار واعلم أن الحاجة إلى ذلك التداوى ان انتهت إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الرابعة فان لم تنته إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الخامسة (الحكم الثاني) قوله تعالى (ان الذين يكفون ما أنزل الله من الكتاب ويشتركون به ثمنا قليلاً أولئك ما يأكلون

في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب أليم) اعلم أن في قوله ان الذين يكفون مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف و كعب بن اسد ومالك بن الصيف وحبي بن اخطب وأبي ياسر بن اخطب كانوا يأخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع فكفوا أمر محمد عليه السلام وأمر شرارعه فزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلفوا في أنهم أي شيء كانوا يكفون فقيل كانوا يكفون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وأبي مسلم وقال الحسن كفو الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان لما يكون أموال الناس بالمباطل ويصدون عن سبيل الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في كيفية الكتمان فالمرى عن ابن عباس أنهم كانوا يحرقون بحرقون التوراة والانجيل وعند المتكلمين هذا منقطع لأن ما كانا كائين بلغنا في الشهرة والتواثر إلى حيث يتعذر ذلك فيهم ما بل كانوا يكفون التأويل لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام وكذا يؤيد كرون لها تأويلات باطلة ويصرفونها عن محامها الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه السلام فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكفون معاني ما أنزل الله من الكتاب أما قوله تعالى ويشتركون به ثمنا قليلاً فمما قيل في المسئلة الاولى (المسئلة الثانية) الكتمان في بيعه يعود إلى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل أن تكون عائدة إلى ما أنزل الله ويحتمل أن تكون عائدة إلى المكتوم (المسئلة الثانية) معنى قوله ويشتركون به ثمنا قليلاً لا كقوله ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلاً وقد مر ذلك وبالجملة فكان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشتراطهم بذلك ثمنا قليلاً (المسئلة الثالثة) انما اسما قليلاً اما لانه في نفسه قليل واما لانه بالاضافة إلى ما فيه من الضرر العظيم قليل (المسئلة الرابعة) من الناس من قال كان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال من عوامهم واتباعهم وقال آخرون بل كان غرضهم من ذلك أخذهم الاموال من كبارهم وأغنيائهم الذين كانوا صرنا لذلك المذهب وليس في الظاهر أكثر من اشتراطهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعه وانيه وأخذوا منه فالكلام مجمل وانما توجه الطمع في ذلك إلى من يجتمع إلى الجهل وقلة المعرفة المتكبر من المال والشح على المؤلف في الدين فيقتل عليه ما يلقى منه فهذا هو معلوم بالعادة واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من وجوه (أولها) قوله تعالى أولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال بعضهم ذكر البطن ههنا زيادة بيان لانه يقال أكل فلان المال اذا بذره وأفسده وقال آخرون بل فيه فائدة فقوله في بطونهم أي ملا بطونهم يقال أكل فلان في بطنه وأكل في بعض بطنه (المسئلة الثانية) قيل ان أكلهم في الدنيا وان كان طيبا في الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم ناراً عن الحسن والربيع وجاعة من أهل العلم وذلك لانه لما أكل ما يوجب النار فكانه أكل النار كما روي في حديث آخر الشارب من آنية الذهب والفضة انما يجبر جبر في بطنه نار جهنم وقوله اني أرا في أعصر خيرا أي عني فاسمها باسم ما يؤكل اليه وقيل أنهم في الآخرة يأكلون النار لا كاهم في الدنيا الحرام عن الاصم (وثانيها) قوله تعالى ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم أصلاً كنه لما أوردته مورد الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة لهم وذكر وافي ثلاثة أوجه (الاول) انه قد دلت الدلالة على انه سبحانه وتعالى يكلمهم وذلك قوله فوريك لنفسك منهم أجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنأتين الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين فعرنا انه يسأل كل واحد من المكلفين والسؤال لا يكون الا بكلام فقالوا وجب أن يكون المراد من الآية انه تعالى لا يكلمهم بحجة وسلام وانما يكلمهم بما يعظم عنده الغم والحسرة من

المناقشة والمساءلة بقوله اخسوا فيها ولا تكلمون (الثاني) انه تعالى لا يكلمهم أصلا وأما قوله تعالى
 فوربك لنسألنهم أجمعين فاسألوا عما يكون من الملائكة بأمره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيامة
 مذكورا في معرض التهديد لأن يوم القيامة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى كل الخلائق بلا واسطة
 فمظهر عند كلامه السرور في أوليائه وضده في أعدائه ويتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار فلا جرم كان
 ذلك من أعظم الوعيد (الثالث) أن قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لأن عادة الملوك انهم عند
 الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث
 (وثانيها) قوله ولا ينزلهم من منازلهم (الثالث) لا ينزلهم منازل الازياء (ورابعها) قوله ولهم
 عذاب أليم واعلم أن الفعل قد يكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم وقد يكون
 بمعنى المفعول كالبحر يجرى والقنديل يضيء والمجروح يشفى وقد يكون بمعنى المفعول كالصبر بمعنى
 والصبر بمعنى المولم واعلم أن هذه الآية مشقة على مسائل (المسئلة الاولى) ان علماء الامول قالوا
 العقاب هو المضرة الخاصة المقرونة بالاهانة فتقوله ولا يكلمهم الله ولا ينزلهم الله الى الاهانة والاستخفاف
 وقوله ولهم عذاب أليم إشارة الى المضرة وقدم الاهانة على المضرة تنبيها على ان الاهانة أشق وأصعب
 (المسئلة الثانية) دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب اظهاره (المسئلة الثالثة) العبرة
 بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالآية وان نزات في اليه وذلكم عامة في حق كل من كنتم شيئا من باب الدين
 يجب اظهاره فتصلح لان يتسلك بها القاطعون بوعيد أصحاب الكتمان والله أعلم بقوله تعالى (أولئك الذين
 اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما صبرهم على النار) اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكنتم
 الحق وعظم في الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم أن
 الفعل اما ان يعتبر حاله في الدنيا أو في الآخرة اما في الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء والعلم وأقبح الاشياء
 الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالاضلال والجهل فلا شك انهم في نهاية الخيانة
 في الدنيا وأما في الآخرة فاحسن الاشياء المغفرة وأخسرها العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب
 فلا شك انهم في نهاية الخسارة في الآخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا الاحالة أعظم الناس
 خسارا في الدنيا وفي الآخرة وانما حذرهم تعالى عليهم بانهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عاقلين
 بما هو الحق وكانوا عاقلين بان في اظهاره وازالة الشبهة عنه أعظم الثواب وفي اخفائه والقاء الشبهة فيه
 أعظم العقاب فلما اقدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لاحالة أما قوله فما صبرهم
 على النار ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن في هذه اللفظة قولان (أحدهما) أن ما في هذه الآية
 استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذي أصبرهم وأي شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل
 وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الأنباري وقد يكون أصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون فعل بمعنى فعل
 نحو اكرم وكرم وأخبر وخبر (القول الثاني) انه بمعنى التعجب وتقديره أن الراضى بموجب الشيء لا بد
 وان يكون راضيا بعموله ولازمه اذا علم ذلك لزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار ويقتضى عذاب الله
 مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى والصابرين عليه فلما قال تعالى فما صبرهم على النار
 وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجين اذا عرفت هذا فظهر انه
 يجب حمل قوله فما صبرهم على النار على حالهم في الدنيا لان ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال
 اشتراهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد انه اذا قيل لهم اخسوا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون
 على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) ان الله تعالى وصفهم بذلك في الحال
 فصبرهم الى أنهم يصبرون كذلك خلاف الظاهر (وثانيها) أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغانة
 (المسئلة الثانية) في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة وهما بجثمان (البحث الاول)

في التعجب وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء فإما يوجد المعنى لا يحصل التعجب
 هذا هو الأصل ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجزأة الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير أن يكون
 للعظمة سبب حصول ولهذا انكر شرح قراءه من قرأ بل عجت ويسخرون بضم التاء من عجت فانه رأى أن
 خفاء شيء ثم على الله محال قال النحوي معنى التعجب في حق الله تعالى مجزأة الاستعظام وإن كان في حق العباد
 لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما أنه يجوز إضافة السخرية والاستهزاء والمكر إلى الله تعالى لا بالمعنى
 الذي يضاف إلى العباد (البحث الثاني) اعلم أن للتعجب صيغتين (أحدهما) ما فعله كقوله تعالى فما أصبرهم
 على النار (والثاني) افعله به كقوله اسمع بهم وأبصر (أما العبارة الأولى) وهي قولهم ما أصبره ففهم ما ذهب
 (القول الأول) وهو اختيار البصريين أن ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء وأحسن فعل وهو خبر المبتدأ وزيد
 مفعول وتقديره شيء حسن زيد أي صبره حسنا واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه
 بوجوه (الأول) أنه يصح أن يقال ما أكرم الله وما أعظمه وما أعلمه وكذا القول في سائر صفاته ويستحيل أن
 يقال شيء يجعل الله كريما وعظيما عالما لأن صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة إذا
 أطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه وإذا أطلقت على الله تعالى
 كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام بحسب قلنا إذا قلنا ما أعظم الله فكلمة ما هنا ليست بمعنى شيء
 فلا تكون مبتدأ ولا يكون أعظم خبرا عنه فلا بد من صرفه إلى وجه آخر وإذا كان كذلك ثبت
 أن تفسير هذه اللفظة بهذه الأشياء في مقام التعجب غير صحيح (الخطبة الثانية) انه لو كان معنى قولنا
 ما أحسن زيد شيء حسن زيد الوجوب أن يبقى معنى التعجب إذا صرحنا بهذا الكلام ومعنا ما قلنا
 شيء حسن زيد فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذين فقلنا أنه لا يجوز تفسير
 قولنا ما أحسن زيد بقولنا شيء حسن زيد (الخطبة الثالثة) ان الذي حسن زيد والشمس والقمر
 والعالم هو الله سبحانه وتعالى ولا يجوز التعبير عنه بما وان جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه عن أولى فكان
 ينبغي أن لو قلنا ما أحسن زيد أن يبقى معنى التعجب ولما لم يبق علما فساد ما قالوه (الخطبة الرابعة) ان على
 التفسير الذي قالوه لافرق بين قوله ما أحسن زيد وبين قوله زيد ضرب عمراف كان هذا ليس بتعجب وجب
 أن يكون الأول كذلك (الخطبة الخامسة) ان كل صفة ثبتت لشيء فثبتت له إيمان أن يكون له من نفسه
 أو من غيره فإذا كان المؤثر في تلك الصفة نفسه أو غيره وعلى التقديرين فشيء صبره حسنا إيمان
 يكون ذلك الشيء هو نفسه أو غيره فاذن العلم بان شيئا صبره حسنا علم ضروري والعلم بكونه متعجبا منه غير
 ضروري فاذن لا يجوز تفسير قولنا ما أحسن زيد بقولنا شيء حسن زيد (الخطبة السادسة) انهم قالوا
 المبتدأ لا يجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا أشد الأشياء تنكيراً مبتدأ وقالوا لا يجوز أن يقال رجل
 كاتب لان كل أحد يعلم ان في الدنيا رجلا كاتبا فلا يكون هذا الكلام مقيدا وكذلك كل أحد يعلم أن
 شيئا ما هو الذي حسن زيد فأى فائدة في هذا الاخبار (الخطبة السابعة) دخول التصغير الذي
 هو من خاصية الاسماء في قولك ما أحسن زيد فان قيل جواز دخول التصغير انما كان لان
 هذا الفعل قد لزمت طريقة واحدة فصار مشابه للاسم فأخذ خاصيته وهو التصغير قلنا لا إشكال في العمل
 ماهية والتصغير ماهية فهما تان الماهيتان أما أن يكونا متماثيتين أو لا يكونا متماثيتين فان كانتا متماثيتين
 استحتم اجتماعهما في كل المواضع فثبت اجتماعهما هنا علما ان هذا ليس بفعل وان لم يكونا متماثيتين
 وجب صحة طرق التصغير إلى كل الأفعال ولما لم يكن كذلك علما فساد هذا القسم (الخطبة الثامنة)
 تصح هذه اللفظة وإبطال اعتداله فانك تقول في التعجب ما أقوم زيداً بتصحيح الواو كما تقول زيداً أقوم من
 عمرو ولو كانت فعلا لكانت واو أو ألفا لفتحة ما قبلها ألزاهم بقولون أقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما
 لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم ونعم التقرير ان الاعلال في الأفعال ما كان لعلها كونها أفعالا ولا
 التصحيح في الإسماء لعلها الاسم بل كان الاعلال في الأفعال لطلب الخفة عند وجوب كثرة التصرف وعدم

الاعلال في الاسماء لعدم التصريف وهذا الفعل بزيادة الاسم في علته التصحيح والامتناع من الاعلال قلنا لما
كان الاعلال في الافعال اطالب الخفة فكان ينبغي أن يجعل خفة ما يترك على خفته فان هذا أقرب الى العقل
(الجملة التاسعة) ان قولك أحسن لو كان فعلا وقولك زيد مفعولا بلزا الفصل بينهما بالطرف فيقال ما أحسن
عندك زيدا وما أجمل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز بطل ما ذهبتم اليه (الجملة العاشرة)
ان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي أن يجوز التعجب بكل فعل متعدد مجردا كان أو من يدا اثلاثا كان
أو رباعيا وحيث لم يجوز الامن الثلاثي المبرر دل على فساد هذا القول واحتج البصريون على ان أحسن
في قولنا ما أحسن زيد ان فعل بوجوده (أولها) بان أحسن فعل بالاتفاق فنحن على فعليته الى قيام الدليل
المصارف عنه (وثانيها) ان أحسن مفتوح الاخر ولو كان اسما لوجب أن يرتفع اذا كان خبر المبتدأ (وثالثها)
الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما أحسنه (والجواب عن الاول) ان أحسن كانه
قد يكون فعلا فهو أيضا فيكون اسما حين ما يكون كلمة تفصيل وأيضا قد دللنا بالوجود الكثرة على انه
لا يجوز أن يكون فعلا وأنتم مطالبتونا بالادلة (والجواب عن الثاني) اننا نذكر العلة في لزوم الفتح لا سحر
هذه الكلمة (والجواب عن الثالث) انه من مقتضى بقولك اعلى ولينقي والعجب ان الاستدلال بالتصغير على
الامة أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوي فإن تتركوا هذا
الضعيف أولى فهذا اجله الكلام في هذا القول (القول الثاني) وهو اختيار الاخفش قال القيساس
ان يجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك أحسن صله لما يكون خبر ما ضميرا وهذا أيضا ضعيف لا كثر
الوجود المذكور منه انك لو قلت الذي أحسن زيد اليس هو بكلام منظم وقولك ما أحسن زيد كلام منظم
وكذا القول في بقية الوجوه (القول الثالث) وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وأفضل اسم
وهو للتفصيل كقولك زيد أحسن من عمر ومعناه أي شيء أحسن من زيد فهو استفهام تحته انكار انه وجد
شيء أحسن منه كما يقول من أخبر عن علم انسان فأذكره غيره فيقول هذا الخبر ومن أعلم من فلان اظهر امره
بان ما يدعيه منازعه على خلاف الحق وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه ويظهر عجزه في ذلك عند مطالبي اياه
بالدليل ثم قولك أحسن وان كان ينبغي أن يكون مر فوعا كما في قولك ما أحسن زيد اذا استفهمت عن
أحسن عضوا من أعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هذا لمعنى قولك
ما أحسن زيد أي عضوا من زيد أحسن وفي هذا معناه أي شيء من الموجودات في العالم أحسن من زيد
وبين ما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني وانصب قولنا زيدا أيضا
للفرق لان هذا الخفض لانه أضعف أحسن اليه ونصب هذا للفرق وأيضا في كل تفصيل معنى الفعل وفي كل
ما فصل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد أعلم من عمرو ان زيد اجاوز عراقي العلم فجعل هذا المعنى
معتبرا عند الحاجة الى الفرق (القول الرابع) وهو أيضا قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام
وأحسن فعل كما يقول البصريون معناه أي شيء أحسن زيدا كالك تفضل بكال هذا الحسن على كمال فاعل
هذا الحسن ثم تقول ان عقلي لا يحيط بكنهه كماله فتسال غيرك أن يشرح لك كماله فهذا اجله ما قيل في هذا الباب
وأما تحقيق الكلام في أفعال به سند ذكره ان شاء الله في قوله أجمعهم وأبصر قوله تعالى (ذلك بان الله
نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى)
اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكرنا وجهين (الاول) انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد لانه
تعالى لما احكم على الذين يكفون البينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان
لان الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وسلم وان هؤلاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة
الرسول يحفونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم في وعيدهم أمور
(أحدها) انهم استتروا العذاب بالاعفوة (وثانيها) استتروا الضلالة بالهدى (وثالثها) ان لهم
عذابا أليما (ورابعها) ان الله لا يزيحهم (خامسها) ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح أن يكون

اشارة الى كل واحد من هذه الاشياء وأن يكون اشارة الى مجموعها (الثاني) ان ذلك اشارة الى ما يفعله من جرائمهم على الله في محال نفهم أمر الله وكتمانهم ما أنزل الله تعالى فين تعالى ان ذلك اغما هو من أجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من أهل الكتاب لا يؤمنون ولا يتقادون ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الثانية) قوله ذلك يحتمل أن يكون في محل الرفع أو في محل النصب أما في محل الرفع بان يكون مبتدأ ولا محالة له خبر وفي ذلك المسير وجهان (الاول) التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فيبين فيه ويعيد من فعل هذه الاشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة (الثاني) التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء في محل الرفع بالخبرية وأما في محل النصب فلان التقدير فعلنا ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد سرقوه (المسئلة الثالثة) المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل أن يكون هو القرآن فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا في تأويله وتحريره في شقاق بعيد وان كان الثاني كان المعنى وان الذين اختلفوا في كونه حقا من لا من عند الله في شقاق بعيد (المسئلة الرابعة) قوله بالحق أي بالصدق وقيل ببيان الحق وقوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه في مسئلتان (المسئلة الاولى) ان الذين اختلفوا قيل هم الكفار ارجع اختلفوا في القرآن والاقرب حمله على التوراة والانجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وسرقوا تأويله فاذا أورد تعالى ما يجري مجرى العلة في انزال العقوبة بهم فالاقرب أن يكون المراد كتابهم الذي هو الاصل عندهم دون القرآن الذي اذا عرفوه فعلى وجه التسع اصحة كتابهم أما قوله بالحق فقيل بالصدق وقيل ببيان الحق وأما قوله وان الذين اختلفوا في الكتاب فاعلم اننا وان قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال انه كهانة وآخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه ربز ورابع قال انه أساطير الاولين وخامس قال انه كلام منقول محتق وان قلنا المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها (أحدها) انهم يختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح فاليهود قالوا انها من الله تعالى القدس في عيسى والنصارى قالوا انها من الله تعالى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويل آخر فاسدا لان الشيء اذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل احديهم كشيئا آخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف (وثانيها) ما ذكره أبو مسلم فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسب واكتسب وعمل واعمل وكتب واكتب وفعل وافعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا في الكتاب الذين خلفوا فيه أي نوارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله خلف من بعدهم خلف وقوله ان في اختلاف الليل والنهار أي كل واحد يأتى خلف الآخر وقوله وهو الذي جعل الليل والنهار خليفة لمن أراد أن يذكر أي كل واحد منهم ما يخلف الآخر وفي الآية تأويل ثالث وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس ما أنزل الله والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب فقبولوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل وردوا الباقي وهو القرآن أما قوله اني شقاق بعيد ففيه وجوه (أحدها) ان هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف التوراة والانجيل لاجل عداوتهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي أن تلتفت الى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم موافقة وموافقة (وثانيها) كانه تعالى يقول لهم هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانهم كاتمة قبين على عداوتك وغاية المشقة لك فلهذا اخبرهم الله بذلك الوعيد (وثالثها) ان هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التحريف واختلفوا في كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم فلا يكون قدسهم فيك فادعائكم البتة والله أعلم (الحكم الثالث) * قوله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق

والمغرب واليمن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوى
القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم
إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحبين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون اعلم
ان فى هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلف العلماء فى ان هذا الخطاب عام أو خاص فقال بعضهم
أراد بقوله ليس البر أهل الكتاب لما شددوا فى البسات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر
هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما طنوا انهم قد نالوا البغية
بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يعمون ذلك فخطبوا بهما هذا الكلام وقال بعضهم بل هو خطاب للكل
لان عند نسخ القبله وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط بهذه القبله وحصل منهم التشدد فى تلك القبله
حتى ظنوا انه الغرض الاكبر فى الدين فبعثهم تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات
وبين ان البر ليس بان تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت وهذا أشبه بالظاهر اذ لا تخص به فيه
فكانه تعالى قال ليس البر المطلوب هو أمر القبله بل البر المطلوب هذه الخصال التى عدّها (المسئلة الثانية)
الا كثرون على ان ليس فعل ومنهم من أنكره وزعم انه حرف حجة من قال انه فعل اتصال الضمائر التى
لا تتصل الا بالافعال كقولك لست ولستنا ولستم والقوم ليسوا فائين وهذه الحجة منقوضة بقوله انى وانى
والعلى وحجة المنكرين أمور (أولها) انه لو كانت فعلا لكانت ماضيا ولا يجوز أن تكون فعلا ماضيا
فلا يجوز أن تكون فعلا يبيان الملازمة ان كل من قال انه فعل قال انه فعل ماض وبيان انه لا يجوز أن يكون
فعلا ماضيا اتفاق الجهور على انه لئى الحال ولو كان ماضيا لكان لئى الماضى لائى الحال (وثانيها)
انه يدخل على الفعل فتقول ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا وعقلا وقول من قال ان ليس
داخل على ضمير القصة والشأن وهذه الجمله تفسر بذلك الضمير ضعيف فانه لو جاز ذلك جاز مثله فى ما (وثالثها)
ان الحرف مابظهر معناه فى غيره وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لابد وأن تقول
ليس زيد قائما (ورابعها) ان ليس لو كان فعلا لكان مفعلا وهذا باطل فذل الباطل بيان الملازمة ان ليس
لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب معروضا زمان مخصوص وهو الحال وهذا
المعنى قائم فى ما فوجب أن يكون مفعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول فى ذلك أو نذكر هذا المعنى
بعبارة أخرى فتقول ليس كلمة جامدة وضعت لئى الحال فأشبهت ما فى نى الفعلية (وخامسها) ان
تصل ما بالافعال الماضية فتقول ما أحسن زيد ولا يجوز أن تصل ما ليس فلا تقول ما ليس زيد كرك
(وسادسها) انه على غير أوزان الفعل لان فعل غير موجود فى اية الفعل فكان فى القول بانه فعل اثبات
ما ليس من أوزان الفعل فان قيل أصله ليس مثل صيد البعير الا انهم خففوه والزموه التحفيف لانه
لا يتصرف لازمه حالة واحدة وانما تختلف ابنية الافعال لاختلاف الاوقات التى تدل عليها وجهه او
البناء الذى خصومه ماضيا لانه أخف الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل
فى الفعل التصرف فلما منعوه التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بنائه الاصلى لتلايمه الى عليه
النقصانات فاما أن يجعل منع التصرف الذى هو خلاف الاصل على تغيير البناء الذى هو أيضا خلاف
الاصل فذل فاسد جدا (وسابعها) ذكر القتيبي انها كلمة مركبة من الحرف النافى الذى هو لا وأيس اى موجود
قال ولذلك يقولون أخرجهم من اليبسية الى اليبسية أى من العدم الى الوجود وأيسته أى وجدته وهذا
نص فى الباب قال وذكر الخليل ان ليس كلمة بجود معناه لا ايس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجرى
فى الكلام والدليل عليه قول العرب اتقى به من حيث ايس وليس ومعناه من حيث هو ولا هو (وثامنها)
الاستعقراء دل على ان الفعل انما يوضع لاثبات المصدر وهذا انما يفيد السلب أولا فلا يكون فعلا فان قيل
ينقص قولكم بقوله نقي زيد أو عدمه قلنا قولك نقي زيد امشيت من النقي فقولك نقي دل على حصول معنى
النقي فكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها فلم يكن السؤال واردا وأما القائلون بان ليس فعل

فقد تكفروا في الجواب عن الكلام الاقول بان ليس قديمي لثني الماضي كقولهم جاءني القوم ليس زيدا (وعن الثاني) انه منقوض بقولهم اخذ يفعل كذا (وعن الثالث) انه منقوض بسائر الافعال الناقصة (وعن الرابع) ان المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضي المسائلة (وعن الخامس) ان ذلك انما امتنع من قبل ان ما للعال وليس للماضي فلا يمكن الجمع بينهما (وعن السادس) ان تغير البناء وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل (وعن السابع) ان اليبسية اسم فلم قلتم ان ليس اسم وأما قوله من حيث ليس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما وأما نص الكتب فممنوع منه بالدليل (وعن الثامن) ان ليس مشتق من اليبسية فهي دالة على تقرير معنى اليبسية فهذا ما يمكن أن يقال في هذه المسئلة وان كانت هذه الجوابات مختلفة (المسئلة الثالثة) قرأ حجة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء والباقون بالرفع قال الواحدى وكلا القراءتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتمعما في التعريف فاستويا في كون كل واحد منهما اسما والآخر خبرا ووجه من رفع البر ان اسم ليس مشبه بالفاعل وخبرها بالفعل والفاعل بان يلى الفعل أولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى ان بعض النحويين قال ان مع صلتها أولى أن تكون اسم ليس لشبهها بالمضمر في انه لا توصف كما لا يوصف المضمر فكان ههنا اجتمع مضمر ومظهر والاولى اذا اجتمع ان يكون المضمر الاسم من حيث كان أذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ في التنزيل قوله فكان عاقبته ما نهمى النار وقوله وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان حجتهم الا ان قالوا والاختيار رفع البر لانه روى عن ابن مسعود انه قرأ ليس البر بان والباء تدخل في خبر ليس (المسئلة الرابعة) البر اسم جامع للطاعات واعمال الخير المقرية الى الله تعالى ومن هذا بر الوالدین قال تعالى ان الابرار لى نعيم وان العجبار لى عليم فجعل البر ضد الفجور وقال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع ما يؤجر عليه الانسان وأصله من الاتساع ومنه البر الذى هو خلاف البحر لاتساعه (المسئلة الخامسة) قال القفال قد قيل في نزول هذه الآية أقوال والذى عندها انه اشارة الى السفهاء الذين طعنوا فى المساكين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق فقال الله تعالى ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل الا عند مجموع أمور (أحدها) الايمان بالله وأهل الكتاب أخلا بذلك أما اليهود فقلعوا لهم بالتجسيم ولعواهم بان عزرا ابن الله وأما النصارى فقلعوا لهم المسيح ابن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالجل على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء (وثانيها) الايمان باليوم الآخر واليهود أخلا بهذا الايمان حيث قالوا وقالوا ان يدخل الجنة الامن كان هودا أو نصارى وقالوا ان عسنا النار الا أباما معدودة والنصارى أنكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر (وثالثها) الايمان باللائكة واليهود أخلا بذلك حيث أظهر وأعدوا جبريل عليه السلام (ورابعها) الايمان بكتب الله واليهود والنصارى قد أخلا بذلك لان مع قيام الدلالة على ان القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه قال تعالى وان يأتوكم أسارى فنادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم أقتولون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض (وخامسها) الايمان بالنبيين واليهود أخلا بذلك حيث قتلوا الانبياء على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (وسادسها) بذل الاموال على وفق أمر الله سبحانه واليهود أخلا بذلك لانهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال واشتروا به ثمنًا قليلا (وسابعها) اقامة الصلوات والزكوات واليهود كانوا يمنعون الناس منها (وثامنها) الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال أوفوا بهدى أوف بهمكم وههنا سؤال وهو انه تعالى نبي أن يكون التوجه الى القبلة براثمة لكم بان البر مجموع أمور أحدها الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض ولاجل هذا السؤال اختلف المفسرون على أقوال (الاول) ان قوله ليس البر نبي لكمال البر وليس نفيه الاصله كانه قال ليس البر كانه هو هذا فان البر اسم لمجموع

الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحدا منها فلا يكون ذلك تمام البر (الثاني) أن يكون هذا انقباضا لاصل
 كونه برا لان استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ في وقت النبي - حين ما نسخ الله تعالى ذلك بل كان ذلك
 انما وجورا لانه عمل ينسوخ قد نهي الله عنه وما يكون كذلك فانه لا يعتد في البر (الثالث) ان استقبال
 القبلة لا يكون برا اذ لم يقارنه معرفة الله وانما به كون برا اذا أتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما أن
 السجدة لا تكون من أفعال البر الا اذا أتى بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا أتى بها بدون هذا الشرط
 فانها لا تكون من أفعال البر روى انه لما حوت القبلة كثيرا لخوض في نسختها وصار كانه لا يراعي بطاعة
 الله الا الاستقبال فانزل الله تعالى هذه الآية كانه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في أمر القبلة مع
 الاعراض عن كل أركان الدين (المسئلة السادسة) قوله ولكن البر من آمن بالله فيه حذف وفي كيفية
 وجوه (أحدها) ولكن البر من آمن بالله فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم
 العجل أي حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر عزهبر والشجاعة عنزة وهذا اختيار الفراء والزجاج
 وقطرب قال أبو علي ومثل هذه الآية قوله أجمع لهم سقاية الحاج ثم قال كن آمن وتقديره أجمع لهم أهل سقاية
 الحاج كن آمن أو أجمع لهم سقاية الحاج كإيمان من آمن ليقع التمثيل بين مصدرين أو بين فاعلين اذ لا يقع
 التمثيل بين مصدر وفاعل (وثانيها) قال أبو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للمتقوى أي
 للمتقين ومنه قوله ان أصبح ماؤكم غورا أي غائروا قالت الخنساء فأتيناها في اقبال وادباره أي مقبلة ومذبذبة
 معا (وثالثها) ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله أي ذو درجات عن الزجاج (ورابعها)
 التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا وكذا عن المفضل واعلم ان الوجه الاول أقرب الى مقصود الكلام
 فيكون معناه ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي الى الثواب العظيم بمن آمن بالله وعن المبرد لو كنت
 ممن يقرأ القرآن بقرآنه لقرأت ولكن البر يفتح الباء وقرأ نافع وابن عامر ولكن محذوفة البر بالرفع والباقون
 لكن مشددة البر بالنصب (المسئلة السابعة) اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقيق ماهية البر أمورا (الاول)
 الايمان بأمر خمسة (أولها) الايمان بالله وان يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته الخاصة ووصية العلم بما يجب
 ويجوز ويستحيل عليه وان يحصل العلم بهذه الأمور الا عند العلم بالدلائل الدالة عليه فيدخل فيه العلم
 بحدوث العالم والعلم بالاصول التي عليها تفرع حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم
 بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالميا بكل المعلومات قادرا على كل الممكنات كما مر يد اسمعيا بصيرا متكاملا
 ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحادية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل في العلم بما
 يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل (وثانيها) الايمان باليوم الآخر وهذا الايمان
 مفرع على الاول لان ما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا
 أن نعلم صحة النشر والنشر (وثالثها) الايمان بالملائكة (ورابعها) الايمان بالكتب (خامسها) الايمان
 بالرسل وههنا سؤالات (السؤال الاول) انه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب
 الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل في معرفة الملائكة والكتب فلم يقدم الملائكة والكتب
 في الذكر على الرسل (الجواب) ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا وأفكارنا الا ان ترتيب الوجود على
 العكس من ذلك لان الملائكة يوجد أولًا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول
 فالمرعى في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجي لا ترتيب الاعتبار الذهني (السؤال الثاني) لم خص الايمان
 بهذه الأمور الخمسة (الجواب) لانه دخل تحتها كل ما يلزم أن يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفة
 توحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد الى
 سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم الرسالة الى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤدوا اليها الى
 غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال الملائكة ودخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما أنزل الله على أنبيائه
 ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرائعهم فثبت انه لم يبق شيء مما يجب الايمان به الا قد دخل تحت

هذه الآية وتقرر آخر وهو ان المكاف مبدء أو وسطا ونهاية ومعرفة المبدء أو المنتهى هو المقصود بالذات
 وهو المراد بالايان بالله واليوم الآخر وأما معرفة مصالح الوسطة فلا تتم الا بالرسالة وهي لا تتم الا بأمر
 ثلاثة الملائكة الاتيين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والموسى اليه وهو الرسول (السؤال الثالث)
 لم تقدم هذا الايمان على أفعال الجوارح وهو اتياء المال والصلاة والزكاة (والجواب) للتنبيه على ان اعمال
 القلوب أشرف عند الله من اعمال الجوارح (الامر الثاني) من الامور المعنوية في تحقق معنى البر قوله
 وآتى المال على حبه وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان الضمير في قوله على حبه الى ماذا يرجع
 وذكر واقع وجوها (الاول) وهو قول الاكثرين انه راجع الى المال والتمتع به وآتى المال على
 حب المال قال ابن عباس وابن مسعود هو ان تؤتيه وأنت صحيح صحيح تامل الغنى وتحتسب الفقر
 ولا تحمل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل يدل على ان الصدقة حال
 الصحة أفضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك أيضا من وجوه (أحدها) ان عند الصحة
 يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عن المال وبذل الشيء عند
 الاحتياج اليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال ان تناولوا البر حتى تنفقوا مما تحبون
 (وثانيها) ان اعطاه حال الصحة أدل على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من اعطاه حال المرض والموت
 (وثالثها) ان اعطاه حال الصحة أشق فيكون أكثر توابا قياسا على ما يبذله الفقير من جهده المقل فانه يزيد
 ثوابه على ما يبذله الغنى (ورابعها) ان من كان ماله على شرف الزوال فوجهه من أخذ مع العلم بانه لو لم يبه منه
 لضاع فان هذه الهبة لا تكون مساوية لما اذا لم يكن خائف من ضياع المال ثم انه وجهه منه طائعا ورغبا
 فكذا هي (وخامسها) انه متأكد بقوله تعالى ان تناولوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون
 الطعام على حبه أى على حب الطعام وعن أبي الدرداء انه صلى الله عليه وسلم قال مثل الذى تصدق عند
 الموت مثل الذى يهدى بعد ما شيع (القول الثاني) ان الضمير يرجع الى اليتامى كانه قيل يعطى ويجب
 الاعطاء رغبة في ثواب الله (الثالث) ان الضمير عائدا على اسم الله تعالى يعنى يعطون المال على حب الله
 أى على طلب مرضاته (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد من هذا اليتامى فقال قوم انه الزكاة وهذا
 ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله وأطام الصلاة وآتى الزكاة ومن حق المعطوف والمعطوف
 عليه أن يتغاير اثبت ان المراد به غير الزكاة ثم انه لا يجوز ان يكون من التطوعات أو من الواجبات لا جاز
 أن يكون من التطوعات لانه تعالى قال فى آخر الآية أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون وقف
 التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى عليه فثبت ان هذا اليتامى وان كان غير الزكاة الا انه من
 الواجبات ثم فيه قولان (الاول) انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل
 على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول (أما النص) فقوله عليه الصلاة والسلام لا يؤمن بالله واليوم
 الآخر من بات شبعانا وجاره طوا الى جنبه وروى عن فاطمة بنت قيس ان فى المال حقا سوى الزكاة
 ثم نالت وآتى المال على حبه وسكنى عن الشعبي انه سئل عن له مال فأذى زكاته فهل عليه شئ سواء فقال نعم
 يصل القرابة ويعطى السائل ثم تلا هذه الآية وأما العقل فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى
 الضرورة وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكاة واجبة عليهم ولوا تمتعوا من
 الاعطاء جاز الا خدمتهم فهاهنا يدل على ان هذا اليتامى واجب واحتج من طعن فى هذا القول بما روى
 عن علي رضي الله عنه انه قال ان الزكاة نسخت كل حق (والجواب) من وجوه (الاول) انه معارض بما
 روى انه عليه الصلاة والسلام قال فى المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول أولى من قول علي (الثاني)
 أجمعت الامة على انه اذا حضر المضطر فانه يجب أن يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد أذى الزكاة
 بالكمال (الثالث) المراد ان الزكاة نسخت الحقوق المقدرة أما الذى لا يكون مقدرا فانه غير منسوخ
 بدليل انه يلزم التصديق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المأول وذلك غير مقدرا فان قيل هب

انه صرح هذا التأويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب فلنأينسبه وجوه (أحدها) انه تعالى قدّم الاولى
فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث انه يـكون ذلك جامعاً بين الصلة
والصدقة ولان القرابة من أوكد الوجوه في صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويجوز بسببه على
المالك في الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا في الثلث ولذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات على
ما قال كتب عليكم اذ حضر أحدكم الموت الاية وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند
بعضهم فلهذه الوجوه قدّم ذى القربى ثم أتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب
فهو منقطع الخيلة من كل الوجوه ثم أتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشدّ عليهم ثم ذكر
ابن السبيل اذ قد تشدّ حاجته عند اشتداد رغبته الى أهله ثم ذكر السائلين وفي الرقاب لان حاجتهم
دون حاجة من تقدم ذكره (وثانيها) ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف فترتب
تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه أقرب ثم بحاجة اليتامى ثم بحاجة
المساكين ثم على هذا النسق (وثالثها) ان ذى القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه لان شدة الحاجة
فيه نعمة وتؤدي قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدأ الله تعالى بذى
القربى ثم باليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب أشدّ من الغم
الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهم ما فاما ابن السبيل فتدبره يكون غنيا وقد تشدّ حاجته في الوقت
والسائل قد يكون غنيا ويظهر شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجة الشديدة
(القول الثاني) ان المراد بآيتاء المال ما روى انه عليه الصلاة والسلام عند ذكره لأبيل قال ان فيها حقها هو
اطراق غلها واعارة ذلولها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفعل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل
والمكاتب (القول الثالث) ان آيتاء المال الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكاة وهذا أيضا
ضعيف لانه تعالى جمع في هذه الآية بين هذا الايتاء وبين الزكاة (المسئلة الثالثة) أما ذوى القربى فن
الناس من محل ذلك على المذكور في آية النفل والغنية والاكثر من المفسرين على ذوى القربى للمعطين
وهو الصحيح لانهم به أخص ونظيره قوله تعالى ولا يأتى أولو الفضل منكم والسعة أن يؤثروا أولى
القربى واعلم ان ذوى القربى هم الذين يقربون منه بولادة الابوين أو بولادة الجدتين فلا وجه اقتصر
ذلك على ذوى الرحم المحرم على ما حكى عن قوم لان المحرمية حكم شرعى أما القرابة فهي لفظ لغوية
موسوعة للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت في القرب والبعد أما اليتامى فن
الناس من محله على ذوى اليتامى قال لانه لا يجوز من المتصدق أن يدفع المال الى اليتيم الذي لا يميز
ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم مرافقا عارفا بواقع خطئه وتكون
الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس ولا يختص على اليتيم وجه الاستفاد به جازدفعها اليه هذا كله على قول من
قال اليتيم هو الذي لا أب له مع الصغر وعند أصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه
قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ومعلوم انهم لا يؤثرون المال الا اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسمى يتيما أبي طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغادفع المال اليه والا فيدفع الى وليه وأما
المساكين فغنيه خلاف سند كرم ان شاء الله تعالى في سورة التوبة والذي نقوله هنا ان المساكين أهل الحاجة
ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسأل ويتيسط وهو المراد بقوله والسائلين
وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه
يسأله يعرف فقره وحاجته وأما ابن السبيل فروى عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف لانه انما
وصل اليك من السبيل والاول أشبه لان السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابتاله للزومه اياه كما
يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذي أتت عليه السمون ابن الايام وللشبعان بنو الحرب وللناس
بنو الزمان قال ذو الرقة وردت عشاءا والثرى كأنها على قبة الرأس ابن ماء محلق

وأما قوله والسائلين فعني به الطالبين ومن جعل الآية في غير الزكاة أدخل في هذه الآية المسلم والكافر
روى الحسن بن علي رضي الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال للسائل حق ولولجاء على فرض وقال تعالى
وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم أما قوله وفي الرقاب ففيه مسائلان (المسئلة الأولى) الرقاب جمع
الرقبة وهي مؤخر أصل العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك أن مكانهم من البدن مكان الرقاب المشرف على
القوم ولهذا المعنى يقال أعتق الله رقبة ولا يقال أعتق الله عنقه لأنه لما سميت رقبة ~~كأنها~~ ترأب
العذاب ومن هذا يقال للتي لا يعيش ولدها رقوب لأجل مراعاتها موت ولدها (المسئلة الثانية) معنى
الآية ويؤتي المال في عتق الرقاب قال الفقهاء واختلاف الناس في الرقاب المذكورين في آية الصدقات
فقال قائلون أنه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتباً فيعتقه على أداء كتابته فهو أولاً أجازوا ثم أجازوا
الرقاب من الزكاة المفروضة وقال قائلون لا يجوز صرف الزكاة إلا في إعانة المكاتبين فنأول هذه الآية
على الزكاة المفروضة فحينئذ يبق في ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة أجازوا من فيها
قطعا ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الأسارى وأعلم أن تمام الكلام في تفسير هذه
الاصناف سيأتي إن شاء الله تعالى في سورة التوبة في تفسير آية الصدقات (الامر الثالث) من الأمور
المعتبرة في تحقيق ماهية البرقوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة وذلك قد تقدم ذكره (الامر الرابع) قوله تعالى
والموفون بعهدهم إذا عاهدوا وفيه مسألتان (المسئلة الأولى) في رفع والموفون قولان (أحدهما)
أنه عطف على محل من آمن تقديره لكن البر الموفون والموفون عن الفراء والاختف (الثاني) رفع على
المدح على أن يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره وهم الموفون (المسئلة الثانية) في المراد بهذا العهد
قولان (الأول) أن يكون المراد ما أخذ الله من اليهود على عبادته بقولهم وعلى السنة رساله اليهم
بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالانبياء والكتب وقد أخبر الله تعالى
عن أهل الكتاب أنهم نقضوا العهود والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي
أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم فكان المعنى في هذه الآية أن البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفاء
بعهد الله لا كما نقض أهل الكتاب ميثاق الله وما وفوا بعهده فخذوا أنبياءهم وقتلوهم ~~وكذبوا~~ بكتابه
واعترض القاضي على هذا القول وقال ان قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح في إضافة هذا العهد
اليهم ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله إذا عاهدوا فلا وجه لحمله على ما ~~يكون~~ لزومه ابتداء من قبله تعالى
(والجواب) عنه انه تعالى وإن ألزمهم هذه الاشياء لكنهم من عتد أنفسهم قبلوا ذلك الإلزام والتموه فصح
من هذا الوجه إضافة العهد اليهم (القول الثاني) أن يحمل ذلك على الأمور التي يلتزمها المكلف ابتداء من
عنده نفسه وأعلم أن هذا العهد أتم أن يكون بين العبد وبين الله وبينه وبين رسول الله أو بينه وبين سائر
الناس أما الذي بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالندور والايان وأما الذي بينه وبين رسول الله فهو الذي
عاهد الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والجهادة وموالاة من والاه ومعاداة من
عاداه وأما الذي بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من
التسليم والتسلم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن وقدي ~~يكون~~ ذلك من المتدوبات مثل الوفاء
بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناصرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم إذا عاهدوا يتناول كل هذه
الاقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه
المفسرون فقالوا هم الذين إذا وعدوا أنجزوا وإذا حلفوا أوتروا وإذا قالوا صدقوا وإذا اتفقوا أؤدوا
ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله أن آمنوا من فضله الآية (الامر الخامس) من الأمور المعتبرة
في تحقيق ماهية البرقوله تعالى والصابرين في البأساء والضراء وحين الباس وفيه مسائل (المسئلة الأولى)
في نصب الصابرين أقوال (الأول) قال الكسائي هو معطوف على ذوى القربى كأنه قال وآتى المال على حبه
ذوى القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الآية بصير هكذا ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه

ذو القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صفة من وقوله والموفون متقدم على قوله والصابرين فهو عطف على من يخشع قدمه على الموصول قبل صلتها شيئا وهذا غير جائز لأن الموصول مع الصلة ينزله اسم واحد ويحال ان يوصف الاسم او يوكد او يعطف عليه الا بعد ان تمامه وانقضائه بجميع اجزائه اما ان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح أيضا قول **الصبغة** لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصفة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا الفصل غير جائز بل هذا الشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة كان ذلك أولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتدا والخبر بالجملة **عقول القائل** ان زيد افافهم ما قول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انما لانفسيع اجر من أحسن علام قال أولئك ففصل بين المبتدا والخبر بقوله انما لانفسيع قلنا الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالمتعلق الذي بينهما أشد من المتعلق الذي بين المبتدا والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدا والخبر جوازه بين الموصول والصفة (القول الثاني) قول القراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح وعلى الذم اذا طال الكلام بالنسبة في صفة الشيء الواحد وأنشد القراء

الى المالك القرم وابن الهمام * وليث الكتيبة في المزدحم

وقالوا فبين قرأ جملة المطب بنصب جملة انه نصب على الذم قال أبو على الفارسي واذا ذكرت الصفات **التي** شيرة في معرض المدح أو الذم فلا حاسن أن تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خواف باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كأنه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجهها واحد او وجه واحد ثم اختلاف الكوفون والبصريون في أن المدح والذم لم صارا على اختلاف الحركة فقال القراء على المدح والذم من كلام السامع وذلك أن الرجل اذا أخبر غيره فقال له قام زيد فرجما عن السامع على زيد وقال ذكرت واقه الظريف ذكرت العاقل اي هو والله الظريف هو العاقل فاراد المتكلم أن يمدحه بمثل ما مدحه به السامع فخرى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى اعنى الظريف وأنكر القراء ذلك لوجهين (الأول) أن اعنى اتجافع تفسير الاسم المجهول والمدح يأتي بعد المعروف (الثاني) أنه لو صح ما قاله الخليل لاصح أن يقول قام زيد أخاك على معنى اعنى أخاك وهذا مما لا تقوله العرب أصلا واعلم أن من الناس من قرأ والموفين والصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون أمثلة في الباساء قال ابن عباس يريد الفقير وهو اسم من البؤس والاضراء يقال يريد به المرض وهو ما اسما على فعلا ولا فعل لهما لانهم الياسان عتيين وحين الباس قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد القتال في سبيل الله والجهاد ومعنى اليأس في اللغة الشدة يقال لا بأس عليك في هذا أي لا شدة وعذاب بئس شديد ثم نسي الطرب بأسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدة قال تعالى فلما رأوا بأسا فلما احسوا بأسا فمنا من يصر ناسم بأس الله ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا أي أهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا في ايمانهم وذكر الواحدى رحمه الله في آخر هذه الآية مسألة وهي انه قال هذه الواووات في الاوصاف في هذه الآية للجمع فمن شرائط البر وتتمام شرط الدار ان تجتمع فيه هذه الاوصاف ومن قام به واحد منهم لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي أن يظن الانسان أن الموفى بعهد من جملة من قام بالبر وكذا الصابر في اليأس بل لا يكون قائما بالبر الا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبيا عليهم السلام لان غيرهم لا تجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة في جميع المؤمنين وما توفيقي الا بالله عليه توكلت (الحكم الرابع) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأتى بالأتى فمن عفى له من أخيه شيئا فتابع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورسمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم قبل الشروع

في التفسير لابد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن سبب نزوله إزالة الأحكام التي كانت
 ناسخة قبل بعث محمد عليه السلام وذلك لأن اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا يوجبون
 العفو فقط وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل وأخرى يوجبون الدية ليكنهم كانوا يظهرون التعدي
 في كل واحد من هذين الحكمين أما في القتل فلأنه إذا وقع القتل بين قبيلتين أحدهما أشرف من الأخرى
 فلا يشرف ~~كانوا يقولون~~ ليعتدوا بالعبء من المظنم وبالمرأة من الرجل منهم وبالرجل من الرجلين منهم
 وكانوا يجعلون برأحاثهم ضعف برأحاث خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدا قتل
 انسانا من الأشراف فاجتمع أقارب القتلى عنده والد المقتول وقالوا ماذا تريد فقال احدي ثلاث قالوا وما
 هي قال اما تحبون ولدي أو تملكون دارى من محبوب السماء أو تدفعوا الى بجلة قومكم حتى اقتله ثم لا يرى
 اني اخذت عوضا وأما الظلم في امر الدية فهو انهم ربما جعلوا دية الشريف اضعاف دية الرجل المسكين فلما
 بعث الله تعالى محمد صلى الله عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في ~~حكم~~ القصاص وأزل
 هذه الآية (والرواية الثانية) في هذا المعنى وهو قول السدي ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب
 سلكوا طريقة العرب في التعدي (والرواية الثالثة) انها نزلت في واقعة قتل حمزة رضي الله عنه (والرواية
 الرابعة) ما نقلها احمد بن جرير الطبري عن بعض الناس ورواها عن علي بن أبي طالب وعن الحسن البصري
 أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين الحرين والعبد والذكرين والإثنين يقع القصاص ~~ويكفي~~
 ذلك فقط فاما اذا كان القاتل للعبد حرًا والحر عبدًا فانه يجب مع القصاص التراجع فأما حر قتل عبدا
 فهو قوده فان شاء مولى العبد ان يقتل الحر فله بشرط ان يستعطا من العبد من دية الحر ويردوا الى
 أولياء الحر بقيمة دية وان قتل عبدا حرًا فهو به قوده فان شاء أولياء الحر قتلوا العبد فأعطوا قيمة العبد
 من دية الحر وأما بعد ذلك الى أولياء الحر بقيمة دية وان شاءوا أخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد وان قتل
 رجل امرأته فهو قوده فان شاء أولياء المرأة قتلوه وأما نصف الدية وان قتلت المرأة رجلا فهي به قود فان
 شاء أولياء الرجل قتلوها وأخذوا نصف الدية وان شاءوا أعطوا كل الدية وتركوها قالوا والله تعالى
 أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبد والإثنين والذكرين فاما عند
 اختلاف الجنس فالأكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفنا سبب النزول فترجع الى التفسير أما قوله
 تعالى كتب عليكم فعنه فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى
 كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى ~~كتب~~ عليكم الصيام وقال كتب عليكم اذا حضر
 أحدكم الموت ان تتركوا خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه المصطلحات المكتوبات أى المفروضات
 وقال عليه السلام ثلاث كذب على ولم تكن كتب عليكم (والثاني) لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله
 تعالى والله على الناس حج البيت وأما القصاص فهو ان يفعل بالإنسان مثل ما فعل من قتل أو قتل فلان
 أثر فلان اذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتد على آثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لاخته قصه أى اتبعي
 أثره وسميت القصة قصصة لان الحكاية تساوى المحكى ومعنى القصص لانه يذكر مثل اخبار الناس ويسمى
 المقصود منها التعادل جانبيه وأما قوله تعالى في القتل أى بسبب قتل القتل لأن كلمة في قد تستعمل للسببية
 كقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الأبل اذا عرفت هذا فصار تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا
 وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتل فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب
 قتل جميع القتلى الا أنهم أجمعوا على ان غير القتلى خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله التخصيص
 أيضا في صور كثيرة وهي اذا قتل الوالد والد والسيد عبده وفيما اذا قتل المسلم حرييا أو تعاهدا وفيما
 اذا قتل مسلم مسلما خطأ الا ان العام الذي دخله التخصيص يقي حجة فيما عداه فان قيل قواكم
 هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه اشكالان (الأول) أن القصاص لو وجب لوجب أمانا على القاتل
 أو على ولي الدم أو على ثالث والاقسام الثلاثة باطلة وانما قلنا انه لا يجب على القاتل لأن القاتل لا يجب

عليه أن يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولي الدم لان ولي الدم مخير في الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان دفعوا أقرب للتقوى (والثالث) أيضا باطل لانه يكون اجنبيا عن ذلك القتل والاجنبى عن الشيء لا تعلق له به (السؤال الثانى) اذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية يجب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على إيجاب القتل البتة بل أقصا ما فى الباب ان الآية تدل على وجوب رعاية التسوية فى القتل الذى يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تفسر دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل (والجواب) عن السؤال الاول من وجهين (الاول) أن المراد إيجاب إقامة القصاص على الامام أو من يجزى بجرايمه لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحصل للامام أن يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقدير يا أيها الأئمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان أراد ولي الدم استيفاءه (والثاني) انه خطاب مع القاتل والتقدير يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له أن يمنع ههنا وليس له أن ينكر بل لازاى والسارق الهرب من الحدود له ما أيضا أن يستتر بستر الله ولا يقرأوا الفارق أن ذلك حق الا دعى (وأما الجواب) عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر الآية يقتضى إيجاب التسوية فى القتل والتسوية فى القتل صفة القتل وإيجاب الصفة يقتضى إيجاب الذات فكانت الآية مفيدة لإيجاب القتل من هذا الوجه وينفرد على ما ذكرنا مسائل (المسئلة الاولى) ذهب أبو حنيفة الى أن موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعى الى أحد قوليه أن موجب العمد اما القصاص واما الدية واجتأ أبو حنيفة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها فى غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام أو ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين وعندنا انه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعيننا انما النزاع فى ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس فى الآية دلالة على انه اذا أراد الدية ليس لذلك (المسئلة الثانية) اختلفوا فى كيفية المعاملة التى دلت هذه الآية على إيجابها فقال الشافعى يراعى جهة القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه فى تلك المرة والاحر رقبته وكذلك لو أحرق الاول بالنار أحرق الثانى فان مات فى تلك المرة والاحر رقبته وقال أبو حنيفة رحمه الله المراد بالمثل تناول النفس بارجى ما يمكن فعلى هذا لا يقتضيان الا بالسيف بجز الرقبة جهة الشافعى رحمه الله ان الله تعالى أوجب التسوية بين القسعين وذلك يقتضى حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه (أحدها) انه يجوز أن يقال كتبت التسوية فى القتل الا فى كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولا دخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخل تحت النص (وثانيها) اننا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية فى كل الامور امارت الآية بجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مقبوضة لكانها بامارات مخصوصة فى بعض الصور والتخصيص أهون من الاجمال (وثالثها) أن الآية لو لم تفد الا لإيجاب التسوية فى أمر من الامور فلا يشبهين الا وهما متساويان فى بعض الامور فينتد لا يستفاد من هذه الآية ثبوت البتة وهذا الوجه قريب من الثانى فثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المتضمنة لوجوب المعاملة كقوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بانظر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه وبما يروى أن يهودي ارضخ رأس صبية بالحجارة فقتلها فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن ترضخ رأس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات ومع هذه الأحاديث على قول الشافعى مبلغا قويا واجتأ أبو حنيفة بقوله عليه السلام لا قود الا بالسيف وبقوله عليه السلام لا يعدب بالنار الا ربها (والجواب) أن الأحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله أعلم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان هذا

القاتل اذا لم يبت وامر على ترك التوبة فان القصاص مشروع في حق من عقوبة من الله تعالى أما اذا كان ثابتا فقد انقضى ما له ان لا يجوز ان يكون عقوبة وذلك لان الدلائل ذات على ان التوبة مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات واذا صار التوبة مقبولة امتنع أن يبقى الثابت مستحقا للعقاب ولانه عليه السلام قال التوبة تحو المحوبة فثبت أن شرع القصاص في حق الثابت لا يمكن أن يكون عقوبة ثم عند هذا الاختلاف اختلف أصحابنا في فعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة انما شرع ان يكون اطفائه ثم سألوا أنفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل اطفائه وأجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لساائر المكافين من حيث ربح ساير الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم انه لا بد وان يقتل صار ذلك داعيا له الى الخير وترك الاضرار والتمرد أما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والاتبى بالاتبى ففهم قوم من (القول الاول) أن هذه الآية تقتضي أن لا يكون القصاص مشروعاً إلا بين الحرين وبين العبدين وبين الاثنين واحتجوا عليه بوجوه (الاول) أن الالف واللام في قوله الحر تفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد أن يقتل كل حر بالحر ولو كان قتل حر بعبد مشروعاً لكان ذلك الحر مقتولا بالحر وذلك يناقض الإيجاب أن يكون كل حر مقبولا بالحر (الثاني) أن الباء من حروف الجر فيكون متعلقا بالجملة لا بفعل فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعظم من الخبر بل إما ان يكون مساويا له وأخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضي أن يكون كل حر مقبولا بالحر وذلك يناقض كون حر مقبولا بالعبد (الثالث) وهو انه تعالى أوجب في أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلماذا كرر عقوبة قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مخرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وإيجاب القصاص على الحر يقتل العبد اجمال لرعاية التسوية في هذا المعنى فوجب أن لا يكون مشروعاً فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس فجوابنا أن الترجيح معناه الوجهين (أحدهما) أن قوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والآية التي تمسككم اشرع لنا ولا شك أن شرعنا أقوى في الدلالة من شرع من قبلنا (وثانيها) أن الآية التي تمسككم اشتملت على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك أن الخاص مقدم على العام ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الآية أن لا يقتل العبد إلا بالعبد وان لا تقتل الاتي إلا بالاتي إلا ما خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع والامتناع المستنبط من نسق هذه الآية وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر اللفظ أما الاجماع فظاهر وأما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلا يقتل بالحر وهو فوقه كان أولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذلك القول في قتل الاتي بالذكر فاما قتل الذكر بالاتي فليس فيه إلا الاجماع والله أعلم (القول الثاني) أن قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على سائر الاقسام واحتجوا عليه بوجهين (الاول) أن قوله والاتبى بالاتبى يقتضي قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة ولو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض (الثاني) أن قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذکر وإذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذکر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لغواً ندسوى نفي الحكم عن سائر العصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة فذكرها فيها وجهين (الاول) وهو الذي عليه الاكثر أن تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه أهل الجاهلية على ما روينا في سبب نزول هذه الآية انهم كانوا يقاتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم أن القائلين بالقول الاول أن يقولوا أما قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن

المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي أهلية القضاء والامامة
والشهادة فوجب أن لا يكون مشروعا أقصى ما في الباب انه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل
والشريف بالخسيس الا انه بقي في غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا أن قوله كتب عليكم القصاص
في القتل يوجب قتل الحر بالعبد الا اننا ينبغي أن قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد
هذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لاسيما اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جاريا
بحري الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام (الوجه الثاني) في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن
جرير الطبري عن علي بن أبي طالب والحسن البصري أن هذه الصورة هي التي يكتفي فيها بالقصاص أما في سائر
الصور وهي ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكروا لا في هذا لا يكتفي بالقصاص
بل لا بد فيه من التراجع وقد شرحن هذا القول في سبب نزول هذه الآية الا أن كثيرا من المحققين زعموا أن
هذا النقص لم يصح عن علي بن أبي طالب وهو أيضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولا
تراجع فكذلك يقتل الذكرا بالانثى ولا تراجع ولان القودنم اية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه
أما قوله تعالى فمن عني له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان فاعلم أن الذين قالوا موجب
العمد أحدهم من اما القصاص واما الدية فتسكونهم هذه الآية وقالوا الآية تدل على ان في هذه القصة
عافيا ومعفوا عنه وليس ههنا الاولى الدم والقاتل فيكون العافي أحدهما ولا يجوز أن يكون هو القاتل
لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتأتى من الولي الذي له الحق على القاتل فصارت تدبر الآية فإذا
عفا ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبسع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله شيء منهم فلا بد من حمل
على المذكور السابق وهو وجوب القصاص ازالة للايهام فصارت تدبر الآية اذا حصل العفو للقاتل عن
وجوب القصاص فليتبسع القاتل العافي بالمعروف وليؤد اليه ما لا باحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية
فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على ان موجب العمد هو القود أو المال ولو لم يكن كذلك
لما كان المال واجبا عند العفو عن القود ومما يوجب كد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة
أي اثبات الخيار لكم في أخذ الدية وفي القصاص رحمة من الله عليكم لان الحكم في اليهود حتم القصاص
والحكم في النصارى حتم العفو فنفخ عن هذه الامة ونزع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف
من الله ورحمة في حق هذه الامة لان ولي الدم قد تكون الدية آثر عنده من القود اذا كان محتاجا الى
المال وقد يكون القود آثرا اذا كان راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخبر له فيما احبسه
رحمة من الله في حقه فان قيل لانه لم أن العافي هو ولي الدم قوله العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولي
الدم قلنا لانه لم أن العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عني له من أخيه شيء أي فمن سهل له من أخيه
شيء يقال أتاني هذا المال عفوا أم قرا أي سهلا ويقال خذ ما عفا أي ما سهل قال الله تعالى خذ العفو
فيكون تقدير الآية فمن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذي هو القاتل شيء من المال فليتبسع ولي
الدم ذلك القاتل في مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل الى ولي الدم ذلك المال بالا حسان من غير مطال
ولا مدافعة فيكون معنى الآية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على
الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به ويعفوا عن القود سلمنا أن العافي هو ولي الدم لكن لم لا يجوز أن يقال
المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين شر يكتن قبعة وأحدهما مخيئذ ينقلب نصيب الآخر ما لا فائدة
تعالى أمر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وأمر القاتل بالأداء اليه باحسان سلمنا أن العافي
هو ولي الدم سواء كان له شريك أو لم يكن لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذا مشروط برضا القاتل الا انه تعالى
لم يذكر رضا القاتل لانه يكون ثابتا لا محالة لان الظاهر من كل عاقل انه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل
عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له الا النفس ولا المال أما بذل المال فبما اجاب النفس فلما كان هذا الرضا
حاصلا في الاعم الاعلى لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا في نفس الامر (والجواب) حمل لفظ العفو في هذه

الآية على اسقاط حق القصاص أولى من جله على أن يبعث القاتل المال الى ولي الدم ويأمنه من وجهين
 (الاول) ان حقيقة العفو واسقاط الحق فيجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وحل اللفظ في هذه
 الآية على اسقاط الحق أولى من جله على ما ذكرتم لانه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان
 حل قوله من عني له من أخيه شيء على اسقاط حق القصاص أولى لان قوله شيء لفظ مبهم وحل هذا المبهم على
 ذلك المعنى الذي هو المذکور السابق أولى (الثاني) انه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع
 بالمعروف واداء اليه باحسان عيبا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لا حاجة اليه الى اتباعه ولا حاجة
 بذلك المعطى الى أن يؤمر باداء ذلك المال بالا حسان وأما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين (الاول)
 أن ذلك الكلام انما يتنشى بفرض صورة مخصوصة وهي ما اذا كان حق القصاص مشتركين شخصين ثم عفا
 أحدهما وسكت الآخر والاية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق فحمل اللفظ المطابق على الصورة
 الخاصة المقيدة بخلاف الظاهر (والثاني) أن الهاء في قوله واداء اليه باحسان ضمير عائد الى مذکور
 سابق والمذکور السابق هو العافي فوجب أداء هذا المال الى العافي وعلى قوله كتب عليكم يجب أداءه الى غير
 العافي فكان قولكم باطلا وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا اما ان يكون ممتنع الزوال أو كان يمكن
 الزوال فان كان ممتنع الزوال وجب أن يكون مكنة أخذ الدية ثابتة لولي الدم على الاطلاق وان كان
 يمكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط الذي مادات الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وانه غير جائز ولما
 تلخص هذا البحث فنقول الآية بقيت فيها البحوث لفظية تذكرها في معرض السؤال والجواب (البحث
 الاول) كيف تركيب قوله من عني له من أخيه شيء (الجواب) تقديره من عني له من أخيه شيء من العفو
 وهو كقوله سير بريد بعض السير وطائفة من السير (البحث الثاني) ان عفائي تعتدي بعن لا باللام فواجه
 قوله من عني له (الجواب) انه يعتدي بعن الى الجاني والى الذنب فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله
 تعالى عفا الله عنك فاذا اعتدي الى الذنب قبل عفوت لفلان عما جنى كما تقول عفوت له عن ذنبه وتجاوزت
 له عنه وعليه هذه الآية كانه قيل من عني له عن جنائيه فاسم غنى عن ذكر الجنائية (البحث الثالث)
 لم قيل شيء من العفو (الجواب) من وجهين (أحدهما) أن هذا انما يشكل اذا كان الحق ليس الا القود
 فقط فحينئذ يقال القود لا يتبع بعض فلا يبقى لقوله شيء فائدة أما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال
 كان مجموع حقه متبعضا لان له أن يعفو عن القود دون المال وله أن يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك
 جاز أن يقول من عني له من أخيه شيء (والجواب الثاني) أن تشكيك الشيء يفيد فائدة عظيمة لانه يجوز
 أن يتوهم أن العفو لا يؤثر في سقوط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى أن العفو عن جزئه
 كالعفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الاولياء عن حقه كعفو جميعهم عن حقه فلو عرف الشيء
 كان لا يفهم منه ذلك فلما نهى عن صراحة هذا المعنى مفهوما منه فذلك قال تعالى من عني له من أخيه شيء
 (البحث الرابع) باي معنى أثبت الله وصف الاخوة (والجواب) قيل ان ابن عباس تفسر بهذه الآية
 في بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة أوجه (الاول) أنه تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص
 عليه وانما وجب القصاص عليه اذا صدر عنه القتل بعد العدون وهو بالاجماع من الكبار ورواهذا يدل
 على ان صاحب الكبيرة مؤمن (والثاني) أنه تعالى اثبت الاخوة بين القاتل وبين ولي الدم ولا شك أن هذه
 الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلو لا أن الايمان باق مع الفسق والامانة بقيت
 الاخوة الحاصلة بسبب الايمان (الثالث) أنه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو
 انما يليق بالمومن اجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص
 في القتلى هم الاثمة فالسؤال زائل وان قلنا انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين (أحدهما) أن القاتل
 قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بعد التأويل (والثاني) أن القاتل
 قديتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى ادخل فيه غير التائب على سبيل التغليب (وأما الوجه الثاني)

وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه (الاول) أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أحد ولا شك أن المؤمن من اخوة قبل الاقدام على القتل (والثاني) الظاهر أن الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير أن يكون ولي المقتول أخاه (والثالث) يجوز أن يكون جعله أخاه في النسب كقوله تعالى والى عاد أخاهم هوذا (والرابع) أنه حصل بين ولي الدم وبين القتيل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما ما أدى تعلق (والخامس) ذكره بلفظ الاخوة لعطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد (والجواب) أن هذه الوجوه باسرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى أثبت الاخوة على الاطلاق أما قوله تعالى فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ففيه ابجاث (البحث الاول) قوله فاتباع بالمعروف رفع لانه خبر مبتدأ محذوف وتقديره فحكمه اتباع أو هو مبتدأ خبره محذوف وتقديره فعله اتباع بالمعروف (البحث الثاني) قيل على العاقل الاتباع بالمعروف وعلى المعقوعه أداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعقوعه فانه يتبع عفو العاقل ويعرف ويؤدي ذلك المعروف اليه باحسان (البحث الثالث) الاتباع بالمعروف أن لا يشدد بالمطالبة بل يجرى فيها على العادة المألوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا العين المال فانه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا الغير المال الواجب فالامهال الى ان يتباع ويستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاثم من الواجبات فاما الاداء باحسان فالمراد به أن لا يدعى الاعداء في حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدي ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل أما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجوه (أحدها) أن المراد بقوله ذلك أي الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حكمهم لان العفو واخذ الدية محرمان على أهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم والدية والقصاص والدية محرمان على أهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو وتسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس (وثانيها) أن قوله ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان أما قوله فخذوا من الدية ما هو أكثر منه قال ابن عباس والحسن المراد أن لا يقتل بعد العفو والدية وذلك لان أهل الجاهلية اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل فتلوه فنهى الله عن ذلك وقيل المراد ان يقتل غير قاتله أو أكثر من قاتله وأطلب أكثر مما وجب له من الدية أو جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب أن يعمل على الجميع لعدم اللفظ فله عذاب أليم وفيه قولان (أحدهما) وهو المنه ورأه نوع من العذاب شديد الالم في الآخرة (والثاني) روى عن قتادة أن العذاب الاليم هو ان يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام لا عاقب أحد اقل بعد أخذ الدية وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه (أحدها) أن المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة (وثانيها) اننا نرى أن القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا في وجه دون وجه (وثالثها) أن القتال لمن عفى عنه لا يجوز أن يختص بأن لا يمكن ولي الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولي الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله أعلم

قوله تعالى (والمؤمنون في القصاص حياة يا أولي الالباب لعلكم تتقون) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أوجب في الآية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلاء توجه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يلحق بكال رحمة ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقبيه حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصاص حياة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في الآية وجوه (الاول) أنه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لان القصاص ازالة الحياة وازالة الشيء يمنع أن تكون نفس ذلك الشيء بل المراد أن شرع القصاص يقضي الى الحياة في حق من يريد أن يكون قاتلا وفي حق من

يراد جعله مقتولا وفي حق غيرهما أيضا أما في حق من يريد أن يكون قاتلا فلا بد أن يعلم أنه لو قتل قتل ترك
القتل فلا يقتل فيبقى حيا وأما في حق من يراد جعله مقتولا فلا بد أن يعلم أنه لو قتل قتل ترك
ترك قتل فيبقى غير مقتول وأما في حق غيرهما فلا بد أن يعلم أنه لو قتل قتل ترك
وفي بقاء ما بقاء من يتعصب لهما لأن الفتنة قد عظم بسبب القتل فتؤدي إلى المحاربة التي تنتهي إلى قتل عالم
من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا وزوال كل ذلك وفي زواله حياة الكل (الوجه الثاني)
في تفسير الآية أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لأن سافك الدم إذا أقبل منه ارتدع
من كان يهيم بالقتل فلم يقتل فيمكن القصاص نفسه سببا للحياة من هذا الوجه واعلم أن الوجه الذي ذكرناه
غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في الجوارح والشجاج وذلك لأنه إذا علم
أنه إن جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الإقدام فيه يصير سببا لبقائه لأن الجرح لا يؤمن فيه الموت
وكذلك الجراح إذا اقتص منه وأيضا فالشجرة والجراحة التي لا قود فيها إذا دخلت تحت الآية لأن الجراح
لا يأمن أن تؤدي جراحته إلى زهوق النفس فيلزم القود فخوف القصاص حاصل في النفس (الوجه
الثالث) أن المراد من القصاص إيجاب التسوية فيكون المراد أن إيجاب التسوية حياة لغير القاتل
لأنه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدي (الوجه الرابع) قرأ أبو الجوزاء
ولكم في القصاص حياة أي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصاص القرآن أي لكم
في القرآن حياة للقلوب كقوله روحا من أمرنا ويحيي من حي عن بينة والله أعلم (المسألة الثانية) اتفق
علماء البيان على أن هذه الآية في الإيجاز مع جمع المعاني بالغة إلى أعلى الدرجات وذلك لأن العرب عهروا
عن هذا المعنى بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض أحياء للجميع وقول آخرين أكثر القتل لقتل القاتل
وأجود الفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل انني للقتل ثم ان لفظ القرآن أفصح من هذا ويسان
التفاوت من وجوه (أحدها) أن قوله ولكم في القصاص حياة أخبر من الكل لأن قوله ولكم لا يدخل
في هذا الباب إذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك لأن قول القاتل قتل البعض أحياء للجميع لا بد فيه من تقدير
مثله وكذلك في قولهم القتل انني للقتل وإذا تأملت علمت أن قوله في القصاص حياة أشد اختصارا من
قولهم القتل انني للقتل (وثانيها) أن قولهم القتل انني للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا لانتفاء
نفسه وهو محال وقوله في القصاص حياة ليس كذلك لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص
ثم ما جعله سببا لمطابق الحياة لأنه ذكر الحياة منكرة بل جعله سببا لنوع من أنواع الحياة (وثالثها) أن قوله
القتل انني للقتل فيه تكرير لفظ القتل وليس قوله في القصاص حياة كذلك (ورابعها) أن قول القاتل
القتل انني للقتل لا يفيد إلا الردع عن القتل وقوله في القصاص حياة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح
وغيرهما فهو أجمع للفوائد (وخامسها) أن نفي القتل مطلوب بعمان حيث أنه يتضمن حصول الحياة
وأما الآية فأنتم أداؤها على حصول الحياة وهو مقصود أصلي فكان هذا أولى (وسادسها) أن القتل ظلم القاتل
مع أنه لا يمكن أن يكون نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل انما الثاني لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو
القصاص فظاهر قولهم باطل أما الآية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرها فظهر التناوب بين الآية وبين كلام
العرب (المسألة الثالثة) احتجبت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول أهل السنة في قولهم أن المقتول
لوم يقتل لوجب أن يموت فقالوا إذا كان الذي يقتل يجب أن يموت لوم يقتل فذهب أن شرع القصاص يزجر
من يريد أن يكون قاتلا عن الإقدام على القتل لأن ذلك الإنسان يموت سواء قتله هذا القاتل أو لم يقتله
فحينئذ لا يكون شرع القصاص مقصبا إلى حصول الحياة فإن قيل انما الثاني لوقوع القتل فحينئذ لا يقتل لوم يقتل كان
يموت لا فيمن أريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ما قلناه أليس انما يقال فيمن قتل لوم يقتل كيف يكون حاله فإذا
قلتم كان يموت فقد حكمتم في أن من حق كل وقت صحيح وقوع قتله أن يكون يموت كقتله وذلك يصح ما أئزمنكم
لأنه لا بد من أن يكون على قولكم المعلوم أنه لم يقتله أم لا لأنه منه ما منع عن القتل أو بأن خاف قتله أنه كان

يوت وفي ذلك صحة ما أئزمتناكم هذا كله ألفاظ القاضي أما قوله تعالى يا أولى الألباب فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فإذا أرادوا الإقدام على قتيل أعدائهم وعلوا أنهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعاً لهم لأن العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فإذا خاف ذلك كان خوفه سبباً للكف والامتناع إلا أن هذا الخوف إنما يتولد من الفكر الذي ذكرناه من له عقل يهديه إلى هذا الفكر فمن لا عقل له يهديه إلى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولى الألباب وأما قوله تعالى لعلمكم تتقون ففيه مسائل (المسئلة الأولى) إظفلة لعل للتربى وذلك إنما يصح في حق من لم يكن عالماً بجميع العلوم وجوابه ما سبق في قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خافكم والذين من قبلكم لعلمكم تتقون (المسئلة الثانية) قال الجبائي هذا يدل على أنه تعالى أراد من الكل التقوى سواء كان في العلوم أنهم يتقون أو لا يتقون بخلاف قول الجبيرة وقد سبق جوابه أيضاً في تلك الآية (المسئلة الثالثة) في تفسير الآية قولان (أحدهما) قول الحسن والأصم أن المراد لعلمكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص (والثاني) أن المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الآية تخصيص للتقوى فعمله على الكل أولى ومعلوم أن الله تعالى إنما كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره لأجل أن يتقوا النار باجتنب المعاصي ويكفوا عنها فإذا كان هذا هو المقصود الأصلي وجب حمل الكلام عليه (الحكم الخامس) * قوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت أن ترك خيراً الوصية للوالدين

والأقربين بالمعروف حقا على المتقين) اعلم أن قوله تعالى كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه أما قوله إذا حضر أحدكم الموت فليس المراد منه معناه الموت لأن في ذلك الوقت يكون عاجزاً عن الإيصاء ثم ذكرنا في تفسيره وجهين (الأول) وهو اختيار الأكثرين أن المراد حضوراً مارة الموت وهو المرض والخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فبين يخاف عليه الموت أنه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلذانه قد وصل (والثاني) قول الأصم أن المراد فرض عليه الوصية في حال الصحة بأن تقولوا إذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي والقول الأول أولى لوجهين (أحدهما) أن الموصى وإن لم يذكر في وصيته الموت جاز (والثاني) أن ما ذكرناه هو الظاهر وإذا أمكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره أما قوله أن ترك خيراً فلا خلاف أنه المال ههنا والخير يراد به المال في كثير من القرآن كقوله وماتت فوا من خير وانه لمحب الخير من خير فقير وإذا عرفت هذا فنقول ههنا قولان (أحدهما) أنه لا فرق بين القليل والكثير وهو قول الزهري قال الوصية واجبة في الكل واحتج عليه بوجهين (الأول) أن الله تعالى أوجب الوصية فيما إذا ترك خيراً والمال القليل خير من المال الكثير فلهذا قال في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره وأيضاً قوله تعالى لما أنزلت إلى من خير فقير وأما المعقول فهو أن الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيراً (الحجة الثانية) أن الله تعالى اعتبر أحكام الموارث فيما بقي من المال قل أم كثر دليل قوله تعالى الرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً فوجب أن يكون الأمر كذلك في الوصية (والقول الثاني) وهو أن لفظ الخير في هذه الآية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه (الأول) أن من ترك درهمين لا يقال أنه ترك خيراً كما يقال فلان ذومال فأنما إذا تعظم ماله ومجاوزه حد أهل الحاجة وإن كان اسم المال قد يقع في الحقيقة على كل ما يتوله الإنسان من قليل أو كثير وكذلك إذا قيل فلان في نعمة وفي رفاهية من العيش فأنما يراد به تكثير النعمة وإن كان أحد لا ينفك عن نعمة الله وهذا باب من الجواز مشهور وهو في الاسم عن الشيء النقص كما قد روى من قوله لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد وقوله ليس يؤمن من بات شعباناً وجاراً جامعاً ونحو هذا (الحجة الثالثة) لو كانت الوصية واجبة في كل ما ترك سواء كان قليلاً أو كثيراً لما كان التقييد بقوله أن ترك خيراً كلاماً مفيداً لأن كل أحد لابد وأن يترك شيئاً ما قليلاً كان أو كثيراً أما الذي يوت عرياناً ولا يبقى معه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذي يستربه عورته فذلك

في غاية الندرة فإذا ثبت أن المراد ههنا من الخير المال الكثير فقد زال المال هل هو مقدار بمقدار معين
محدود أم لا فيه قولان (القول الأول) أنه مقدار بمقدار معين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروى
عن علي رضي الله عنه أنه دخل على مولى له سمى في الموت وله سبع مائة درهم فقال أولاً وصي قال لا إنما
قال الله تعالى أن ترك خيراً وليس لك كثير مال وعن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً قال لها إنني
أريد أن أوصي قالت كم مالك قال ثلاثة آلاف قالت كم عيالك قال أربعة قالت قال الله أن ترك خيراً
وان هذا الشيء يسير فاتركه لعيالك فهو أفضل وعن ابن عباس إذا ترك سبع مائة درهم فلا يوصي
فإن بلغ ثمانمائة درهم أوصي وعن قتادة ألف درهم وعن النخعي من ألف وخمسمائة درهم (والقول
الثاني) أنه غير مقدار بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال لأن مقدار من المال يوصف
المربحانة غنى وبذلك القدر لا يوصف غير بالغنى لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يتنوع في الإيجاب
أن يكون متعلقاً بمقدار مقدّر بحسب الاجتهاد فليس لأحد أن يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على
أن هذه الوصية لم تجب فيها قط بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المال الواجب فيها أما قوله الوصية
ففيه مثلان (المسألة الأولى) إنما قال كتب لأنه أراد بالوصية الإيصاء ولذلك ذكر الصمير في قوله في بدله
بعد ما سمعنا وأيضاً إنما ذكر للفصل بين الفعل والوصية لأن الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل
كالعوض من تأنيث والتأنيث تقول حضر القاضي امرأة فيذكر لأن القاضي فصل بين الفعل
وبين المرأة (المسألة الثانية) رفع الوصية من وجهين (أحدهما) على ما لم يسم فاعله (والثاني)
على أن يكون مبتدأ والوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع رفع يكتب كما تقول قبيل عبد الله قائم فقولا
عبد الله قائم جملة مركبة من مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع قبيل أما قوله للوالدين والاقربين ففيه مسائل
(المسألة الأولى) اعلم أن الله تعالى لما بين أن الوصية واجبة بين يعد ذلك أنها واجبة لمن فقال للوالدين
والاقربين وفيه وجهان (الأول) قال الأصم أنهم كانوا يوصون للابعدين طلباً للفخر والشرف
ويتركون الأقارب في الفقر والمسكنة فأوجب الله تعالى في أول الإسلام الوصية لهؤلاء منعاً للقوم عما
كانوا اعتادوه وهذا بين (الثاني) قال آخرون إن إيجاب هذه الوصية لما كان قبل آية الموارث جعل
الله الخيار إلى الموصي في ماله والزعم أن لا يتعدى في إخراج ماله بعد موته عن الوالدين والاقربين فيكون
واملاً إليهم بتلك واختياره ولذلك لما نزلت آية الموارث قال عليه الصلاة والسلام إن الله قد أعطى كل
ذي حق حقه فلا وصية لوارثين إن ما تقدم كان واملاً إليهم بعطية الموصي فأما الآن فالله تعالى قدر
لكل ذي حق حقه وإن عطية الله أولى من عطية الموصي وإذا كان كذلك فلا وصية لوارث البتة فعلى هذا
الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين (المسألة الثانية) اختلفوا في قوله والاقربين
من هم فقالوا قائلون هم الأولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والأولاد وهو قول عبد الرحمن
ابن زيد عن أبيه (والقول الثاني) وهو قول ابن عباس ويحيا هذا المراد من الاقربين من عدل الوالدين
(والقول الثالث) أنهم جميع القربان من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصية
للقرابة ثم رآها منسوخة (والقول الرابع) هم من لا يرثون من الرجل من أقاربه فأما الوارثون فهم خارجون
عن اللفظ أما قوله بالمعروف فيجوز أن يكون المراد منه قدر ما يوصي به ويجوز أن يكون المراد منه
تعيين من يوصي له من الاقربين عن لا يوصي لأن كلا الوجهين يدخل في المعروف فكانه تعالى أمره
في الوصية أن يسلك الطريق الجميلة فإذا فاضل بينهم فبالمعروف وإذا سوى فيكمثل وإذا حرم البعض فكمثل
لأنه لو حرم الفقير وأوصى للغني لم يكن ذلك معروفاً ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقه هما وبين بن العم لم يكن
معروفاً ولو أوصى لأولاد الجدة البعيدة مع حضور الأخوة لم يكن ما ياتيه معروفاً فالله تعالى كافه الوصية
على طريقة جيدة خالية عن شوائب الإيجاش وذلك من باب ما يعمل بالعادة فليس لاسد أن يقول لو كانت
الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا أما قوله تعالى حقاً على

المتقين فزيادة في تركه وجوبه فتقوله مقام صدره وكذا أي حق ذلك حقا فان قيل ظاهر هذا الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم (فالجواب) من وجهين (الاول) ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم ان اثر التقوى وتحرام وجعله طريقة له ومذهبا يدخل الكل فيه (الثاني) ان هذه الآية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين وغيرهم فهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا اجل ما يتعلق بتفسير هذه الآية واعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال كانت واجبة ومنهم من قال كانت ندبا واحتج الاولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين يفي عن الوجوب ثم انه تعالى أكد ذلك بالاجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا اختيار أبي مسلم الاصفهاني وتقرير قوله من وجوه (أحدها) ان هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والاقربين من قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم أو كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والاقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم وأن لا ينقص من انصابتهم (وثانيها) انه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية من حضره الموت فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين (وثالثها) لو قدرنا حصول المناقاة لكان يمكن جعل آية الميراث مخصوصة لهذه الآية وذلك لان هذه الآية توجب الوصية للاقرباء ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخل تحت هذه الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب الذين لا يسهطون في فريضة من لا يرث بهذه الاسباب المجابة ومنهم من يسقط في حال ويشب في حال اذا كان في الواقعة من هو أولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل حله الرحم فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذي نساءلون به والارحام وبقوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايضا ذى القربى فهذا تقرير مذهب أبي مسلم في هذا الباب أما القائلون بان الآية منسوخة فيسوجه تغريعا على هذا المذهب ابحاث (البحث الاول) اختلفوا في انها باي دليل صارت منسوخة وذكرنا وجوها (أحدها) انها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى أهل المواريث كل ذي حق حقه فقط وهذا بعدلانه لا يتسع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية وأكثر ما يوجب هذه التخصيص لا النسخ بأن يقول قائل انه لا بد وأن تكون منسوخة فحين لم يخالف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهم باسبب الارث فلا يبقى للوصية شيء الا ان هذا التخصيص لا نسخ (وثانيها) انها صارت منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لوصية لوارث وهذا أقرب الا ان الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به وأجيب عن هذا السؤال بان هذا الخبر وان كان خبرا واحدا لا ان الآية تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر واقائل أن يقول ويدعي ان الآية تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع (والاول) مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به (والثاني) ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من باب الاحاد لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وانه غير جائز (وثالثها) انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع لا يجوز أن ينسخ به القرآن لان الاجماع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا لانهم اكتبوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل واقائل أن يقول المأثبات ان في الاممة من أنكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعي انعقاد الاجماع على حصول هذا النسخ (ورابعها) انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو أن نقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الاقربى قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عند ما لم توجد الوصية لهؤلاء الاقربى لا يستحقون شيئا بدليل قوله تعالى في آية المواريث من بعد وصية يوصي بها أو دين وظاهر الآية يقتضي انه اذا لم تكن وصية ولا دين فالأصل أجمع

مصرف الى أهل الميراث ولقائل أن يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله أعلم (البحث الثاني) القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة باختلافوا على قولين منهم من قال انها صارت منسوخة في حق من يرث وفي حق من لا يرث وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ومنهم من قال انها منسوخة فمن يرث ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلامة بن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير أن يوصى لأقربائه فقد ختم عمله بمصيبة وقال طاوس ان أوصى للأجانب وترك الأقارب نزع منهم ورثا إلى الأقارب فعند هؤلاء ان هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يتكسرون وارثا رجعة هؤلاء من وجهين (الحجة الاولى) ان هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق الوارث القريب أمّا بآية الموارث وأما بقوله عليه الصلاة والسلام الا الوصية لو ارث أو بالاجماع على انه لا وصية للوارث وهما الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا (الحجة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام ما حق امرئ مسلم له مال أن يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده وأجمعنا على ان الوصية لغير الأقارب غير واجبة فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالأقارب وصارت السنة مؤكدة للقرآن في وجوب هذه الوصية وأما الجمهور القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا فأجود ما لهم التمسك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو دين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل (البحث الثالث) القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين (الاول) نقل عن ابن مسعود انه جعل هذه الوصية للفقير فالأقارب من الأقرباء وقال الحسن البصري هم والاغنياء سواء (الثاني) روى عن الحسن وخالد بن زيد وعبد الملك بن يعلى انهم قالوا فممن يوصى لغير قرابته وله قرابة لا ترثه يجعل ثلثي الثلث لذوي القرابة وثلث الثلثان أوصى له وعن طاوس أن الأقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الأجانب ووردت الى الأقارب والله أعلم به قوله تعالى (فن بدله بعد ما سمعهم قائمًا ثم على الذين يبدلون ان الله سميع عليم) اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها وعظم أمرها اتبعه بما يجري مجرى الوصية في تغييرها أمّا قوله تعالى فن بدله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا المبدل من هو فيه قولان (أحدهما) وهو المشهور وانه هو الوصى أو الشاهد أو سائر الناس أما الوصى فبان بغير الوصى الوصية اما في الكتابة واما في قسمة الحقوق وأما الشاهد فبان بغير شهادة أو بكتبتها وأما غير الوصى والشاهد فبان يتبعوا من وصول ذلك المال الى مستحقه فهو هؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فن بدله (والقول الثاني) أن المنهي عن التغيير هو الموصى نهى عن تغيير الوصية عن الموضع التي بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لاننا انهم كانوا في الجاهلية يوصون للأجانب ويترون الأقارب في الجوع والضر قاله تعالى أمرهم بالوصية للأقربين ثم زجر بقوله فن بدله بعد ما سمعهم من أمرض عن هذا التكليف (المسئلة الثانية) الكتابة في قوله فن بدله عائدة الى الوصية مع ان الكتابة المذكورة مذكورة والوصية مؤثثة وذكرها فيه وجوها (أحدها) أن الوصية بمعنى الإيصاء ودالة عليه كقوله تعالى فن جاءه موعظة أي وعظو والتقدير فن بدله ما قاله الميت أو ما أوصى به أو سمعه عنه (وثانيها) قبل الهاء راجعة الى الحكم والفرض والتقدير فن بدله الامر المقدم ذكره (وثالثها) أن الضمير عائدة الى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مؤثثة (ورابعها) أن الكتابة تعود الى معنى الوصية وهو قول أو فعل (خامسها) أن تأنيث الوصية ليس بالحق فيجبوز أن يكتب عنها بكتابة المذكر أما قوله بعد ما سمعهم فهو يدل على ان الاثم انما ثبت أو يعظم بشرط ان يكون المبدل قد علم ذلك لانه لا معنى للسمع لولم يقع العلم به فصار اثبات سماعه كاثبات علمه أما قوله قائمًا ثم على الذين يبدلون فاعلم أن كلمة انما للحصر والضمير في قوله قائمًا عائدة الى التبديل والمعنى أن اثم ذلك التبديل لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان أن المبدل من هو واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام

(أحدهما) أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه (وثانيها) أن الإنسان إذا أضر الوارث بفضاء دينه ثم ان الوارث قصر فيه بان لا يقضى دينه فان الإنسان الميت لا يعذب بسبب قصر ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال (وثالثها) أن الميت لا يعذب بسبب كفر غيره عليه وذلك لان هذه الآية دالة على ان اثم التبديل لا يعود الا الى المبدل فان الله تعالى لا يؤخذ أحد بأذى غيره وتأتا كد دلالة هذه الآية بقوله تعالى ولا تكسب كل نفس نفسا عليها ولا تزور وزارة وزر أخرى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليه اثمها ما كسبت وعليها ما اكتسبت (المسئلة الثامنة) اذا وصى للاجانب وفي الاقارب من تشته حاجته هل يجوز للوصى تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية بان لا يرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه فذهب من قال كانت الوصية للاقارب واجبة عليه فاذا لم يفعل وصرف الوصية الى الاجانب كان ذلك الاجنبى أحق به ومنهم من قال ينقض ذلك ويرد الى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء أما من لا يوجب الوصية للقريب الذى لا يرث فاما ان يكون ذلك بالثلث أو بأكثر من الثلث فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثلث لانه عليه الصلاة والسلام قال الثلث والثلث كثير فذهب الى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لانه حقه والثواب فيه أكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقد رتركه وهذا هو الاولى فاما ان كانت الوصية بأكثر من الثلث فقد اختلفوا فيه فذهب من قال لا يجوز ذلك الا بامر الورثة والتماس الرضاء منهم وقال آخرون لا تأثير لقول الورثة الا بعد الموت ثم اذا وصى بأكثر من الثلث اختلفوا بينهم من قال يجوز ان اجاز الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث أما قوله ان الله مبيح علم فنعناه انه تعالى سمح للوصية على حدها ويعلمها على صفتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها والله أعلم • قوله تعالى (فمن خاف من موص بجنفا أو غافا صلح بينهم فلام عليه ان الله غفور رحيم) اعلم أنه تعالى لما نوعه من يبذل الوصية بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق الى الباطل أما اذا غيره عن باطل الى حق على طريق الاصلاح فقد أحسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص بجنفا أو غافا صلح بينهم لان الاصلاح يقتضى ضربا من التبديل والتغيير فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين ذلك التبديل الاول بان اوجب الان في الاول وازاله عن الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلا وتغييرين لتلايقدر أن حكمهما واحد في هذا الباب وهما مسائل (المسئلة الاولى) قرأ سورة والكسافى وأجوب بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى وأوصى بمعنى واحد (المسئلة الثانية) الجنف الميل فى الامور وأصله العدول عن الاستواء يقال جنف يجنف بكسر النون فى الماشى وفجها فى المسئلة قبل جنفها وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق بين الجنف والاثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد (المسئلة الثالثة) فى قوله تعالى فمن خاف قولان (أحدهما) أن المراد منه هو الخوف والخشية فان قيل الخوف انما يصح فى أمر متفكر والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف (الجواب) من وجوه (أحدها) أن المراد أن هذا المصلح اذا شاهد الموصى بوصى فظهرت منه أمارات الجنف الذى هو الميل عن طريق الحق مع ضرب من الجهالة أو مع التأويل أو شاهد منه تعمد أبان يزيد غير المستحق أو يذمه المستحق حقه أو يعدل عن المستحق فعند ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ فى الاصلاح لان اصلاح الامر عند ظهور أمارات فسادة وقبل تقرر فساده يكون أسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصى يقول وقد حضر الموصى والشاهد على وجه المشورة اريد ان اوصى للابعد دون الاقارب وان أزيد فلا نافع انه لا يكون مستحقا للزيادة أو انقصه فلا نافع انه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف وان لم يقطعاعليه ولذلك قال تعالى فمن خاف من موص بجنفا فعلة بالخوف الذى هو الفتن ولم يلقه بالعلم (الوجه الثانى) فى الجواب انه اذا وصى على الوجه الذى ذكرناه ولكنه يجوز أن لا يستمر الموصى على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز أن يستمر لان الموصى ما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك

لم يصبر الجنف والايثم مع المومنين لان تجوز نفسه يمنع من أن يكون مقطوعا عليه فلذلك عاقبه بالجوف
 (الوجه الثالث) في الجواب ان بتقدير ان تفسر الوصية ومات الموصي فن ذلك يجوز ان يقع بين الورثة
 والموصي لهم مصالحة على وجه ترك الميراث والخطأ فلما كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف والايثم ماضيا
 مستترا فصح أن يعاقبه تعالى بالجوف وزوال اليقين فهذه الوجوه **بمعنى** كن أن تذكر في معنى الجوف وان
 كان الوجه الاول هو الاقوى (القول الثاني) في نفسه قوله تعالى فن خاف أي فن علم والجوف والخوف والخشية
 يستعملان بمعنى العلم وذلك لان الجوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم وبين
 الفان مشابهة في أمور **كثيرة** فلذلك اصح اطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر وعلى هذا التأويل يكون
 مدعى الاية أن الميت اذا اخطأ في وصيته أو جازفها متعمدا فلا سرح على من علم ذلك أن يغيره ويرد إلى
 الصلاح بعدموته وهذا قول ابن عباس وقتادة والريبع (المسئلة الرابعة) قد ذكرنا أن الجنف هو الخطأ
 والايثم هو العمد ومع علم أن الخطأ في حق الغير في انه يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطأ والعمد
 في ذلك فن هذا الوجه سوى عز وجل بين الامر من أمأ قوله تعالى فاصح بينهم ففيه مسائل (المسئلة
 الاولى) هذا المصالح من هو الظاهر انه هو الموصي الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحته الشاهد وقد
 يكون المراد منه من يتولى ذلك بعده من وال أو ولي أو وصي أو من يأمر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون
 تحت قوله تعالى فن خاف من موطن اذا ظهرت لهم أمارات الجنف والايثم في الوصية أو علموا ذلك فلا
 وجه للتخصيص في هذا الباب بل الموصي والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف وذلك لانهم
 ثبتت الوصية فكانت تعلقهم بها أشد (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول الضمير في قوله فاصح بينهم لا بد
 وأن يكون عائدا إلى المذكور سابق بما ذكرنا المذكور السابق (وجوابه) انه لا شبهة أن المراد بين أهل
 الوصايا لان قوله من موطن دل على من له الوصية فصاحبها **كنهم** ذكر وافصح أن يقول تعالى فاصح
 بينهم كأنه قال فاصح بين أهل الوصية وقال قائلون المراد فاصح بين أهل الوصية والميراث وذلك هو ان
 يزيد الموصي في الوصية على قدر الثلث فالمصالح يصلح بين أهل الوصايا والورثة في ذلك وهذا القول ضعيف
 من وجوه (أحدها) أن لفظ الموصي انما يدل على أهل الوصية لا على الورثة (وثانيها) أن الجنف
 والايثم لا يدخل في أن يوصى بأكثر من الثلث لان ذلك لما لم يجز الا بالرضى صار **ذكر** ولا يحتاج
 في ابطاله إلى اصلاح لانه ظاهر البطلان (المسئلة الثالثة) في بيان كيفية هذا الاصلاح وههنا بحثان
 (البحث الاول) في بيان كيفية هذا الاصلاح قبل ان صارت هذه الاية منسوخة فنقول بينا أن ذلك
 الجنف والايثم كان اما بزيادة أو نقصان أو بعدول فاصلاحها انما يكون بإزالة هذه الامور الثلاثة ورد كل
 حق إلى مستحقه (البحث الثاني) في كيفية هذا الاصلاح بعد ان صارت هذه الاية منسوخة فنقول الجنف
 والايثم ههنا يقع على وجوه منها أن يظهر من المريض ما يدل على انه يحاول منع وصول المال إلى الوراث
 اما بذكر اقرارا وبالترام عقد ففهمنا يمنع منها أن يوصى بأكثر من الثلث ومنها أن يوصى للاباعد
 وفي الاقارب شدة حاجة ومنها أن يوصى مع فله المال وكثرة العيال إلى غير ذلك من الوجوه أمأ قوله تعالى
 فلا يثم عليه ففيه مسلمان (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول هذا المصالح قد أتى بطاعة عظيمة في هذا
 الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق به أن يقال فلا يثم عليه وجوابه من وجوه (الاول) انه
 تعالى لما ذكر اثم المبدل في أول الآية وهذا ايضا من التبديل بين مخالفة للاول وانه لا يثم عليه لانه رد
 الوصية إلى العدل (والثاني) لما **كان** المصالح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصي له ويؤثر فيه
 انما زال الشبهة وقال فلا يثم عليه (والثالث) بين أن بالوصية والاشهاد لا ينجتم ذلك وانه متى غير
 إلى الحق وان كان خاف الوصية فلا يثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصي وصرفا للماله عن أحب إلى
 من كرهه لا ذلك يؤهم القبح فبين الله عز وجل أن ذلك حسن لقوله فلا يثم عليه (الرابع) أن الاصلاح بين
 الجماعة يحتاج فيه إلى **كن** من القول ويحاف فيه أن يتخلله بهض ما لا ينبغي من القول والفعل فبين

تعالى أنه لا يتم على المصلح في هذا الجنس إذا كان قصده في الإصلاح جبلا (المسئلة الثانية) ذلك هذه الآية على جواز المصلح بين المتنازعين إذا خاف من يزيد الصلح إفضاء تلك المنازعة إلى أمر محذور في الشرع أما قوله إن الله غفور رحيم ففيه أيضا سزال وهو أن هذا الكلام انما يليق بن فعل فعلا لا يجوز أما هذا الإصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه (أحدها) إن هذا من باب تنبيه الادمي على الاعلى كانه قال انا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبان أوصل رحمتي وثوابي اليك مع انك تتحمل المحن الكثيرة في اصلاح هذا المههم كان أولى (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد أن ذلك الموصى الذي أقدم على الجف والاثم حتى اصلحت وصيته فان الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضل (وثالثها) ان المصلح ربما احتاج في اتياء الإصلاح الى أقوال وأفعال كان الاولى تركها فإذا علم تعالى منه أن غرضه ليس الا الإصلاح فانه لا يؤاخذ به لانه غفور رحيم (الحكم السادس) * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) اعلم أن الصيام مصدر وصام كالقيام وأصله في اللغة الامساك عن الشيء والترك له ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك عن الكلام قال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام الظهيرة قال امرؤ القيس

فدعها واصل الهم عنها بجسرة * تؤول اذا صام النهار وهجرا

وقال آخر حتى اذا صام النهار واعتدل وصامت الريح اذا ركبت وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وأخرى تعلق اللجما

ويقال بكزة صائمة اذا قامت فلم يدر قال الرازي * والبكرات شريهن الصائمة * ومصام الشمس حيث تستوى في منتصف النهار وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس

كان الثريا علفت في مصامها * بأمر اس كان الى صم جنه بدل

هذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشريعة هو الامساك من حين طلوع الفجر الى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتراح النية أما قوله كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في هذا التشبيه قولان (أحدهما) انه عائد الى أصل ايجاب الصوم يعني هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والائمة من لدن آدم الى عهدكم ما اخلى الله امة من ايجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وقائده هذا الكلام أن الصوم عبادة تشاقق والشئ الشاق اذا عم سهل تحمله (والقول الثاني) ان التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره وهذا ضعيف لان تشبيه الشئ بالشئ يقتضى استواءهما في أمر من الامور فاما أن يقال انه يقتضى الاستواء في كل الامور فلا ثم القائلون بهذا القول ذكر واوجوها (أحدها) ان الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى أما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا أنه يوم غرق فيه فرعون وكذبوا في ذلك أيضا لان ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم أما النصارى فانهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحز الشديد فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل زيد فيه فزادوا عشر اثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبحانه فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال هذه الثلاثة قائمة خمسين يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا السبائرهم ورجبناهم أربابا وهذا مروى عن الحسن (وثانيها) انهم أخذوا بالوثيقة زمانا فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يومان ثم لم يزل الاخير يستسن بسنة القرن الذي قبله حتى صاروا الى خمسين يوما ولهذا كره صوم يوم السبت وهو مروى عن الشعبي (وثالثها) أن وجه التشبيه انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول بأن الامة مجمعة على أن قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فهذا الحكم لا بد

فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم فوجب أن يكون هذا التشبيه دليلاً على ثبوت هذا المعنى قال أصحاب القول الأول قد بينا أن تشبيه شيء بشيء لا يدل على مشابهة من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم أن يكون صومهم محتسباً بامتنان وان يكون صومهم مقدراً بثلاثين يوماً ثم إن مثل هذه الرواية مما تنفر من قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى كونه كذلك (المسئلة الثانية) في موضع كائنه أقوال (الأول) قال الزجاج موضع كائنه نصب على المصدر لأن المعنى فرض عليكم فرضاً كالذي فرض على الذين من قبلكم (الثاني) قال ابن الأنباري يجوز أن يكون في موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها كتب عليكم الصيام مشبهاً وعملاً بما كتب على الذين من قبلكم (الثالث) قال أبو علي هو صفة المصدر محذوف تقديره كائنه كما كتب عليهم محذوف المصدر وواقعته مقامه قال ومثله في الاتساع والمحذوف قولهم في صريح الطلاق أنت واحدة ويريدون أنت ذات طليقة واحدة فحذف المضاف والمضاف إليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف إليه أما قوله تعالى عليكم تتقون فاعلم أن تفسيره لعل في حق الله تعالى قد تقدم وأما أن هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه (أحدها) أنه سبحانه بين بهذا الكلام أن الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماص الهوى فإنه يردع عن الشر والبطور والقوا حش ويهون لذات الدنيا ويرياستها وذلك لأن الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل في المثل السائر المرء يسعى لغاريه بطنه وفرجه في أكثر الصوم فإن عليه أمر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعاً له عن ارتكاب المحارم والقوا حش وهو ما عليه أمر الياسة في الدنيا وذلك جامع لأسباب التقوى فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين أثبت عليهم في كتابي وأعلمت أن هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصية حسن منه تعالى أن يقول عند إيجابها لعلكم تتقون منبهاً بذلك على وجبه وجوبه لأن ما يمنع النفس عن المعاصي لا بد وأن يكون واجباً (وثانيها) المعنى ينبغي لكم بالصوم أن يقوى رجاؤكم في التقوى وهذا معنى لعل (وثالثها) المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم للشهوات فإن الشيء كلما كانت الرغبة فيه أكثر كان الاتقاء عنه أشق والرغبة في المطعم والمنكوح أشد من الرغبة في سائر الأشياء فإذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعم والمنكوح كان اتقاء الله بترك سائر الأشياء أسهل وأخف (ورابعها) المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون إهمالها وترك المحافضة عليها بسبب عظم درجاتها وإصالتها (وخامسها) لعلكم تتقون بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين لأن الصوم شعارهم والله أعلم * قوله تعالى (أيام معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له وإن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون) اعلم أن في قوله تعالى أيام معدودات مسائل (المسئلة الأولى) في اتصاف أياماً أقوال (الأول) نصب على الظرف كأنه قيل كتب عليكم الصيام في أيام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة (الثاني) وهو قول القراء أنه خير ما لم يسم فاعله كفولهم أعطى زيداً (الثالث) على التفسير (الرابع) بإضمار أي فصوموا أياماً (المسئلة الثانية) اختلفوا في هذه الأيام على قولين (الأول) أنهم غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة وعطاء ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة أيام من كل شهر عن عطاء وقيل ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عاشوراء عن قتادة ثم اختلفوا أيضاً فقال بعضهم أنه كان تطوعاً ثم فرض وقيل بل كان واجباً وافق هؤلاء على أنه منسوخ بصوم رمضان واحتج القائلون بأن المراد بهذه الأيام غير صوم رمضان بوجوده (الأول) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على أن قبل وجوب صوم رمضان كان صوماً آخر واجباً (الثاني) أنه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه الآية ثم ذكر حكمها أيضاً في الآية التي بعد هذه الآية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكريراً محضاً من غير فائدة وأنه لا يجوز (الثالث) أن قوله تعالى في هذا الموضع

وعلى الذين يطيقونه فدية بدل على أن هذا الصوم واجب على التخيير يعني إن شاء صام وإن شاء أعطى الفدية
وأما صوم رمضان فإنه واجب على التعيين فوجب أن يكون صوم هذه الأيام غير صوم رمضان (القول
الثاني) وهو اختيار أكثر المحققين كابن عباس والحسن وأبي مسلم إن المراد بهذه الأيام المعدودات شهر
رمضان قالوا وتقديره أنه تعالى قال أولا كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وأيام ثم يبينه بقوله
تعالى أياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم يبينه بقوله شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن فعلى هذا
الترتيب يمكن جعل الأيام المعدودات بعينها شهر رمضان وإذا أمكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره وثبات
النسخ فيه لأن كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به إمامنا سبهم أولا بقوله عليه السلام
إن صوم رمضان نسخ كل صوم (فالجواب) أنه ليس في الخبر أنه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لا يجوز
أن يكون المراد أنه نسخ كل صوم واجب في الشرائع المتقدمة لأنه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخا
لبعض فيصح أن يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمنا أن هذا الخبر يقتضي أن يكون صوم رمضان نسخ
صوما ثبت في شرعه ولكن لم لا يجوز أن يكون ناسخا لصيام واجب بغير هذه الآية فنأين لنا أن المراد بهذه
الآية غير شهر رمضان (وأما حجته الثانية) وهي أن هذه الأيام لو كانت هي شهر رمضان لكان حكم المريض
والمسافر مكررا (فالجواب) أن في الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا
بينه وبين الفدية فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية
دون القضاء ويجوز أيضا أنه لأفدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التي يفارق بها المقيم فلما لم يكن ذلك بعيدا بين
تعالى إن افطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في حكم المقيم فإنه يجب عليهم القضاء في عدة من
أيام آخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح وألزمه بالصوم حقا كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم
لما انتقل عن التخيير إلى التضييق حكمهم بعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من
حيث تغير حكم الله في الصوم فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الإفطار وجوب
القضاء مكانهما أولا فذهاهو القاعدة في إعادة ذكر حكم المسافر والمريض لأن الأيام المعدودات سوى شهر
رمضان (وأما حجته الثالثة) وهي قولهم صوم هذه الأيام واجب بخبر وصوم شهر رمضان واجب معين
(الجواب) ما ذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجبا مخيرا ثم صار معينا فهذا تقرير هذا القول وأعلم
أن على كلا القولين لا بد من نظري النسخ إلى هذه الآية أما على القول الأول فظاهر وأما على القول
الثاني فلأن هذه الآية تقتضي أن يكون صوم رمضان واجبا بخبر والآية التي بعدها تدل على التعيين
فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية وفيه اشكال وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله فنشهد
منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالنسخ وذلك لا يصح (وجوابه) أن الاتصال في التلاوة
لا يوجب الاتصال في النزول وهذا كما قاله الفقهاء في عدة المتوفى عنها زوجها أن المتقدم في التلاوة هو
الناسخ والنسخ متأخر وهذا صحت ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والنسخ فقالوا إن ذلك في التلاوة
أما في النزول فكان الاعتماد بالحوال هو المتقدم والآية الدالة على أربعة أشهر وعشرا هي المتأخرة
فصح كونها ناسخة وكذلك نجد في القرآن آية مكينة متأخرة في التلاوة عن الآية المدينة وذلك كشير
(المسئلة الثالثة) في قوله معدودات وجهان (أحدهما) مقدرات بعدد معلوم (وثانيهما) قلائل
كقوله تعالى ذراهم معدودة وأصله أن المال القليل يقدر بالعدد ويحتاج في معرفة تقديره وأما الكثير
فإنه يصعب ما ويحصى حثا والمقصود من هذا الكلام أنه سبحانه يقول إنى رحمتكم وخفت عنكم حين
لم افرض عليكم صيام الدهركم ولا صيام أكثره ولو شئت لفعلت ذلك ولكنى رحمتكم وما أوجب الصوم
عليكم إلا في أيام قليلة وقال بعض المحققين يجوز أن يكون قوله أياما معدودات من صلاته قوله كما كتب
على الدين من قبلكم وتكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعليق الصوم بغيره تطاوله
وإن اختلفت المذتان في الطول والقصر ويكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه إيانا أن فرض الصوم

علينا وعلى من قبلنا ما كان الامدة قليلة لا تشبه تشبهتها فكان هذا بما لا يكونه تعالى رحيمًا يجمع الامم
 ومهم لا أمر التكليف على كل الامم أم اقوله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر
 فالمراد منه أن فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين فاما من كان مريضاً أو مسافراً فله
 تأخير الصوم عن هذه الايام الى ايام أخر قال الفضال رحمه الله انظر والى عجيب ما نبه الله عليه من براءة فضله
 ورحمته في هذا التكليف وأنه تعالى بين في أول الآية أن لهذه الايام في هذا التكليف اسوة بالامة المتقدمة
 والغرض منه ما ذكرنا أن الامور المشاقة اذا عجت خفت ثم ثانياً بين وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه
 سبب لحصول التقوى فلو لم يفرض الصوم افات هذا المقصود الشريف ثم ثالثاً بين انه يختص بايام معدودة
 فانه لو جعله أبداً أو في أكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعاً انه خصه من الاوقات بالشهر الذي
 انزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامساً ازالة المشقة في الزامه فاباح تأخير
 لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعي في ايجاب
 الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول في الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) قوله تعالى فمن كان منكم مريضاً الى قوله أخر فيه معنى الشرط والجزاء أى من يكن منكم
 مريضاً أو مسافراً فافطر فليقض واذا قدرت فيه معنى الشرط كأن المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي
 كما نقول من أناني أتيت به (المسئلة الثانية) المرض عبارة عن عدم اختصاص بجميع أعضاء
 الجلي بالحالة المتضمنة لحدوث افعاله سلامة تلقى به واختلافه في المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال
 (أحدها) ان أى مريض كان وأى مسافر كان فله أن يترخص تنزيلاً للفظ المطلق على أقل أحواله وهذا
 قول الحسن وابن سيرين يروى أنهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو باكل فاعتل بوجع اصبعه
 (وثانيها) ان هذه الرخصة مختصة بالمرض الذى لو صام لوقع في مشقة وجهد وبالمسافر الذى يكون
 كذلك وهذا قول الامم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على أكل الاحوال (وثالثها) وهو قول أكثر
 الفقهاء ان المرض المبيح للفطر هو الذى يؤدي الى ضرر في النفس أو زيادة في العلة اذ لا فرق في الفقه بين
 ما يخاف منه وبين ما يؤدي الى ما يخاف منه كالحجوم اذا خاف انه لو صام تشدد ساه وصاحب وجع العين
 يخاف ان صام أن يشدد وجع عينه قالوا وكيف يمكن أن يقال كل مرض مريض مع علمنا أن
 في الامراض ما ينقص الصوم فالمراد ان منه ما يؤثر الصوم في تقويته ثم تأثيره في الامر اليسير لا عبرة به
 لأن ذلك قد يصل فيمن ليس بمريض أيضاً فاذا يجب في تأثيره ما ذكرناه (المسئلة الثالثة) أصل
 السفر من الكشف وذلك انه يكشف عن أحوال الرجال واخلاقهم والمسفرة المكنسة لانها تسفر
 التراب عن الارض والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذى اتصل به ما والمسفر المضيء
 لانه قد انكشف وظهور ومنه أسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعاني ببيانها واسفرت المرأة
 عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهرى وسعى المسافر مسافراً الكشف قناع الكثر عن وجهه وبروزه
 للارض الفضاء وسعى السفر سفره لانه سفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم ويظهر ما كان خافياً منهم
 واختلف الفقهاء في قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخص حاصلة في كل سفر ولو كان السفر فرسخاً
 وتملك فيه بأن الحكم لما كان معيقاً على كونه مسافراً حيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم أقصى
 ما في الباب انه يرى خبر واحد في تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عوم القرآن بخبر الواحد غير جائز وقال
 الاوزاعي السفر المبيح مسافة يوم وذلك لان أقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم وأما إلاكثر فليس عدد
 أولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعي انه مقدار ستة عشر فرسخاً ولا يحسب منه
 مسافة الاياب كل فرسخ ثلاثة أميال باميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذى قدر
 أميال البادية كل ميل اثنا عشر ألف قدم وهى أربعة آلاف خطوة فان كل ثلاثة أقدام خطوة وهذا
 مذهب مالك وأحمد وأصحابى وقال أبو حنيفة والثوري رخص السفر لا تحصل الا في ثلاث مراحل أربع

وعشر من فرسخا حجة الشافعي وجهان (الاول) قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام
أخره فعدة أن يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما إذا كان السفر من حلة واحدة لأن ثعب اليوم
الواحد يسهل تحمله أما إذا تكررت التعب في اليومين فإنه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلها لهذا
التخفيف (الحجة الثانية) من الخبر وهو ما رواه الشافعي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله
عليه وسلم قال يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان قال أهل اللغة وكل بر يد أربعة
فراسخ فيكون مجموعهم ستة عشر فرسخا وروى الشافعي أيضا أن عطاء قال لابن عباس أقصر إلى
عرفة فقال لا فقال إلى مر الظهران فقال لا ولكن أقصر إلى جدة وعسفان والطائف قال مالك بين مكة
وجدة وعسفان أربعة برد وحجة أبي حنيفة أيضا من وجهين (الاول) ان قوله فمن شهد منكم الشهر
فليصمه يقتضي وجوب الصوم عدل ساعتين في ثلاثة أيام بسبب الإجماع على أن هذا القدر من رخص والاقول
منه يختلف فيه فوجب أن يبقى وجوب الصوم (الحجة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام يصح المقيم
يومًا وليله والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن دل الخبر على أن لكل مسافر أن يصح ثلاثة أيام ولا يكون كذلك
حتى تتقدر مدة السفر ثلاثة أيام لأنه عليه السلام جعل السفر على المصح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن
وجعل هذا المصح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة (والجواب عن الاول) انه معارض بما ذكرناه من الآية
فان رجحنا جانبهم بان الاحتياط في العبادات أولى رجحنا جانبنا بان التخفيف في رخص السفر مطلوب الشرع
بديل قوله عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقة والترجيح لهذا الجانب لان
الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط
(والجواب عن الثاني) انه عليه السلام قال يصح المقيم يوما وليله وهذا لا يدل على انه لا تحصل الإقامة
في أقل من يوم وليله لانه لو نوى الإقامة في موضع الإقامة ساعة صار مقيما فكذا قوله والمسافر ثلاثة أيام
لا يوجب أن لا يحصل السفر في أقل من ثلاثة أيام (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول رعاية اللفظ تقتضي أن
يقال فمن كان منكم مريضا أو مسافرا ولم يقل هكذا بل قال فمن كان منكم مريضا أو على سفر وجوابه أن الفرق
هو أن المريض صفة قائمة بالذات فان حصلت حصلت والا فلا وأما السفر فليس كذلك لان الانسان اذا نزل
في منزل فان عدم الإقامة كان سكونه هناك إقامة لا سفرا وان عدم السفر كان هو في ذلك السكون مسافرا
فاذن كونه مسافرا أمر يتعلق بقصده واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد السفر والله أعلم بمراده
(المسئلة الخامسة) العدة فعلة من العدة وهو بمعنى المعدود كالطعن بمعنى الملعون ومنه يقال للجماعة
المعدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف قال فعلة على التنكير ولم يقل فعلة أي
فعلة الايام المعدودات قلنا لا فإينا أن العدة بمعنى المعدود فامر بان يصوم اياما معدودة مكانها والظاهر
انه لا يأتي الا بمثل ذلك العدد فاعني ذلك عن التعريف بالاضافة (المسئلة السادسة) عدة قرأت من فوعة
ومن صوبة أما الرفع فعلى معنى فعلية صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف وأما ضمها عليه فبدل
عليه حرف الفاء وأما النصب فعلى معنى فليصم عدة (المسئلة السابعة) ذهب قوم من علماء العبادة
الى انه يجب على المريض والمسافر أن يفطروا بصوما عدة من أيام أخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل
الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لو صام في السفر قضى في الحضر وهذا اختيار داود بن
علي الأصمغاني وذهب أكثر الفقهاء الى ان الافطار رخصة فان شاء افطروا وان شاء صام حجة الاولين
من القرآن والخبر أما القرآن فمن وجهين (الاول) اننا قرأنا عدة بالانصب كأن التقدير فليصم عدة
من أيام أخر وهذا لا يجاب ولو اننا قرأنا بالرفع كان التقدير فعليه عدة من أيام وكلمة على لا وجوب
فتثبت أن ظاهر القرآن يقتضي ايجاب صوم ايام أخر فوجب أن يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة
انه لا قائل بالجمع (الحجة الثانية) انه تعالى اعاد في ما بعد ذلك هذه الآية ثم قال عقيبها يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر ولا بد وأن يكون هذا اليسر والعسر شيئا قد عدم ذكرهما وليس هنالك يسر الا انه

أذن للمريض والمسافر في الفطر وليس هناك عسر الاكونهم ما صام اثنين فكان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصوم فذلك تقرير قولنا وأما الخبر فاشان (الاول) قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر لا يقال هذا الخبر وادع عن سبب خاص وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام من على رجل جالس تحت مظلة فقال عنه فقيل هذا صائم أجهدته العطش فقال ليس من البر الصيام في السفر لا نقول الهبة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام الصائم في السفر كالفطر في الحضر (أما حجة الجمهور) فهي ان في الآية اضممار لان التقدير فافطر فعدة من أيام آخر وتام تقرير هذا الكلام ان الاضممار في كلام الله جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا ما يسان الجواز فكما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت والتقدير فاضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تخطوا رؤسكم الى قوله أوبه أذى من رأسه فقدية أى خافى فعليه فدية فثبت ان الاضممار جائز اما ان الدليل دل على وقوعه في تقريره وجوه (الاول) قال القفال قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم ولما نال أن يقول هذا ضعيف وبأنه من وجهين (الاول) أنا اذا جرينا ظاهرا قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم (منا الاضممار في قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وقد ينسب في أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضممار كان يحمل التخصيص أولى (والثاني) وهو ان ظاهرا قوله تعالى فليصمه يقتضى الوجوب عينائنا ان هذا الوجوب ينتفي في حق المريض والمسافر فهذه الآية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات سواء أجرين بقوله تعالى فليصمه عدة من أيام أخر على ظاهرها ولم تفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الآية على ظاهرها من غير اضممار (الوجه الثاني) ما ذكره الواحدى في كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما أوجب الله القضاء والقضاء مسبوق بالفطر دل على انه لا بد من اضممار الافطار وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فليصمه قضاء مما مضى بل قال فليصم صوم عدة من أيام أخر ويجاب الصوم عليه في أيام أخر لا يستدعي أن يكون مسبوقا بالافطار (الوجه الثالث) ما روى أبو داود في سننه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حزة الاسلمى سألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هل أصوم على السفر فقال عليه الصلاة والسلام صم ان شئت وافطر ان شئت ولما نال أن يقول هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر القرآن يقتضى وجوب صوم سائر الايام فرفع هذا الخبر غير جائز اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فلا اعتماد في اثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية وان تصوموا خير لكم وسيأتى بيان وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى (المسألة الثامنة) لمذهب القائلين بأن الصوم جائز فرعان (الفرع الاول) اختلفوا في ان الصوم أفضل أم الفطر فقال أنس بن مالك وعثمان بن أبي أوفى الصوم أفضل وهو مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك والنوري وأبي يوسف ومحمد وقالت طائفة أفضل الامر من الفطر واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي وأحمد وأحق وقالت فرقة ثالثة أفضل الامر من أيسرهما على المرء (حجة الاولين) قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى وان تصوموا خير لكم (حجة الفرقة الثانية) ان القصر في الصلاة أفضل فوجب أن يكون الافطار أفضل (والجواب) ان من أحبا بنا من قال الاتمام أفضل الا انه ضعيف والفرق من وجهين (أحدهما) ان الذمة تبقى مشغولة بقاء الصوم دون الصلاة اذا قصرها (والثاني) ان فضيلة الوقت تفوت بالنظر ولا تفوت بالقصر (حجة الفرقة الثالثة) قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يقتضى انه ان كان الصوم أيسر عليه صام وان كان الفطر أيسر أفطر (الفرع الثاني) انه اذا أفطر كيف يقتضى فذهب على وابن عمر والشعبي انه يقضيه متتابعا وقال الباقر بن المتابع مستحب وان فرق جاز حجة الاولين وجهان (الاول) ان قراءة أبي فعدة من أيام متتابعات (والثاني) ان القضاء نظير الاداء فلما كان الاداء متتابعا فكذا القضاء (حجة الفرقة الشامية) ان قوله فعدة من أيام أخر تكرر في سياق الاثبات فيكون ذلك أمرا بصوم أيام على عدد تلك الايام مطلقا فيكون التقييد

ما نتابع مع هذا التعميم. وعن أبي عبيدة بن الجراح أنه قال إن الله لم يرخص لكم في فطره وهو يريد أن
يثنى عليكم في فضائه إن شئت فقل وإن شئت ففرق واقع علم وروى أن رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وسلم على
أيام من رمضان أفيجزى أن أفقه امتنفاً فقال له أرايت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين أما
كان يجزيك قال نعم قال فأنه أحق أن يعفو ويصفح (المسألة التاسعة) أخر لا ينصرف لأنه حصل فيه بيان
الجمع والعذر أما الجمع فلا يجمع أخرى وأما العذر فلا يجمع أخرى وأخرى تأتت آخر وآخر على وزن
أفعل وما كان على وزن أفعل فإنه إما أن يسهل مع من أوعى الألف واللام يقال زيد أفضل من عمرو وزيد
الأفضل وكان القياس أن يقال رجل أخير من زيد كما تقول أقدم من عمرو والآخر من عمرو لأن
لفظه اقتضى معنى من فاقه فطوراً من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والألف واللام صنفان من فلما جاز استعماله
بغير الألف واللام صار آخر وآخر وأخرى معدولة عن حكم نظائرها لأن الألف واللام استعملتا فيها ثم حذفنا
أما قوله تعالى وعلى الذين يطبقونه فقبه مسائل (المسألة الأولى) القراءة المشهورة المتواترة بيطبقونه وقراء
عكرمة وأيوب السجستاني وعطاء بطوقونه ومن الناس من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس وعبيد
ابن جبير ومجاهد قال ابن جني أما عين الطاقة فواو كقولهم لا طقة لي به ولا طوق لي به وعليه قراءة
بطوقونه فهو بفتح الواو وهو كقولك يجشونه أي يكفونه (المسألة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله وعلى
الذين يطبقونه على ثلاثة أقوال (الأول) أن هذا راجع إلى المسافرين والمريض وذلك لأن المسافرين
والمريض قد يكون منهم من لا يطبق الصوم ومنهم من يطبق الصوم (أما القسم الأول) فقد ذكر الله
حكمه في قوله ومن كان مريضاً أو على سفر فعسدة من أيام أخر (وأما القسم الثاني) وهو المسافرين
والمريض اللذان يطبقان الصوم فإليهما الإشارة بقوله وعلى الذين يطبقونه فدية فكأنه تعالى أثبت للمريض
وللمسافر حالتين في أحدهما ما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهي حال الجهد الشديد لو صام (والثانية)
أن يكون مطبقاً للصوم لا يشغل عليه فينبذ به يكون مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية (القول
الثاني) وهو قول أكثر المفسرين أن المراد من قوله وعلى الذين يطبقونه المقيم الصحيح فغيره الله تعالى
أولاً بين هذين ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيقاً معينا (القول الثالث) أنه نزلت هذه الآية
في حق الشيخ الهرم قالوا وتقريره من وجهين (أحدهما) أن الوسخ فوق الطاقة فالوسع أهم لمن كان
قادر على الشيء على وجه السهولة أما الطاقة فهو أهم إن كان قادر على الشيء مع الشدة والمشقة فقوله
وعلى الذين يطبقونه أي وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة (الوجه الثاني) في تقرير هذا
القول القراءة المشادة وعلى الذين يطبقونه فإن معناه وعلى الذين يجشونه ويكفونه ومعلوم أن هذا لا يصح
إلا في حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة إذا عرفت هذا فقول القائلين بهذا القول اختلفوا على
قولين (أحدهما) وهو قول السدي أنه هو الشيخ الهرم فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة يزوي أن أنسا
كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكيناً وقال آخرون إنما تناول الشيخ الهرم
والحامل والمرضع سهل البصرى عن الحامل والمرضع إذا خافا على نفسيهما وعلى ولديهما فقال
دأى مرض أشد من الحمل تفطر وتقتضى. واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم إذا أفطر فعليه الفدية أما
الحامل والمرضع إذا أفطرا فهل عليهما الفدية فقال الشافعي رضي الله عنه عليهما الفدية وقال أبو حنيفة
لا تجب حجة الشافعي أن قوله وعلى الذين يطبقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وأيضاً الفدية واجبة على
الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضاً عليهما وأبو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه فلا
جرم وجبت الفدية أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلا وجب الفدية عليهما أيضاً كان ذلك
جمعاً بين البدلين وهو غير جائز لأن القضاء بدل والفدية بدل فهذا تفصيل هذه الأقوال الثلاثة في تفسير قوله
تعالى وعلى الذين يطبقونه (أما القول الأول) وهو اختيار الأصم فقد احتجوا على محتمل من وجوه (أحدها)
أن المرض المذكور في الآية إما أن يكون هو المرض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله أو المراد

كل ما ينسب من هذا والمراد منه ما يكون متوسطا بين هاتين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالاتفاق
والقسم الثالث أيضا باطل لأن المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فاقم بالنسبة إلى
ما فوقها ضعيفة وبالنسبة إلى ما تحتها قوية فإذا لم يكن في اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله
هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو خلاف الأصل ولما بطل هذان القسمان تعين أن المراد هو القسم
الأول وذلك لأنه مضبوط بخمسة الآية عليه أولى لأنه لا يفتى إلى صيرورة الآية مجملة إذا ثبت هذا فنقول
أول الآية دل على إيجاب الصوم وهو قوله **كتب عليكم الصيام** أي أيا ما معدودات ثم بين أحوال
المعدورين ولما كان المذكور على قسمين منهم من لا يطبق الصوم أصلا ومنهم من يطبقه مع المشقة والشدّة
فأفقه تعالى ذكرهم القسم الأول ثم أردفه بحكم القسم الثاني (الجزء الثانية) في تقرير هذا القول أنه
لا يقال في العرف للقادر القوى أنه يطبق هذا القول لأن هذا اللفظ لا يستعمل إلا في حق من يقدر عليه
مع شرب من المشقة (الجزء الثالثة) أن على أتوكم **لا بد من إيقاع النسخ في هذه الآية وعلى**
قولنا لا يجب ومعلوم أن النسخ كل ما كان أقل كان أولى فكان المصير إلى إثبات النسخ من غير أن يكون
في اللفظ ما يدل عليه غير جائز (الجزء الرابعة) أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على أن ناسخها آية
شهود الشهر وذلك غير جائز لأنه تعالى قال في آخر تلك الآية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولو كانت
الآية ناسخة لكان قول الله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لا تقابل ذلك الموضع لأن هذا التقدير أو جوب
الصوم على سبيل التضييق ورفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك رفعًا لليسر وإثباتًا للعسر فكيف يليق به
أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضى رحمه الله على فساد قول الأصم فقال إن قوله
وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فيبطل
قول الأصم (والجواب) أنيأنا ان المراد من المسافر والمريض المذكورين في الآية هما اللذان لا يمكنهما الصوم
اللبنة والمراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم فكانت المغيرة جالبة
فثبت بما يفتي أن القول الذي اختاره الأصم ليس بضعيف أما إذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساد بقى القولان
الآخران وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثاني واختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث
وهو قول من حله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بأن قال لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال في آخر
الآية وأن تصوموا خير لكم لأنه لا يطبقه ولقائل أن يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطبق الصوم
ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمنع أن يقال له لو تمت هذه المشقة لكان ذلك خيرًا لك فإن العبادة
كلما كانت أشق كانت أكثر ثوابًا ما قوله تعالى فدية طعام مسكين فقيه مسكينان (المسئلة الأولى) قرأ نافع
وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالسكر مسكر مضافا إليه مساكين جمعًا والباقرن فدية منونة طعام بالرفع
مسكين مخفوض أما القراءة الأولى فقيه ابجثمان (الأول) أنه ما معنى إضافة فدية إلى طعام فنقول فيه
وجهان (أحدهما) أن الفدية لها ذات وصفتها أنها طعام فهذه من باب إضافة الموصوف إلى الصفة
كقولهم مسجد الجامع وقوله الجماع (والثاني) قال الواحدى الفدية اسم للتقدير الواجب والطعام
اسم بعم الفدية وغيرها فهذه الإضافة من الإضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى
ثوب من خز وخاتم من حديد فكذلك ههنا التقدير فدية من طعام فأضيفت الفدية إلى الطعام مع أنك تطلق على
الفدية اسم الطعام (البحث الثاني) أن في هذه القراءة جمعوا المساكين لأن الذين يطيقونه جماعة وكل
واحد منهم يلزمه طعام مسكين وأما القراءة الثانية وهي فدية بالتنوين وجمعوا ما بعده مفسر الله ووجدوا
المسكين لأن المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين (المسئلة الثانية) الفدية في معنى
الجزاء وهو عبارة عن البذل القسام عن الشيء وعند أبي حنيفة أنه نصف صاع من بر أو صاع من غيره
وهو متدان وعند الشافعي متدان (المسئلة الثالثة) احتج الجلباني بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية على أن الإمالة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عائد إلى الصوم فثبت

القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه أوجب عليه القسدية وانما يجب عليه القسدية اذ لم يصم فذل
 هذا على ان القدرة على الصوم حاصله قبل حصول الصوم فان قيل لم يجوز ان يكون الصبر عائدا الى
 القسدية قلنا الوجهين (أحدهما) ان القسدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الصبر اليها (والثاني)
 ان الصبر مذكروا القسدية مؤثثة فان قبل هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت
 قبل ان صارت منسوخة دالة على ان القدرة حاصله قبل الفعل والحقائق لا تتغير أما قوله تعالى فمن تطوع
 خيرا فهو خير له فقيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يطعم مسكينا أو أكثر (والثاني) أن يطعم المسكين
 الواحد أكثر من القدر الواجب (والثالث) قال الزهري من صام مع القسدية فهو خير له أما قوله وأن
 تصوموا خير لكم فقيه وجوه (أحدها) أن يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير
 وأن تصوموا أي المطبقون أو المطوفون وتحملة من المشقة فهو خير لكم من القسدية (والثاني) ان هذا
 خطاب مع كل من تقدم ذكرهم أعنى المريض والمسافر والذين يطيعونه وهذا أولى لان اللفظ عام ولا يلزم
 من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيعونه أن يكون حكمه ممتنعاً بهم لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى
 الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين انه لا بد من الاضمار في قوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر
 فعذرة من أيام أخر وان التقدير فافطر فعذرة من أيام أخر (الثالث) أن يكون قوله وأن تصوموا خير لكم
 عطفاً على أول الآية فالتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم أما قوله ان كنتم تعلمون أي ان
 الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وان تصوموا خير لكم (الثاني) أن آخر الآية متعلق بأولها والتقدير
 كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون أي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من
 المعاني المورثة للتقوى وغيرها ما ذكرناه في صدر هذه الآية (الثالث) ان العلم بالله لا بد وأن يكون
 في قلبه خشية الله على ما قال انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية
 يراعى الاحتياط والاحتياط في فعل الصوم فكانه قبل ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيرا
 لكم * قوله تعالى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والرفق

لكن من شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعذرة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد
 بكم العسر وانكم لموا العدة وتكبروا الله على ما هذاكم ولعلكم تشكرون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) الشهر
 مأخوذ من الشهرة يقال شهر النبي شهر شهرة وشهرا اذا ظهر وحشي الشهر شهر الشهرة أمره وذلك لان
 حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب أوقات ديونهم وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم والشهرة ظهور
 الشيء وهي الهلال شهرها شهرته وبيانه قال بعضهم سمي الشهر شهر اباسم الهلال (المسئلة الثانية)
 اختلفوا في رمضان على وجوه (أحدها) قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى قول القائل شهر
 رمضان أي شهر الله وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقولوا اجار رمضان وذهب رمضان
 ولكن قولوا اجار شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من أسماء الله تعالى (القول الثاني)
 انه اسم للشهر كشمس رجب وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه (الاول) ما نقل عن الخليل
 انه من الرمضاء بمعنى كون الميم وهو مطريا في قبل الخريف بطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى فيه
 انه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل أبدان هذه الامة من الذنوب
 ويطهر قلوبهم (الثاني) انه مأخوذ من الرض وهو حرا جارة من شدة حر الشمس والاسم الرمضاء
 فسمى هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتعاضهم في هذا الشهر من حر الجوع أو مقاساة شدته كما هو تابعها
 لانه كان يتبعهم أي ينجمهم لشدته عليهم وقيل لما قيلوا أسماء الشهرة عن اللغة القديمة سموها بالازمنة
 التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر أيام مرض الحر وقيل سمي بهذا الاسم لانه يمرض الذنوب أي يجرقها
 وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما سمي رمضان لانه يمرض ذنوب عباده الله (الثالث)
 ان هذا الاسم مأخوذ من قولهم رمضت النصل أرمضته رمضا اذا دفعته بين حجرين ليرق ونصل رميض

ومر موسى فسمى هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليقضوا منها أوطارهم وهذا القول
يحكى عن الأزهري (الرابع) لو صح قولهم ان رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر أيضا سمي بهذا الاسم
فاللعنى ان الذنوب تلتشى في جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت وهذا الشهر أيضا رمضان يعني ان الذنوب
تتحرق في جنب برئته (المسئلة الثالثة) قرئ شهر بالرفع وبالنصب أمّا الرفع ففيه وجوه (أحدها)
وهو قول الكشاف انه ارتفع على البذل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان (والثاني) وهو
قول الفراء والاختصاص انه خبر مبتدأ محذوف بدل قوله أياما كما أنه قيل هي شهر رمضان لان قوله
شهر رمضان تفسير للأيام المعدادات وتبين لها (الثالث) قال أبو علي ان ثقت جعلته مبتدأ محذوف
الخبير كأنه لما تقدم كتب عليكم الصيام قبل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أى صيامه (الرابع)
قال بعضهم يجوز أن يكون مبتدأ وخبره الذى مع صلته كقوله زيد الذى فى الدار قال أبو علي - والاشبهه أن
يكون الذى وصفا ليكون لفظ القرآن نصا فى الامر بسوم الشهر لانه ان جعلته خبرا لم يكن شهر رمضان
منه وصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القرآن فيه وأيضا اذا جعلت الذى وصفا كان
حق النظم أن يكفى عن الشهر لان يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه وأما قراءة النصب
ففيه وجوه (أحدها) التقدير صوموا شهر رمضان (وثانيهما) على الابدال من أيام معدودات
(وثالثها) انه مفعول وان تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بان قيل فعلى
هذا التقدير يصير النظم وان تصوموا رمضان الذى أنزل فيه القرآن خبر لكم وهذا يقتضى وقوع الفصل
بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لان المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشئ الواحد
وايقاع الفصل بين الشئ وبين نفسه غير جائز أما قوله أنزل فيه القرآن اعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر
بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص وذلك هو ان الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية وهو انه أنزل فيه
القرآن فلا يعد أيضا تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم وبما يحقق ذلك ان الانوار
الصمدية متجلية أبدا يتمتع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها
فى الارواح البشرية والصوم أقوى الاسباب فى ازالة العلائق البشرية ولذلك فان أبواب المكاشفات
لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لولا ان الشياطين يحومون على
قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان
هذا الشهر مختصا بنزول القرآن وجب أن يكون مختصا بالصوم وفى هذا الموضع أمرار كثيرة والقدر الذى
أشرفنا اليه كافى هنا ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى أنزل فيه القرآن فى نفسه قولان
(الاول) وهو اختيار الجوهري ان الله تعالى أنزل القرآن فى رمضان عن النبي صلى الله عليه وسلم لم نزله
صحف ابراهيم فى أول ليلة من رمضان وأنزل التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن
لاربعة وعشرين وههنا تساؤلان (السؤال الاول) ان القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة
وانما نزل عليه فى مدة ثلاث وعشرين سنة منجما بمعضاوكما نزل بعضه فى رمضان نزل بعضه فى سائر الأشهر
فما معنى تخصيص انزاله برمضان (والجواب) عنه من وجهين (الاول) ان القرآن أنزل فى ليلة القدر
بجمله الى سماء الدنيا ثم نزل الى الارض فجوما وانما جرت المسال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة
على هذا الوجه فانه لا يبعد أن يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة فى انزال ذلك اليهم أو كان
فى المعلوم ان فى ذلك مصلحة للرسول فى توقع الوسى من أقرب الجهات أو كان فيه مصلحة بليريل عليه السلام
لانه كان هو المأمور بانزاله وتأديته أما الحكمة فى انزال القرآن على الرسول منجما مفزقا قد شرحتها
فى سورة الفرقان فى تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا ولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به
فؤادك (الجواب الثانى) عن هذا السؤال ان المراد منه انه ابتدئ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو
قول محمد بن اسحاق وذلك لان مبادئ المال والدول هي التي يؤرخ بها الكون وأشرف الاوقات ولانها

أيضا أوقات مضبوطة معلومة . واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شيء من الجواز وههنا يحتاج
فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه (السؤال الثاني) كيف الجمع
بين هذه الآية على هذا القول وبين قوله تعالى انما أنزلناه في ليلة القدر وبين قوله انما أنزلناه في ليلة مباركة
(الجواب) روى ان ابن عمر استدلل بهذه الآية بقوله انما أنزلناه في ليلة القدر لان ليلة القدر لا بد وان تكون
في رمضان وذلك لان ليلة القدر اذا كانت في رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزالا له في رمضان وهذا يمكن
يقول اقبل فلان في هذا الشهر فيقال له في أي يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسير الكلام الاول
فكذا ههنا (السؤال الثالث) ان القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال ان الله تعالى أنزل كل القرآن من
الروح المحفوظ الى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم أنزله الى محمد مصحيا الى آخر عمره ويحتمل أيضا أن يقال انه
سبحانه كان ينزل من الوحي المحفوظ الى السماء الدنيا من القرآن ما يعلم ان محمدا وأخته يجتاجون اليه
في تلك السنة ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبدا مادام قائما ما أقرب الى الصواب (الجواب)
كلهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن يحتمل أن يكون المراد منه الشخص وهو
رمضان معين وان يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف (القول
الثاني) في تفسير قوله أنزل فيه القرآن قال صفيان بن عيينة أنزل فيه القرآن معناه أنزل في فضله القرآن
وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله أن يقال أنزل في الصديق كذا آية يريدون في فضله قال ابن
الانباري أنزل في إيجاب صومه على الخلق القرآن كما يقول أنزل الله في الزكاة كذا وكذا يريد في إيجابها
وأنزل في الحر كذا يريد في تحريمها (المسئلة الثانية) القرآن اسم لما بين الدقيقين من كلام الله واختلفا
في اشتقاقه فروى الواحدى في البسيط عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ان الشافعي رضى الله عنه كان
يقول ان القرآن اسم وليس بمفعول ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والانجيل قال
فيه من قراءة ولا يحسن القرآن كما يقول واذا قرأت القرآن قال الواحدى وقول الشافعي انه اسم لكتاب الله
يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق وذهب آخرون الى انه مشتق . واعلم ان القائلين بهذا القول منهم من
لا يميزه ومنهم من يميزه أما الاولون فلم يميزه اشتقاقا (أحدهما) انه مأخوذ من قرئت الشيء بالشئ
اذا ضمنت أحدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن والاسم قرآن غيره هو وزن نفسه القرآن قرأنا ما قبله
من السور والآيات والحروف يقترب بعضها ببعض أولان ما قبله من الحكم والشرائع مقترب بعضها ببعض
أولان ما قبله من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترب بعضها ببعض أعنى اشتقاه على جهات
الوضوح وعلى الأسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو
مشتق من قرن والاسم قرآن غيره موز (وثانيهما) قال الفراء أطلق ان القرآن سمي من القرائن وذلك
لان الآيات يصدق بعضها بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
فهى قرائن وأما الذين همزوا فلهنم وجوه (أحدها) انه مصدر القراءة يقال قرأت القرآن فانما قرأه
قرأ وقراءة وقرآنه ومصدر ومنزل القرآن من المصادر الرجحان والنقصان والخسران والغفران
قال الشاعر

فجوابا شطط عنوان السجود به . يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

أي قراءة وقال الله سبحانه وتعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان المقرء يسمى قرآنا لان
المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شرابا وللمكتوب كتابا واشتهر هذا الاسم في العرف حتى جعلوه
اسما لكلام الله تعالى (وثانيها) قال الزجاج وأبو عبيدة انه مأخوذ من القرء وهو الجمع قال عمرو
همجان اللون لم تقرأ جنينا أي لم تجمع في رجبها ولدا ومن هذا الاصل قرء المرأة وهو أيام انجفاس الدم
في رجبها فسمى القرآن قرآنا لانه يجمع السور وبعضها (وثالثها) قول قطرب وهو انه سمي قرآنا لان
الفارسي يكتبه وعند القراءة كانه يلقى من فيه أخذ من قول العرب ما قرأت الناقة نسا لاقط أي مارمت

بولد وما أسقط ولد اقط وما طرحت وسبحي الحبيص قرأ هذا التأويل فالقرآن يلقظه القارئ من فيه ويلقيه
 فسمى قرآنا (المسئلة الثالثة) قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ان
 التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال الله
 تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل اذ ثابت هذا فنقول لما كان
 المراد ههنا من قوله تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا
 لا جرم ذكره بل حفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على ان هذا القول راجع على سائر الاقوال أما قوله
 هدى للناس ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) يتنازع بين الهدى في قوله تعالى هدى للمتقين والسؤال
 انه تعالى جعل القرآن في تلك الآية هدى للمتقين وههنا هدى للناس فكيف وجه الجمع (وجوابه)
 ما ذكرناه هناك (المسئلة الثانية) هدى للناس وينيات نصب على الحال أي أنزل وهو هداية للناس
 الى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما يهدي الى الحق ويفرق بين الحق والباطل أما قوله تعالى
 وينيات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو أن يقال ما معنى قوله وينيات من الهدى بعد قوله هدى
 وجوابه من وجوه (الاول) انه تعالى ذكر أنزل هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون هدى للناس
 بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لاشك انه أفضل فكانه قيل هو هدى لانه هو البين من الهدى
 والفرقان بين الحق والباطل فهذه من باب ما يذكر الجنس ويعطف نوعه عليه لكونه أشرف أنواعه والتقدير
 كأنه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى وهذا بينات من الهدى ولاشك ان هذا غاية المبالغات (الثاني)
 أن يقال القرآن هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو أيضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى
 والفرقان التوراة والانجيل قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة
 والانجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان وقال واذا آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلمكم تهتدون
 وقال ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين فيمن تعالى وتقدس ان القرآن مع كونه
 هدى في نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان (الثالث) أن يحتمل الاول على
 أصول الدين والهدى الثاني على فروع الدين فحينئذ نزول التكرار والله أعلم وأما قوله تعالى فمن شهد منكم
 الشهر فليصمه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) نقل الواحدي رحمه الله في البسيط عن الاخفش والمازني انهما
 قالوا الفاء في قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه زائدة قالوا وذلك لان الفاء قد تدخل للمطفأ وللجزا وان تكون
 زائدة وليس للعطف والجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملائكم
 ثم تردون الى عالم الغيب وأقول يمكن أن يقال الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة
 العظيمة التي لا يشارك سائر الشهور فيها في ان اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة
 ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كأنه قيل لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة
 فأنتم أيضا خصوصه بهذه العبادة أما قوله تعالى فانه ملائكم الفاء فيه غير زائدة وأيضا بل هذا من باب
 مقابلة الضمة بالضمة كأنه قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا انه لا يغني الحذر عن
 القدر (المسئلة الثانية) شهد أي حضر والشهود الحضور ثم ههنا قولان (أحدهما) ان مفعول شهد
 محذوف لان المعنى فمن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر اختصاصه على الظرف وكذلك
 الهاء في قوله فليصمه والقول الثاني مفعول شهد هو الشهر والتقدير من شاهد الشهر بقلبه وعرفته فليصمه
 وهو كما يقال شهدت عصر فلان وأدركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر أما
 القول الاول فانه ما يتم باحصاء أمر زائد وأما القول الثاني فيوجب دخول التخصيص في الآية وذلك لان
 شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب على واحد منهم الصوم الا انما
 بينا في أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالخصيص أولى وأيضه فلا ناعلى القول
 الاول لما التزمنا الاضمار لا بد أيضا من التزام التخصيص لان الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم

شهد الشهر مع انه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج الى تخصيص هذه الصورة فيه
 قال قول الاول لا يتثنى الامع التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني يتثنى بمجرد التزام التخصيص
 فكان القول الثاني أولى هذا ما عندى فيه مع ان أكثر المحققين كانوا على واحد وصاحب الكشف ذهبوا الى
 الاول (المسئلة الثالثة) الالف واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو السابق وهو شهر رمضان ونظيره
 قوله تعالى لولا جواؤه عليه بأربعة شهداء فاذ لم يأتوا بالشهادة أى فاذ لم يأتوا بالشهادة الاربعة (المسئلة
 الرابعة) اعلم ان في الآية اشكالا وهو ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه جملة مركبة من شرط
 وجزاء فالشرط هو شهر رمضان والشهر والجزاء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط بشمائه لا يرتب عليه الجزاء
 والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله الى آخره فشهر رمضان هو الشهر المخصوص عند الجزاء الاخير من الشهر
 وظاهر هذه الآية يقتضى ان عند شهر رمضان الجزاء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه
 يفضى الى ابتاع الفعل في الزمان المنقضى وهو متعسف فلهذا الدليل علمنا انه لا يمكن اجراء هذه الآية على
 ظاهرها وانه لا بد من صرفها الى التأويل وطريقه أن يجعل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر في جانب
 الشرط فيصير تقديره من شهد جزءا من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد
 شهد جزءا من أجزاء الشهر وقد تحقق الشرط فيرتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا
 التأويل يستقيم معنى الآية وليس فيه الاحتمال لفظ الكل على الجزاء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن
 علي ان المراد من هذه الآية فمن شهد منكم أول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل أنه
 لا يصح البتة الاحدا القول ثم يتفرع على هذا الأصل فرعان (أحدهما) انه اذا شهد أول الشهر هل يلزمه
 صوم كل الشهر (والثاني) انه اذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (أما الاول) فهو انه نقل عن
 علي رضي الله عنه ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ان الواجب أن يصوم الكل لا ينافي ان الآية
 تدل على ان من شهد أول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر وأما سائر المجتهدين فمعه ولون ان قوله تعالى فمن
 شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد أول الشهر فليصمه كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر
 والمسافر وقوله بعد ذلك فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر خاص والخاص مقدم على العام
 فنبت انه وان سافر بعد شهر رمضان فانه يحل له الافطار (وأما الثاني) وهو ان أبا حنيفة زعم ان الجنون
 اذا أفاق في أثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لا ناقد للتعا على ان المفهوم من هذه الآية ان من أدرك
 جزءا من رمضان لزمه صوم كل رمضان والجنون اذا أفاق في أثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب
 أن يلزمه صوم كل رمضان فاذ لم يمكن صيام ما تقدم فالقضاء واجب (المسئلة الخامسة) اعلم ان قوله تعالى
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي بحثين (البحث الاول) ان شهر رمضان يحصل فنقول اما
 بالرؤية وأما بالسماع أما الرؤية فنقول اذا رأى انسان هلال رمضان فاما أن يكون منفردا بتلك الرؤية
 أولا يكون فان كان منفردا بها فاما أن يرد الامام شهادته أولا يردا فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته
 لزمه أن يصوم لان الله تعالى جعل شهر رمضان مبدء الوجوب الصوم عليه وقد حصل شهر رمضان في حقه
 فوجب أن يصوم عليه الصوم وأما ان تفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته أولا ينفرد بالرؤية فلا كلام
 في وجوب الصوم وأما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعا واذا
 شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان هل يحكم به احتسابا لا امر
 الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من
 العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في الخروج من العبادة لا يقبل الاعلى قول الاثنى وعلى انه
 لا فرق بينهما في الحقيقة لانا انما قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتسابا فكذلك
 لا يقبل قول الواحد في هلال شوال لكي يصوموا ولا يفطروا احتسابا (البحث الثاني) في الصوم فنقول ان
 الصوم هو الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من أول طلوع الفجر الصادق الى حين غروب الشمس

مع النية وفي الحديث (القيد الاول) الامساك وهو احتراز عن شئين (أحدهما) لو طارت ذبابة الى حلقه
أو وصل غبار الطريق الى بطنه لا يطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول في آية الصوم يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والثاني) لوصب الطعام أو الشراب في حلقه كرماء أو حال النوم لا يطل
صومه لان المتبر هو الامساك والامتناع والاكرام لا يثنى في ذلك (القيد الثاني) قولنا عن المفطرات وهي ثلاثة
دخول داخل وخروج خارج والجماع وحذو الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن من متفقد مفتوح الى
الباطن أما الدماغ أو البطن وما فيه من الامعاء والمثانة أما الدماغ فيحصل الفطر بالهوى وأما البطن
فيحصل الفطر بالحفنة وأما الخروج فإني بالاختيار والاستئناس يطلان الصوم وأما الجماع فالألاج يطل
الصوم (القيد الثالث) قولنا مع العلم بكونه صائما فلا يأكل أو يشرب ناسيا للصوم لا يطل صومه عند أبي حنيفة
والشافعي وعند مالك يطل (القيد الرابع) قولنا من أول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى
وكأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض من الخطيط الأسود من الفجر وكلية حتى لا تنهأ القنابة وكان
الاعشى يقول أول وقته إذا طلعت الشمس وكان يبيع الأكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس
ويحتج بانتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداءه يجب أن يكون من عند طلوعها وهذا باطل
بأنه الذي ذكرناه وحكي عن الاعشى أنه دخل عليه أبو حنيفة يعوده فقال له الاعشى انك لثقل على قلبي
وأنت في بيتك فكيف إذا زرتني فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال وماذا
أقول في رجل ما صام وما صلى في دهره عني به أنه كان يأكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صوم له
وكان لا يغتسل من الاثرال فلا صلاة له (القيد الخامس) قولنا الى غروب الشمس ودليله قوله عليه السلام
إذا قبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أظفر الصائم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند
غروب ضوء الشمس فاس هذا الطرف على الطرف الاول من النهار (القيد السادس) قولنا مع النية
ومن الناس من يقول لا حاجة لصوم رمضان الى النية لأن الله تعالى أمر بالصوم في قوله فليصمه والصوم
هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكان نقول لا بد من النية لأن الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام
أفضل الاعمال الصوم والعمل لا بد فيه من النية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات (المسئلة
السادسة) القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على ان المقيم الصحيح مخير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع
الفدية قالوا هذه الآية ناسخة لها وأبو مسلم الاصمعي والاصمعي يكره ذلك وقد تقدم شرح هذه
المسئلة ثم يتقدم صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على ان نسخ الاخف بالانقل جائز لان ايجاب الصوم
على التعيين أثقل من ايجابه على التخيير بينه وبين الفدية أما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر
فعدة من أيام أخر فقد تقدم تفسير هذه الآية وقد تقدم بيان السبب في التكرير أما قوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم أن هذا الكلام انما يحسن ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والاصر
ههنا كذلك لأن الله تعالى أوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما أوجبه الا في مدة قلب له من
السنة ثم ذلك القليل ما أوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وههنا
مسائل (المسئلة الاولى) اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للفنى والسعة اليسر لانه يسهل به
الامور والبد اليسرى قيل تلى الفعالي باليسر وقيل انه يتسهل الامر بهما وتنها اليمنى (المسئلة الثانية)
المعتزلة احتجوا بهذه الآية في أن تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا لانه تعالى لما بين انه يريد بهم ما يتيسر دون
ما عسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان فجوابه ان اليسر والعسر لا يفيدان العموم
لما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ المفرد الذي دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وأيضا فلوسلمان ذلك
لكنه قد ينصرف الى المعهود السابق فتصرفه الى المعهود السابق في هذا الموضع (المسئلة الثالثة)
المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في الثبات انه قد يقع من العبد ما لا يريد الله وذلك لان المريض لو حل نفسه
على الصوم حتى اجهد له كان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريد الله منه اذ كان لا يريد العسر (الجواب)

يحمل اللفظ على انه تعالى لا يريد أن يأمره بمغافاة غيره وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد ثبت بدون الارادة (المسئلة الرابعة) قالوا هذه الآية دالة على رحمة سبحانه لعباده فلو أراد بهم أن يكفروا فاصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لانتقابه أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والجواب) انه معارض بالعلم أما قوله تعالى وتكملوا العدة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو بكر عن عاصم وتكملوا العدة بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اختلفت وكملت (المسئلة الثانية) لقاتل أن يقول وتكملوا العدة على ما ذاعلق جوابنا اجعوا على ان الفعل المثل محذوف ثم فيه وجهان (أحدهما) ما قاله الفراء وهو ان التقدير وتكملوا العدة وتكبروا الله على ما هذاكم ولعلكم تشكرون فعل جملة ما ذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة في اياحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقبيها ألفاظا ثلاثة فقوله وتكملوا العدة على الامر بمراعاة العدة وتكبروا الله ما علمتم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون هذه الترخص والتسهيل ونظير ما ذكرنا من حذف الفعل المنه ما قبله عليه قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين أى اريانه (الوجه الثاني) ما قاله الزجاج وهو ان المراد به ان الذى تقدم من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للامريض والمسافر انما هو اكمال العدة لانه مع الطاعة يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة في المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسرا فيبين تعالى انه كاف الكل على وجه لا يـكـون اكمال العدة عسيرا بل يكون سهلا يسير او الفرق بين الوجهين أن في الاول اضمار وقع بعد قوله وتكملوا العدة وفي الثاني قبله (المسئلة الثالثة) انما قال وتكملوا العدة ولم يقل وتكملوا الشهر لانه لما قال وتكملوا العدة دخل تحتها عدة أيام الشهر وأيام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا ولذلك يجب أن يكون عدد القضاء مثلا لعدد المقتضى ولو قال تعالى وتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل حكم القضاء أما قوله وتكبروا الله على ما هذاكم ففيه وجهان (الاول) أن المراد منه التكبير ليله الفطر قال ابن عباس من حق على المسلمين اذا راوا هلال شوال ان يكبروا وقال الشافعي واحب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك وأحمد وإسحاق وأبو يوسف ومحمد وقال أبو حنيفة يكبره ذلك غداة الفطر واحجج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى وتكملوا العدة وتكبروا الله على ما هذاكم وقال معناه وتكملوا عدة نهر رمضان وتكبروا الله عند انقضائه على ما هذاكم الى هذه الطاعة ثم يفرع على هذا ثلاث مسائل (احدها) اختلاف قوله في ان أى العيدين أو كذا في التكبير فقال في القديم ليله النصر أو كذا لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليله الفطر أو كذا لورود النص فيها (وثانيها) أن وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر في ليلة الفطر ولكنه يكبر في يومه وروى هذا عن أحمد وقال إسحاق اذا غدا الى المصلى حجة الشافعي أن قوله تعالى وتكبروا الله على ما هذاكم يدل على ان الامر بهذا يوجب أن يكون التكبير وقع مع الا بالبحصول هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب أن يكون التكبير من ذلك الوقت (وثالثها) مذهب الشافعي أن وقت هذا التكبير تمتد الى أن يحرم الامام بالصلاة وقبل فيه قولان آخران (أحدهما) الى خروج الامام (والثاني) الى انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال أبو حنيفة اذا بلغ الى أدنى المصلى ترك التكبير (القول الثاني) في تفسير قوله وتكبروا الله أن المراد منه التعظيم لله شكرا على ما وفق على هذه الطاعة واعلم أن تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل (أما القول) فالأقرار بصفاته العلي وأسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من تدو وخابية وولد وشبهه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب (وأما العمل) فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج واعلم أن القول الاول أقرب وذلك لان تكبير الله تعالى به هذا التفسير واجب في جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب أن يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب في كل الاوقات أما قوله تعالى

على ما هذاكم فانه يتضمن الانعام العظيم في الدنيا بالاذلة والتعريف والتوفيق والعصمة وهذه اخصايتها
 بخلق الطاعة واما قوله تعالى ولعلكم تشكرون فعبارة (أحدهما) أن كلمة لعل للترجي والتبرج
 لا يجوز في حق الله (والثاني) البحث عن حقيقة الشكر وهذا بحثان قدم تقريرهما بقى ههنا بحث ثالث
 وهو انه ما الفائدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لا يتم الا بان يعلم
 العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته وكونه أكبر من ان تصل اليه عقول العقلاء وأوصاف الواسعين
 وذكر الذاكرين ثم يعلم انه سبحانه مع جلالة وعزته واستغناؤه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه الله
 بهذه الهداية العظيمة لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار
 قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون قوله عز وجل (واذا سألكم عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة
 الداع اذا دعان فليستحسبوا الي ولي يومئذ واعلمهم يرشدون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في كيفية
 اتصال هذه الآية بما قبلها ووجوه (الاول) انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان أحكامه
 ولتكبروا الله على ما هذاكم ولعلكم تشكرون فأمر العبد بالتكبير الذي هو الذكر والشكر بين الله سبحانه
 بلفظه ورحمته قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداه ويحجب دعاه ولا ينبغي رجاؤه
 (والثاني) انه أمره بالتكبير أولا ثم رغبه في الدعاء ثانيا تنبيها على ان الدعاء لا بد وان يكون مسبوقا بالثناء
 الجميل ألا ترى ان الخليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال أولا الذي خلقني فهو يهدين
 الى قوله والذي أطعمه أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء
 فقال رب هب لي حكما والحق في الصالحين فكذا ههنا أمر بالتكبير أولا ثم رغب في الدعاء ثانيا (الثالث) ان
 الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم
 على الصائم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله في ذلك التكليف ثم ندوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم
 عن توبتهم فانزل الله تعالى هذه الآية يخبرهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم ونصرهم
 (المسئلة الثانية) ذكرنا في سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) ما روى عن كعب انه قال قال
 موسى عليه السلام يا رب اقرب أنت فانا جيك أم بعيد فانا ذك فقال يا موسى أنا جليس من ذكرني قال
 يا رب فانا نكون على حالة نتجلك ان نذكرك عليهم من جنابة وغائط قال يا موسى اذكرني على كل حال فلما كان
 الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده في ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل الله
 تعالى هذه الآية (وثانيها) أن اعرابا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقرب ربنا فتنابجه
 أم بعيد فتناديه فانزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) انه عليه السلام كان في غزوة وقد رفع أصحابه
 اصواتهم بالتكبير والتليل والدعاء فقال عليه السلام انكم لا تدعون اسم ولا غائبا انما تدعون سمعا
 قريشا (ورابعها) ما روى عن قتادة وغيره ان سبيبه أن الصعابة قالوا كيف ندعور ربنا يا نبي الله فانزل الله
 هذه الآية (وخامسها) قال عطاء وغيره انهم سألو ابي أي ساعة ندعوا الله فانزل الله تعالى هذه الآية
 (وسادسها) ما ذكره ابن عباس وهو ان يهود أهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعائنا فنزلت هذه
 الآية (وسابعها) قال الحسن بن صالح اعراب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا أين ربنا فانزل الله هذه
 الآية (وثامنها) ما ذكرنا أن قوله كما كتب على الذين من قبلكم لما اقضى تحريم الاكل بعد النوم
 ثم انهم أكوا ثم ندوا وتابوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم انه تعالى هل يقبل توبتنا فانزل الله هذه الآية
 واعلم أن قوله واذا سألكم عبادي عني فاني قريب يدل على انهم سألو النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى فذلك
 السؤال اما انه كان سؤالاً عن ذات الله تعالى أو عن صفاته أو عن افعاله اما السؤال عن الذات فهو
 يكون المسائل عن يجوز التشبيه فيسأل عن القرب والبعد بحسب الذات وأما السؤال عن الصفات فهو
 ان يكون المسائل سال عن الله تعالى هل يسمع دعائنا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سمعا أو يكون
 المقصود من السؤال انه تعالى كيف اذن في الدعاء وهل اذن في الدعاء وهل اذن في ان ندعوه بجميع الاسماء

أوماذن الابان ندعوه باسماء معينة وهل اذن لنا أن ندعوه كيف شئنا أوماذن الابان ندعوه على وجهه معين كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وأما السؤال عن الافعال فهو ان يكون السائل سال الله تعالى انه اذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما نسأله عنه فقوله سبحانه واذا سألك عبادي عني فاجبهم كل هذه الوجوه الا ان سأل على السؤال عن الذات أولى لوجهين (الاول) أن ظاهر قوله عني يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله (والثاني) أن السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب على ان المراد من ذلك المبهم هو ذات الله تعالى فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا ان السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ولما قلنا أيضا أن يقول بل السؤال كان على الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاءهم وهل يحصل مقصودهم يدل ان لما قال فاني قريب قال اجيب دعوة الداع اذا دعان فهذا هو شرح هذا المقام أما قوله تعالى فاني قريب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج ههنا الى بيان مطلبين (المطلوب الاول) في بيان أن هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ويدل عليه وجوه (الاول) انه لو كان في المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما الذي يمنع أن يكون في الصغر والحجارة مثل الجوهر القرد ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفترقة في حقيقة الى تحقق كل واحد من أجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره فلو كان في مكان لكان مفترقا الى غيره والمفترق الى غيره ~~ممكن~~ لذاته ومحدث ومفترقا الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم محال فثبت انه تعالى يمنع أن يكون في المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان (الثاني) انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير متناهي عن جميع الجهات أو غير متناه عن جهة دون جهة أو كان متناهيًا من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني محال أيضا لهذا الوجه ولانه لو كان أحد الجانبين متناهيًا والاخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه فلزم منه كونه تعالى مركبا من أجزاء مختلفة الطبايع والخصم لا يقول بذلك (وأما القسم الثالث) وهو ان يكون متناهيًا من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق يتناهي بين خصوصنا فبطل القول بانه تعالى في الجهة (الثالث) وهو أن هذه الآية من أقوى الدلائل على ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قربا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا من جهة العرش وبعيدا من غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذي هو بالشرق كان بعيدا من عمرو والذي هو بالغرب فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا أن القرب المذكور في هذه الآية ليس قربا بحسب الجهة ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى انه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم أو المراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو معكم أينما كنتم وقال ونحن أقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد أن يقال انه كان في بعض أو تلك الحاضرين من كان قائلا بالتشبيه فقد كان في مشركي العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقتهم فاذا سألوه عليه السلام فقالوا هل يسمع ربنا دعاءنا صح أن يقول في جوابه فاني قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سألوه كيف ندعوه برفع الصوت أو باخفائه صح أن يجيب بقوله فاني قريب وان سألوه انه هل يعطينا مطلبنا بالدعاء صلح هذا الجواب أيضا وان سألوه اننا اذا ذبحنا ثم نذنا فهل يقبل الله توبتنا صلح أن يجيب بقوله فاني قريب أي فانا قريب بالنظر اهرام والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت أن هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات (المسئلة الثانية) الآية تدل على انه انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فدل على انه لو لم يدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولم يخيب رجاءه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم أن

قوله تعالى فاني قريب فيه سر عظمي وذلك لان اتصاف ماهيات الممكنات بوجود دائم انما كان بايجاد الصانع
فكان ايجاد الصانع كانه وسط بين ماهيات الممكنات وبين وجود دائم افكان الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن
من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام أعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات
الممكنات موجودة فهو أيضا لاجله كان الجوهر جوهر او السواد سواد او العقل عقلا والنفس نفسا فكما ان
بثابته وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذلك بثابته وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية فعلى
قياس ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوّن من الماهية متمنع
لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك أيضا لا يمكن جعل الوجود وجودا لانه ماهية
ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذن الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية أيضا فلا
يكون بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود هو أيضا ماهية فلا تكون بالفاعل فاذن لم يقع شيء البتة
بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذن وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام
الذي قرأناه أما قوله تعالى أجيب دعوة الداع اذا دعان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو عمرو
وقالون عن نافع الداعي اذا دعاني بالثبات الياء فيهما في الوصل والباقيون يحدونها فالاولى على الوصل
والثانية على التخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو سليمان الخطابي الدعاء مصدر من قولك دعوت
الشيء أدعوه دعاء ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء كذا تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر
موضع الاسم كقوله اسم رجل عدل وسقيفة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه
المعونة وأقول اختلف الثامن في الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة واحتجوا عليه من
وجوه (أحدها) ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة
الى الدعاء وان كان غير معلوم الوقوع كان متمنع الوقوع فلا حاجة أيضا الى الدعاء (وثانيها) ان حدوث
الحوادث في هذا العالم لا بد من اتهامها بالآخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والالزم اما التسلسل
واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال واذا ثبت وجوب اتهامها بالآخرة الى المؤثر
القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض
المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان متمنع الوقوع ولما ثبتت هذه الامور في الازل لم يكن للدعاء
البتة أثر وربما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والافضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتر كذا
لا ينقص شيئا منها فاني فائدة في الدعاء وقال عليه الصلاة والسلام قدّر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا
وكذا ما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه قال جف القلم عما هو كائن وعنه عليه الصلاة والسلام انه قال
أربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق (وثالثها) انه سبحانه علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفي
الصدور فاني حاجة بالداعي الى الدعاء واهذا السبب قالوا ان جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام
الى أعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء أفضل والا لما كان كذلك (ورابعها) ان المطلوب
بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواب المطلق لا يمهله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه (وخامسها) ثبت
بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة ان أجل مقامات الصديقين وأعلام الرضا بضوء الله تعالى والدعاء
ينافي ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح اراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لخصة البشر (وسادسها)
ان الدعاء يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب (وسابعها) روى انه
عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى من شغلته ذكرى عن مسئلتى أعطيت أفضل ما أعطى
السائلين قالوا فثبت بهم الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور الاعظم من العقلاء ان الدعاء أهم
مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل أما الدلائل النقلية فكثيرة (الاول) ان الله تعالى ذكر
السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع منها اصولية ومنها فروعية اما الاصولية فتقوله ويسألونك عن
الروح ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة وأما الفروعية فمنها في البقرة على التوالى يسألونك ماذا
يتفقون يسألونك عن الشهر الحرام يسألونك عن النحر والميسر يسألونك عن المتاح ويسألونك عن المحيض

وقال أيضا يسألونك عن الانفصال ويسألونك عن ذى القربين ويسألونك أحق هو يستفتونك قل الله
 يذكركم في الكلالة إذا عرفت هذا فنقول هذه الأسئلة جاءت أجوبتها على ثلاثة أنواع فالأغلب فيها أنه
 تعالى لما حكى السؤال قال الحمد لله وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء التعقيب والسبب فيه أن
 قوله تعالى ويسألونك عن الجبال سؤال عن قدمها وحدثها وهذه مسألة أصولية فلا جرم قال الله تعالى
 فقل فيسفيها ربى نسفا كأنه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب فإن الشك فيه
 كفر ثم تقدير الجواب أن النصف ممكن في كل جزء من أجزاء الجبل فيكون ممكن في الكل وجواز عدمه يدل
 على امتناع قدمه أما مسائل المسائل فهي فروعية فلا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب أما الصورة الشائعة وهي
 في هذه الآية قال وإذا سألك عبادى عني فإني قريب ولم يقل فقل فإني قريب وذلك يدل على تعظيم حال
 الدعاء من وجوه (الاول) كأنه سبحانه وتعالى يقول عبدي انت انما تحتاج الى الوساطة في غير وقت الدعاء
 أما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك (الثاني) ان قوله وإذا سألك عبادى عني يدل على ان العبد له
 وقوله فإني قريب يدل على ان الرب للعبد (وثالثها) لم يقل فلعبدى قريب بل قال أنا منه قريب وفيه
 مرتبة فليس فان العبد يمكن الوجود فهو من حيث هو وفي مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من
 الرب أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب بقضه وبرحمته من العبد والقرب من الحق الى العبد لا من
 العبد الى الحق فلهذا قال فإني قريب (الرابع) أن الداعي مادام بقي خاطره مشغولا يغير الله فانه
 لا يكون داعيا له فإذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الاحد الحق فامتنع من أن يبقى في هذا المقام
 ملاحظا لحقه وطالب بالتصبيه فلما ارتفعت الوسائط بالكلية فلا جرم حصل القرب فانه مادام بقي العبد
 ملتصقا الى عرض نفسه لم يكن قريبا من الله تعالى لان ذلك الغرض يحجب عنه الله فنبت أن الدعاء يقيد
 القرب من الله فكان الدعاء أفضل العبادات (الحجة الثانية) في فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم
 ادعوني استجب لكم (الحجة الثالثة) انه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الامر به بل بين في آية
 أخرى انه اذا لم يسأل يغضب فقال فلو لا اتجاهاهم باسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزيين لهم الشيطان
 ما كانوا يعبدون وقال عليه السلام لا ينبغي أن يقول أحدكم اللهم اغفر لي ان شئت ولكن يجزم فيقول اللهم
 اغفر لي وقال عليه السلام الدعاء مع العبادة وعن النعمان بن بشير انه عليه السلام قال الدعاء هو العبادة
 وقرأ وقال ربكم ادعوني استجب لكم فقول الدعاء هو العبادة معناه انه مع مقام العبادة وأفضل العبادة كقوله
 عليه السلام الحج عرفة أى الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم (الحجة الرابعة) قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا
 وخفية وقال قل ما يدعوكم ربى لولا دعائكم والايات كثيرة في هذا الباب فمن ابطال الدعاء فقد أنكر القرآن
 (والجواب عن الشبهة الاولى) انه امتناع في لاقادام الانسان على الدعاء ان كان معلوم الوقوع
 فلا فائدة في اشتغالكم بابطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى اسكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم
 الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضى أن يكون العبد معطابقا في الرجا
 وبين الخوف للذين هم ماتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتسكليف مع الاعتراف باحاطة علم الله
 بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل ولهذا الاشكال سالت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقالوا أرأيت أتعلمانا هذه أشتى قد فرغ منه أم أمر يستأنف فقال بل شئ قد فرغ منه فقالوا نقيم العمل
 اذن قال اسمعوا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علمهم بين الامر بين
 فرهم سابق القدر والمفروغ منه ثم الزمهم العمل الذي هو درجة التعبد فلم يعط ظاهرا العمل بما يقيد من
 القضاء والقدر ولم يترك أحد الامرين للاستروا أخبر أن فائدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل
 ميسر لما خلق له يريد انه ميسر في أيام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده الا انك تحب أن نعلم
 شيئا فرق ما بين الميسر والميسر فمذهب معرفته فانه ينزله مسألة القضاء والقدر وكذا القول في باب الكسب
 والرزق فانه مفروغ منه في الاصل لا يزيد الطالب ولا ينقصه الترك (والجواب عن الشبهة الثانية) انه ليس

المقصود من الدعاء الاعلام بل اظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع الى الله بالكلية (وعن
 الثالثة) انه يجوز ان يسير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء (وعن الرابعة) انه اذا كان
 مقصوده من الدعاء اظهار الذلة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاه وذلك من أعظم المقامات
 وهذا هو الجواب عن بقية الشبهة في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في الآية سؤال مشكل مشهور
 وهو انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداع اذا دعان وكذلك أتمن
 بحسب المضطر اذا دعاه ثم ان ترى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب (والجواب) ان هذه الآية
 وان كانت مطلقة الا انه قد وردت آية أخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون
 اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه وجوه (أحدها) ان الداعي لا بد وأن
 يجد من دعائه عوضا لما ساعا فإذ طلبته التي لا جها دعا وذلك اذا وافق القضاء فاذا لم يسأله القضاء فانه
 يعطى سكينته في نفسه وانشر احاطى صدره وصبر يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم
 فائدة وهو نوع من الاستجابة (وثانيها) ما روى القفال في تفسيره عن أبي سعيد الخدري قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لاترذالا لاحدى ثلاث ما يدع باثم أو قطيعة رحم اما أن يجعل له
 في الدنيا واما أن يدخر له في الآخرة واما أن يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام البيان
 في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم ولم يقل استجب لكم في الحال فاذا
 استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صدقا (وثالثها) ان قوله ادعوني أستجب لكم يقتضى أن يكون
 الداعي عارفا بربه والى ان يكون داعيا له بل اشئ متخيل لا وجود له البتة فثبت ان شرط الداعي أن يكون عارفا
 بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب
 هكذا استحتمل منه أن يقول بقلبه وبقلبه يارب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وأن يقول افعل هذا
 الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمته وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الاجابة
 عليه مشروطا بهذه الشرائط وعلى هذا التقدير زال السؤال (الرابع) ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل
 وجوها كثيرة (أحدها) أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والنشاء على الله كقول العبد يا الله
 الذي لا اله الا أنت وهذا انما يسمى دعاء لانك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثبتت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا
 التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري أجيب
 ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر
 فتقول اسمع الله من حمدى أى أجاب الله فكذا ههنا قوله أجيب دعوة الداع أى اسمع تلك الدعوة فاذا
 حملنا قوله تعالى ادعوني أستجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال (وثانيها) أن يكون المراد من
 الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعو الله تعالى عند التوبة واجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة
 عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه أيضا الاشكال (وثالثها) أن يكون المراد من الدعاء العبادة قال
 عليه الصلاة والسلام الدعاء هو العبادة وما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين
 يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعاء ههنا هو العبادة واذا ثبت هذا فاجابة الله
 تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا
 وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه الاشكال زائل (ورابعها) ان يفسر الدعاء بطلب
 العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذکور ان كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات
 الثلاثة المتقدمة فثبت ان الاشكال زائل (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة أجيب دعوة الداع اذا دعان
 مختص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم سيم ظلم وذلك لان وصفنا الانسان بأن الله تعالى قد أجاب
 دعوته صفة مدح وتعظيم ألا ترى اننا اذا أردنا المبالغة في تعظيم حال انسان في الدين قلنا انه مستجاب
 الدعوة واذا كان هذا من أعظم المناصب في الدين والقاسق واجب الاهانة في الدين ثبت ان هذا الوصف

لا يثبت الايمان لا ياتون ايمانه بالتسوية بل التمازق قديمه لانه ما يطلبه الا ان ذلك في معنى اجابة الدعاء أما قوله تعالى فليستجيبوا الى وليهم من ربي فيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه النظم ان يقال انه تعالى قال أما أحبب دعاءك مع اني غني عنك مع التمازك ان أنت أيضا تجيب الدعاء مع انك محتاج الى من كل الوجوه فما أعظم هذا الكرم وفيه دققة أخرى وهي انه تعالى لم يقل للعبد أحب دعاء حتى أحب دعاءك لانه لو قال ذلك اصاب دعائي وهذا تنبيه على ان اجابة الله عبده فضل منه ابتداء وانه غير معطل بطاعة العبد وان اجابة الرب في هذا الباب الى العبد متقدم على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسئلة الرابعة (المسئلة الثانية) قال الواحدى أجاب واستجاب بمعنى واحد قال كعب العنوي وداع دعائنا من يجيب الى النداء • فلم يستجبه عند ذلك مجيب

وقال أهل المعنى الاجابة من العبد لله الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شيء على وفق ما يليق به (المسئلة الثالثة) اجابة العبد لله ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذلك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا الى وليهم من ربي تكراراً محضاً وان كانت اجابة العبد لله عبارة عن الذاعات كان الايمان متقدماً على الطاعات وكان حق النظم ان يقول فليؤمنوا وليستجيبوا الى فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته لا يتقدم الطاعات والعبادات أما قوله تعالى لعلهم يرشدون فتعال صاحب الكشف ترى يرشدون بفتح الشين وكسر هاء ومعنى الآية انهم اذا استجابوا الى ربيهم ارشدوا لما صلح دينهم ودينهم لان الرشيد هو من كان كذلك يقال فلان رشيداً قال تعالى فان أنستم منهم رشداً ووقال أولئك هم المرشدون • قوله عز وجل (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تخفون أن تقولوا عليكم وعقاعنكم فالان باشر وهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكواواشربوا حتى يتبين لكم الظلمات الابيض من الخطايا السوداء من الفجر ثم أتوا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك بين الله آياته للباس

لعلهم يتقون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) انه ذهب جمهور المفسرين الى ان في أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا أفطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط أن لا ينام وأن لا يصلي العشاء الاخرة فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية وقال أبو مسلم الامة ان هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ هذه الآية ما كان ثابتاً في شرعهم وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا نسخ البتة واحتج الجمهور على قوله بوجوه (الحجة الاولى) ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يفتضى تشبيهه ومنابه ومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضاً في صومنا واذ ثبت ان الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكمهم كان ثابتاً في شرعنا (الحجة الثانية) التسليم بقوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتاً لهذه الامة من أول الامر لم يكن قوله أحل لكم فائدة (الحجة الثالثة) التسليم بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تخفون أن تقولوا عليكم وعقاعنكم لما كان بهم حاجة الى أن يخفوا أنفسهم (الحجة الرابعة) قوله تعالى فتاب عليكم وعقاعنكم ولو لان ذلك كان محرماً عليهم وانهم أتوا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لما صح قوله فتاب عليكم وعقاعنكم (الحجة الخامسة) قوله تعالى فالان باشر وهن ولو كان الحل ثابتاً قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله فالان باشر وهن فائدة (الحجة السادسة) هي ان الروايات المتقدمة في سبب نزول هذه الآية تدل على ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ أجاب أبو مسلم عن هذه الدلائل فقال (أما الحجة الاولى) فضمة لا نأينا ان تشبيه الصوم بالصوم يكفي في صدقه مشابهمهما في أصل الوجوب

(وأما الحجة الثانية) فضعيفة أيضا لأننا سلمنا أن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا فقلنا قوله أحل لكم معناه أن الذي كان محرما على غيركم فقد أحل لكم (وأما الحجة الثالثة) فضعيفة أيضا وذلك لأن تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام وإن الله تعالى أوجب علينا الصوم ولم يبين في ذلك الإيجاب زوال تلك الحرمة فكان يحظر بنا لهم أن تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها ثم تأكد هذا الوجه بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فإن مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الأمور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة في هذا الشرع وإن لم تكن بحجة قوية إلا أنها لا أقل من أن تكون شبهة موهمة فلاجل هذه الأسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم شددوا وامسكوا عن هذه الأمور فقال الله تعالى علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم وأراد به تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف أهم عالم لم تتبين الرخصة فيه لشدوا وامسكوا عن هذه الأمور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ومنعواهم من المراد وأصل الخيانة النقص وخان واختان وتخنون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله أنه لو لم يتبين لكم أحلال الأكل والشرب والمباشرة طول الليل أنكم كنتم تنقصون أنفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصالحها بالامسك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى (وأما الحجة الرابعة) فضعيفة لأن التوبة من العباد الرجوع إلى الله تعالى بالعبادة ومن الله الرجوع إلى العبد بالرحمة والاحسان وأما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيلا على من قبلنا كقوله ويضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم (وأما الحجة الخامسة) فضعيفة لأنهم كانوا بسبب تلك الشبهة متمنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه لاجرم قال فالآن باشروه (وأما الحجة السادسة) فضعيفة لأن قولنا هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعا لا تتعلق له بيب العمل ولا يكون خبرا لواحد حجة فيه وأيضا ففي الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لأن المذكور في تلك الروايات أن القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم لأن ظاهره هو المباشرة لأنه اقتعال من الخيانة فهذا أصل الكلام في هذه المسئلة (المسئلة الثانية) القائلون بأن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ثم إنها نسخت ذكرها في سبب نزول هذه الآية أنه كان في أول الشريعة يحل الأكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل أو يصلي العشاء الآخرة فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء إلى الأبدية فخرج الرجل من الانصرار عشية وقد آجده الصوم واختلوا في اسمه فقال معاذ اسمه أبو صرمة وقال البراء بن قيس بن صرمة وقال الكلابي أبو قيس بن صرمة وقال أنس فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل نهاري أجمع حتى أمسيت فأثيت أهلي لتطعمني شيئا فأبطأت فثقت فأبطلوني وقد سرحم الأكل فقام عمر فقال يا رسول الله اعتذر إليك من مثله رجعت إلى أهلي بعدما صليت العشاء الآخرة فأثيت امرأتى فقال عليه الصلاة والسلام لم تكن جديرا بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذي منعوا فنزل قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف قرئ أحل لكم ليلة الصيام الرفث أي أحل الله وقرأ عبد الله الرفث (المسئلة الرابعة) قال الواحدى ليلة الصيام أراد بالي الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس فقلنا اسلموا أنا أخوكم * فقد برئت من الإحن الصدور

وأقول فيه وجه آخر وهو أنه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الإشارة إلى الليلة المضافة إلى هذه الحقيقة (المسئلة الخامسة) قال الليث الرفث أصله قول الفحش وأنشد الزجاج

ورب امرأ بجمع كظم * عن اللغاورفت التكلم
إذا تكلم بالقبيح قال تعالى فلا رفت ولا فسوق وعن ابن عباس أنه أنشد وهو محرم
وهن يشين نياها ميسا * ان يصدق الطير تلك أيسا

فقبل له أترقت فقال انما الرقت ما كان عند النساء فثبت ان الاصل في الرقت هو قول القدر ثم جعل ذلك اسما لما يكتم به عند النساء من معاني الافشاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كنى ههنا عن الجماع بالنظر الرقت الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد أفضى بعضكم الى بعض فلما غشاها أو لمستم النساء دخلتم بين ذواتهم منكم من قبل أن تمشوا فما استمتعتم به منهن فأتوهن (جوابه) السبب فيه استمتاع ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيارنا لانفسهم والله أعلم (المسئلة السادسة) قال الاخفش انما عدى الرقت بالى لتضعه معنى الافشاء في قوله وقد أفضى بعضكم الى بعض (المسئلة السابعة) قوله أحل لكم ليلة الصيام الرقت بقتضى حصول الحل في جميع الليل لان ليلة نصيب على الطرف وانما يكون الليل طرفا لورقت لو كان الليل كله مشغولا بالرقت والاسكان طرف ذلك الرقت بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ وأما الذي بعده من قوله وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود فذلك يكون كائنا كئيد هذا النسخ وأما الذي يقول ان قوله أحل لكم ليلة الصيام الرقت يقتضي حصول النسخ في الليل فهذا القدر لا يقتضي حصول النسخ به فيكون النسخ هو قوله وكلاوا واشربوا أما قوله تعالى من لبس منكم لباسا لم يكن عليه فليس عليه مسائل (المسئلة الاولى) قد ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها (أحدها) أنه لما كان الرجل والمرأة يعتقدان فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما صاحبه كالثوب الذي يلبسه متى كل واحد منهما ما لبسا قال الربيع بن فراس انكم وأنتم لحاف لهن وقال ابن زيد من لبس منكم وأنتم لباس لهن يريد أن كل واحد منهما ما لبس مترصا حبه عند الجماع عن أبصار الناس (وثانيها) انما معنى الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج فقد احرز ثلثي دينه (وثالثها) انه تعالى جعله لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراها أهلا لان يلاقي كل بدنه كل بدنها كما يعمله في اللباس (ورابعها) يحتمل أن يكون المراد سترها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم تكن المرأة حاضرة كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار (وخامسها) ذكر الاصم أن المراد أن كل واحد منهما ما كان كاللباس الساتر لا آخر في ذلك المحذور الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن في المحذور (المسئلة الثانية) قال الواحدي انما وجد اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعل من مضار فاعل وتأويله هن ملابسات لكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف فان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم فقول هو استئناف كالبیان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه الخلطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنباهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن أما قوله تعالى علم الله انكم كنتم تحتاتون أنفسكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال خانه يحونه خونا وخيانة اذ لم يف له والسيف اذ انبأ عن الضربة فقد خالف وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان يتظاهر منه الوفاء فغدر ومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة أي نقض العهد ويقال للرجل المدين انه خائن لانه لم يف بما يليق بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وقال وان يريدوا خيانتك فقد خاؤا الله من قبل ففي هذه الآيات سمى الله المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة فتعال صاحب الكشف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى ذكر ههنا انهم كانوا يحتاتون أنفسهم الا انه لم يذكر أن تلك الخيانة كانت في ما ذلنا بد من حل هذه الخيانة على نبي يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر هو قوله فالآن باشروهن فيجب أن يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان (أحدهما) علم الله انكم كنتم تسرون بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصي الله ورسوله فقد خان نفسه وقد خان

الله لانه جلب اليه العتاب وعلى هذا القول يجب أن يتطوع على ان وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن جملة
على وقوعه من جميعهم لأن قوله علم الله انكم كنتم تحتانون أنفسكم ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم أن
يكونوا تحتانين لانفسهم لكانكا قد علمنا أن المراد به التبعيض للعادة والاسباب واذا صح ذلك فيجب أن يقطع
على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم
ولا يبي مسلم أن يقول قد بينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه فأنتم حلقوه على عدم الوفاء
بطاعة الله ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير للنفس وهذا أولى لأن الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم
تحتانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم تحتانون أنفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه ان
لم يكن أولى فلا أقل من التساوي وبهذا التقدير لا يثبت النسخ (القول الثاني) أن المراد علم الله
انكم كنتم تحتانون أنفسكم لودامت تلك الحرمة وعناه ان الله يعلم انه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقفوا
في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن أن يقال التفسير الأول أولى لانه لا حاجة فيه الى
اضمار الشرط وان يقال بل الثاني أولى لأن على التفسير الأول بصير اقدمهم على المعصية سببا للنسخ
التكليف وعلى التقدير الثاني علم الله انه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار ذلك سببا للنسخ التكليف
رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة أما قوله تعالى فتاب عليكم فعناه على قول أبي مسلم فرجع
عليكم بالأذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول مثبتى النسخ لا بد فيه من اضمار تقديره تبين فتاب
عليكم فيه أما قوله تعالى وعفأ عنكم فعلى قول أبي مسلم معناه وسع عليكم ان اباح لكم الاكل والشرب
والمعامرة في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلام عفوت لكم عن
صدقة الخيل والرقيق وقال أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة
الى آخر الوقت ويقال أماني هذا المال عفوا أى سهل لا ثبوت ان لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم وأما على
قول مثبتى النسخ فقوله عفا عنكم لا بد وان يكون تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا مما يقوى أيضا قول أبي
مسلم لأن تفسيره لا يحتاج الى الاضمار وتفسيره مثبتى النسخ يحتاج الى الاضمار أما قوله تعالى فالآن
باشروهن ففيه مسالتان (المسئلة الاولى) هذا امر وارد عقب الحظر فالذين قالوا الامر الوارد
عقب الحظر ليس الا للإباحة كلامهم ظاهر وأما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا اغتاتركا الظاهر
وعرفنا كون هذا الامر للإباحة بالاجماع (المسئلة الثانية) المباشرة فيها قولان (أحدهما) وهو قول
الجمهور وانما الجماع مسمى بهذا الاسم لتلاصق البشريتين وانضمامهما ومنه ما روى أنه عليه السلام نهى أن
يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة (والثاني) وهو قول الاصم انه الجماع فمادونه وعلى هذا الوجه
اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المشاجدة منهم من حمل على كل المباشرات
ولم يقصره على الجماع والاقرب أن لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشريتين لم يكن مختصا بالجماع
بل يدخل فيه الجماع فيبادون الفرج وكذا المعامرة والملازمة لانهم انما اتفقوا في هذه الآية على ان المراد به
هو الجماع لأن السبب في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ولأن الرقت المتقدمة ذكره لا يراد به الا
الجماع الا انه لما كان اباحية الجماع تنضم اباحية مادونه صارت اباحية دالة على اباحية ما عداه فصح هنا
حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع عما دونه صلح اختلاف
المفسرين فيه فهذا هو الذي يجب أن يعتمد عليه على ما تلخصه القاضى أما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم
ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكرنا في الآية وجوها (أحدها) وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة
أى لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لا بتغاء ما وضع الله له الشكاح من التناسل قال عليه السلام
تناكحوا تناسلوا تكثروا (وثانيها) انه نهى عن العزل وقد رويت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعي
لا يعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا بأس ان يعزل عن الامة وروى عاصم عن رزين بن حبيش عن علي رضي
الله عنه انه كان يكره العزل وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يعزل عن الحرة الا باذنها

(وثالثها) أن يكون المعنى ابتغوا المحل الذي كتب الله لكم وسدله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم
وتفعله قوله تعالى فانهم من حيث أمركم الله (ورابعها) أن هذا التأكيذ تقديره فالآن بأشروهم وابتغوا
هذه المباشرة التي كتبها الله لكم بعد أن كانت محترمة عليكم (وخامسها) وهو على قول أبي مسلم فالآن
بأشروهم وابتغوا ما كتب الله لكم يعني هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وإن كنتم تظنونهم محترمة
عليكم (وسادسها) أن مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب الحيض والنقاس والعدّة والردة
فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تناسروهم في الاوقات والاحوال والافاق التي اذن لكم في مباشرتهم
(وسابعها) أن قوله فالآن بأشروهم اذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تبتغوا هذه
المباشرة الا من الزوجة والمملوكة لأن ذلك هو الذي كتب الله لكم بقوله الاعلى أزواجهم أو ما ملكت
ايماهم (وثامنها) قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية أبي الجوزاء يعني اطلبوا اليه القدر وما كتب
الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها ووجهها ووجهها واستبعدوا هذا الوجه وعندى انه لا بأس به وذلك
هو ان الانسان مادام قلبه مشغولاً بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه حينئذ أن يتفرغ للطاعة والعبودية
والحضور اما اذا قضى وطره وصار فارغاً من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية فتقدير الآية
فالآن بأشروهم حتى تخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية واذ تخلصتم منها فابتغوا
ما كتب الله لكم من الاخلاص في العبودية في الصلاة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ولا شك
أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة (المسئلة الثانية) كتب فيه وجوه (أحدا) ان كتب
في هذا الموضع بمعنى جعل كتبه في قلوبهم الايمان أي جعل وقوله فاكبتنا مع الشاهدين فساكتها
للذين يتقون أي أجعلها (وثانيها) معناه قضى الله لكم كتبه قل ان يصيدنا الا ما كتب الله لنا أي قضاه
وقوله كتب الله لا غلبنا أنورسلي وقوله ليرز الذين كتب عليهم القتل أي قضى (وثالثها) أصله هو ما كتب
الله في اللوح المحفوظ مما هو كائن وكل حكم حكمكم به على عبادهم فقد أثبت في اللوح المحفوظ (ورابعها)
هو ما كتب الله في القرآن من اباحة هذه الافعال (المسئلة الثالثة) قرأ ابن عباس وابتغوا قرأ الاعمش
وابغوا أمأ قوله وكأواشروا فالفائدة في ذكرهما أن تحريرهما وتحرير الجاع بالليل بعد النوم لما تقدم
احتيج في اباحة كل واحد منهما الى دليل خاص يزول به التحريم فلما قصر تعالى على قوله فالآن بأشروهم
لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكأواشروا التيمم الدلالة على الاباحة أمأ قوله
تعالى حتى يتبين لكم الخطيط الابيض من الخطيط الاسود من الفجر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) روى
انه لما نزلت هذه الآية قال عدي بن حاتم أخذت عقابتي ابيض واسود فجعلتا تحت وسادتي وكنت أقوم
من الليل فانظر اليهما فلم يتبين لي الا ابيض من الاسود فلما أصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فأخبرته فضحك وقال انك لعرض النفاق انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال لرسول الله صلى
الله عليه وسلم انك لعرض النفاق لان ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول يدل قطعاً على انه تعالى
كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخطيط الاسود هو
بياض الصبح الكاذب لانه بياض مسطط يشبه الخطيط فاما بياض الصبح الصادق فهو بياض مسطط
في الافق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالأجماع انه ليس
كذلك (وجوابه) أن لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازماً وذلك لان الفجر
انما يسمى فجر لانه يتفجر فيه النور وذلك انما يحصل في الصبح الثاني لافي الصبح الاول فلما دلت الآية على
ان هذا الخطيط الابيض يجب أن يكون من الفجر علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق
فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخطيط مع ان الصبح الصادق ليس مسططاً والخطيط مسطط (جوابه)
ان القدر من البياض الذي يحرم هو أول الصبح الصادق وأول الصبح الصادق لا يكون منتشر ابل يكون
مغبراً دقيقاً بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب بطلع دقيق والصادق يدور دقيقاً

وبرتفع مستطلا فزال السؤال فاما ما حكى عن عدى بن حاتم فبعيد لانه بعد ان يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر (المسئلة الثانية) لاشك ان كلمة حتى لانتهاه الغاية فقلت هذه الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم أبوهم لم الاصنها لى لاشئ من المفطرات الا احده هذه الثلاثة فاما الامور التي تذكرها الفقهية من تكلف التي والحقة والسهر وطليس شئ منها يخطر قال لان كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح فيق ماعداهما على الحل الاصل فلا يكون شئ منها مفطرا او الفقهية قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لان النفس قبل اليها وأما التي والحقة فالتنفس بكرها والسهر وطناذرها هذا المذكرها (المسئلة الثالثة) مذهب أبي هريرة والحسن بن صالح بن جنى أن الجنب اذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قواهم لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد انفجار الصبح (المسئلة الرابعة) زعم الامم أن يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قيام الاول النهار على آخره فكما ان آخره بغروب القرص وجب أن يكون أوله بطلوع القرص وقال في الآية ان المراد بالخطيط الابيض والخطيط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس الا في البياض والسواد فاما أن يكون التشبيه في الشكل مراداف هذا غريب لان ظلمة الاقحاح طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخطيط الاسود في الشكل البتة فثبت ان المراد بالخطيط الابيض والخطيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الدليل في قوله ثم أعروا الصيام الى الليل وجدنا لها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل ان الله تعالى سمي ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت أن يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الامم ومن الناس من سلم ان أول النهار انما يكون من طلوع الصبح فقياس عليه آخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الا افطار الا بعد غروب الحرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الا افطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت والفقهية أجدها على بطلانهم فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها (المسئلة الخامسة) الفجر مصدر قولك فجرت الماء فأنجزه فجرا وفجرته تعبيرا قال الازهرى الفجر أصله الشق فعلى هذا الفجر في آخر الليل هو انشاق ظلمة الليل بنور الصبح وأما من في قوله من الفجر فقليل للتبعض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قبل الخطيط الابيض الذي هو الفجر (المسئلة السادسة) ان الله تعالى لما أحل الجماع والاكل والشرب الى غاية تبين الصبح وجب أن يعرف أن تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة تبين الصبح اما أن يكون قطعيا أو ظاهريا أما القطعي فبأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده وأما الظني فنقول اما أن يحصل ظن ان الصبح طلع فيحرم الاكل والشرب والوقاع فان حصل ظن انه ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا فان أكل ثم تبين به ذلك ان ذلك الظن خطأ وان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وكذلك ان ظن ان الشمس قد غربت فافطر ثم تبين انها ما كانت غاربة فقال الحسن لا قضاء في صورتين قياسا على ما لو أكل ناسبا وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضاء لانه أمر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يأت به أما النسيء فعند مالك يجب عليه القضاء وأما السابقون الذين سلموا انه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه أيضا الا أنا أسقطناه عنه للنسب وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال أكلت وشربت وأنا صائم فقال عليه الصلاة والسلام أطعمك الله وسقاك فانت صيف الله فتم صومك (والقول الثالث) انه اذا أخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء واذا أخطأ في غروب الشمس يجب القضاء والفرق ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان والثابت في الدليل حل الاكل وفي النهار حرمة أما اذا لم يقبل على ظن لبقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامرين فهو مأكروه الاكل والشرب والجماع فان فعلى جاز لان الاصل بقاء الليل والله أعلم أما قوله تعالى ثم أعروا الصيام الى الليل ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان كلمة الى

لانتها الغاية فظاهر الآية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشيء مقطوعه ومنتهاه وانما
 يكون مقطوعا ومنتهى اذ الميق بعد ذلك وقد تنبى هذه الكلمة لالانتها كما في قوله تعالى الى المرافق الا ان ذلك
 على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار
 والمرافق من جنس الليل فيكون داخل فيه وقال أحد بن يحيى سبيل الى الدخول والخروج وكلا الأمرين
 جائز تقول أكلت السمكة الى رأسها وجائز أن تكون الرأس داخل في الأكل وخارجا عنه الا انه لا يشك في عقل
 ان الليل خارج عن الصوم اذ لو كان داخل فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق في الغسل أخذًا بالواقع
 ثم ساء قلنا انه يحل أو غير محل فقد ورد الحديث الصحيح فيه وهو ما روى عن رضى الله عنه قال قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم اذا قبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وقد غربت الشمس فقد أظفر الصائم
 فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا الوقت فاما انه يجب على المكاف أن يتناول عند هذا الوقت
 شيئا فالدليل عليه ما روى الشافعي رضى الله عنه بإسناده عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
 الوصال قبل ان يارسول الله انك لو اصل أى كيف تنهانا عن أمر أنت تفعله فقال انى لست مثلكم انى آيت
 عند ربى يطعمنى ويسقينى وقبل فيه معان (أحدها) انه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة (والثاني) انه
 عليه الصلاة والسلام قال انى على ثقة من انى لو احدثت الى الطعام أطعمنى الله من طعام الجنة
 (والثالث) انى أعطيت قوة من طعم وشرب لانه لو كان اطعاما حقيقه لم يكن مواصلا وحكى محمد
 ابن جرير الطبري عن ابن الزبير انه كان يواصل سبعة أيام فلما كبر جعلها اخسا فلما كبر جدها جعلها اثلا فظاهر
 كلام الشافعي رضى الله عنه يدل على ان هذا النهى نهى تحريم وقيل هو نهى تنزيه لانه ترك للمباح وعلى
 هذا التأويل صح فعل ابن الزبير اذا عرفت هذا فنقول اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء فعلى ذلك هو
 بالبيان في الاستيفاء الا ان يحذف المرء من التقصير في الصوم المستأنف أو في سائر العبادات فيلزمه حيث
 أن يتناول من الطعام قدر يزول به هذا الخوف (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الليل ما هو فن
 التماس من قال آخر النهار على أوله فاعتبروا في حصول الليل زوال آثار الشمس كما حصل اعتبار زوال الليل
 عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحرارة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور
 الكواكب الا ان الحديث الذي رواه عمر بن الخطاب رضى الله عنه في المسئلة الثالثة (المسئلة الثالثة) الحنفية
 تمسكوا بهذه الآية في ان التبييت والتعيين غير معتبر في صحة الصوم قالوا الصوم في اللغة هو الامساك وقد
 وجد ههنا فيكون صائما فيجب عليه اتمامه لقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان
 الامساك حرج ومشقة وعسر وهو منى بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم
 العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل أن يصح
 صوم الفرض بنية بعد الزوال الا أننا قلنا الاقل يلحق بالأغلب فلا جرم أبطلنا الصوم بنية بعد الزوال وصححنا
 بنية قبل الزوال (المسئلة الرابعة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان صوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله
 تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل أمر وهو لوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية قالوا هذا انما ورد
 لبيان أحكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض (الحكم السابع) من الأحكام المذكورة
 في هذه السورة الاعتكاف قوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد اعلم انه تعالى لما بين الصوم
 وبين ان من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز أن يظن في الاعتكاف ان حاله كحال الصوم في ان الجماع يحرم
 فيه نهرا لاليل فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهرا وليلا فقال ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد
 ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضى الله عنه الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء لشيء
 وحبيه نفسه عليه بزا كان أو انما قال تعالى يعكفون على أصنامهم والاعتكاف الشرعى المكث في بيت الله
 تقربا اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو من الشرائع القديمة قال الله تعالى
 وطهر بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد (المسئلة الثانية)

وليس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لان عائشة رضي الله عنها كانت ترتجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف أما إذا لمسه باشهوة أو قبلها أو باشرها فمبادون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يعلل به الاعتكاف للشافعي رحمه الله فيه قولان الأصح أنه يبطل وقال أبو حنيفة لا يفسد الاعتكاف إذا لم ينزل احتج من قال بالافساد أن الأصل في لفظ المباشرة ملاقاتة البشريتين فقوله ولا تباشر وهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الأمور لأن معنى المباشرة حاصل في كلهما فإن قيل لم يلزم المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع قلنا لأن ما قبل الآية يدل على أنه هو الجماع وهو قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث وسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع ثم لما أذن في الجماع كان ذلك إذا ما فمبادون الجماع بطريق الأولى أما ههنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب إبقاء لفظ المباشرة على موضوعه الأصلي ووجه من قال إنه لا يبطل الاعتكاف أبجعا على أن هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب أن لا تفسد الاعتكاف لأن الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما (والجواب) أن النص مقدم على القياس (المسئلة الثالثة) اتفقوا على أن شرط الاعتكاف الطهارة في المسجد وذلك لأن المسجد ميمز عن سائر المباحات من حيث أنه بني لأقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله عنه أنه لا يجوز إلا في المسجد الحرام والحجفة فيه قوله تعالى إن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء لا يجوز إلا في المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله بن الزبير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام والمسجد الأقصى لقوله عليه الصلاة والسلام لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هـذا وقال الزهري لا يصح إلا في الجامع وقال أبو حنيفة لا يصح إلا في مسجده أمام راتب ووذن راتب وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز في جميع المساجد إلا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج إلى الخروج لصلاة الجمعة واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية لأن قوله ولا تباشر وهن وأنتم عاكفون في المساجد عام يتناول كل المساجد (المسئلة الرابعة) يجوز الاعتكاف بغير صوم والأفضل أن يصوم معه وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا بالصوم حجة الشافعي رضي الله عنه هذه الآية لأنه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ إذا ترك النية فيبقى فيما عدا على الأصل واحتج المزني بصحة قول الشافعي رضي الله عنه بما مر من ثلاثة (الأول) لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح في رمضان لأن الصوم الذي هو وجبه أمام صوم رمضان وهو باطل لأنه واجب بسبب النهر لا بسبب الاعتكاف أو صوم آخر سوى صوم رمضان وذلك بمنع حيث أجمعوا على أنه يصح في رمضان علما أن الصوم لا يوجب الاعتكاف (والثاني) أنه لو كان الاعتكاف لا يجوز إلا بمسارنا بالصوم لم يخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ولما كان الأمر بخلاف ذلك علما أن الاعتكاف يجوز مفردا أبدا بدون الصوم (والثالث) ما روى ابن عمر رضي الله عنه قال يا رسول الله إنني نذرت في الجاهلية أن أعتكف لله ليلة فقال عليه الصلاة والسلام أف نذرتك ومعك يوم أنه لا يجوز الصوم في الليل (المسئلة الخامسة) قال الشافعي رضي الله عنه لا تقدر لزمان الاعتكاف فلو نذرت اعتكاف ساعة نعتقد ولو نذرت أن يعتكف مطلقا يخرج عن نذره باعتكافه ساعة كما لو نذرت أن تصدق مطلقا تصدق بمائتين أو قليل أو كثير ثم قال الشافعي رضي الله عنه وأحب أن يعتكف يوما وإنما قال ذلك للخروج عن الخلاف فإن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس ووجه الشافعي رضي الله عنه أنه ليس تقدير الاعتكاف بتقدير معين من الزمان أولى من بعض فوجب ترك التقدير والرجوع إلى أقل ما لا يمتنع ووجه أبي حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة ولأن على هذا التقدير

لا يتميز المعتكف عن ينظر الصلاة أما قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تلك لا يجوز أن يكون إشارة الى حكم الاعتكاف لان الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف الا حدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو إشارة الى كل ما تقدم في أول آية الصوم الى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل (المسئلة الثانية) قال اللث حد الشيء منقطعه ومنتهاه قال الازهرى ومنه يقال للمعزوم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبوابة حد لانه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكاملون يسمون الكلام الجامع المانع حدا وهي الحديد حديد ما فيه من المنع وكذلك الحد المرأة لانها تمنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فقول المراد من حدود الله محدوداته أى مقدوراته التي قدرها بقادر مخصوصة وصفات مضبوطة أما قوله تعالى فلا تقربوها ففيه اشكالان (الاول) ان قوله تعالى تلك حدود الله إشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل فلا تقربوها (والثاني) انه تعالى قال في آية أخرى تلك حدود الله فلا تقربوها وقال في آية المواويث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما (والجواب) عن السؤالين من وجوه (الاول) وهو الاحسن والاقوى ان من كان في طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متمسك في حيز الحق فنهى أن يتعداه لان من تعدها وقع في حيز الضلال ثم بولغ في ذلك فنهى أن يقرب الحد الذي هو الحيز بين حيز الحق والباطل لئلا يلا في الباطل وأن يكون بعيدا عن الطرف فضلا أن يتخطاه كما قال عليه الصلاة والسلام ان لكل ملك حصى وحصى الله محارمه فمن رجع حول الحصى يوشك بان يقع فيه (الثاني) ما ذكره أبو مسلم الاصفهاني لا تقربوها أى لا تتعرضوا لها بالتغير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم (الثالث) ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان أقر بها الى هذه الآية اغاها قوله ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد وقبل هذه الآية قوله ثم أنتم عاكفون الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب في الثمار وقبل هذه الآية قوله ولا تبغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضى تحريم موانعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم مواقعتهم في غير المأوى وتحريم مواقعتهم في الخديش والنفاس والعذة والرذة وليس فيه الا اباحة الشرب والاكل والوقاع في الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة أكثرها تحريميات لاجرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها أى تلك الاشياء التي منعت عنها انما منعت عنها الله ونهيه عنها فلا تقربوها أما قوله تعالى كذلك يبين الله آياته للناس ففيه وجوه (أحدها) المراد انه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع كذلك يبين سائر أركانه على دينه وشرعه (وثانيها) قال أبو مسلم المراد بالآيات الفرائض التي بينها كما قال سورة أنزلناها وفرغنا منها وأنزلنا فيها آيات بينات ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزاني الى سائر ما يذنبه من أحكام الزنا فكانه تعالى قال كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليعتقوا بان يعملوا بما أوصوا به (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد انه سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستقضاء في هذه الآية بالانقضاء القليلة تيساراً فيها وافتها قال بعده كذلك يبين الله آياته للناس أى مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي يذكر للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمة الله على الخلق في ذكره مثل هذا البيان أما قوله تعالى لعلهم يتقون فقد مر شره غير مرة (الحكم الثامن) من الاحكام المذكورة في هذه السورة حكم الاموال • قوله تعالى (ولأن كالأموال لكم بينكم بالباطل

وتدلوها الى الحكم لنا كالأفريقا من أموال الناس بالانتم وأنتم تعلمون) اعلم انهم مثلوا قوله تعالى ولأن كالأموال بينكم بقوله ولا تلزوا أنفسكم وهذا يخالف لها لان أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره قال الشيخ أبو حامد الغزالي في كتاب الاحكام المال انما يحرم المعنى في عينه أو لحال فوجه اكتسابه (والقسم الاول) الحرام لصفة في عينه واعلم ان الاموال اما أن تكون من المعادن أو من النبات أو من الحيوانات أما المعادن وهي أجزاء الارض فلا يحرم شيء منها الا من حيث يضر بالاكل وهو ما يجري مجرى السم وأما النبات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحياة والعصاة والعقل فزيل الحياة

السهم ومنزىل الصحة الادوية في غير وقتها ومنزىل العقل الخمر والبغ وسائر المسكرات وأما الحيوانات
 فتقسم الى ما يؤكل وما يحل انما يحل اذا ذبح ذبحاً شرعياً ثم اذا ذبحت فلا تجل بجميع
 أجزائها بل يحرم منها الفرس والدم وكل ذلك مذكور في كتب الفقه (القسم الثاني) ما يحرم ظلم من جهة
 اثبات البدعيه فنقول أخذ المال اما أن يكون باختيار المالك أو بغير اختياره كالارت والذي باختياره
 اما أن لا يكون مأخوذاً من المالك كأخذ المعادن واما أن يكون مأخوذاً من مالك وذلك اما أن يؤخذ قهراً
 أو بالتراضي والمأخوذ قهراً اما أن يكون لسقوط عهدة المالك كالغنائم أو لاستحقاق الاخذ كزكوات الممتنعين
 والتفقات الواجبة عليهم والمأخوذ تراضياً اما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصدقات والايحة واما أن يؤخذ
 بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة (الاول) ما يؤخذ من غير مالك كذيل
 المعادن واحياء الموات والاصطيد والاحتطاب والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط أن
 لا يكون المأخوذ مختصاً بذى حرمة من الأديين (الثاني) المأخوذ قهراً عن لحرمة له وهو النفي
 والغنمة وسائر أموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا أخرجوا منه الخس وقسموه بين المستحقين
 بالعدل ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان وعهد (الثالث) ما يؤخذ قهراً بالاستحقاق عند امتناع من
 عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم بسبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق
 (الرابع) ما يؤخذ تراضياً بمعاوضة وذلك حلال اذ روى شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين
 أعني الايجاب والقبول بمعاوضة الشرع به من اجتناب الشرط المفسد (الخامس) ما يؤخذ بالتراضي
 من غير عوض كافي الهبة والوصية والصدقة اذ روى شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد
 ولم يؤد الى ضرر بوارث أو غيره (السادس) ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان المورث
 قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا
 وتعديل القسمة بين الورثة وخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذا مجامع مداخل الحلال
 وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالاً وكل ما كان بخلافه كان حراماً اذا
 عرفت هذا فنقول المال اما أن يكون لغيره أو له فان كان لغيره كانت حرمة لاجل الوجوه الستة المذكورة
 وان كان له فأكله بالحرام ان يصرف الى شرب الخمر والزنا واللواط والقمار أو الى السرف المحرم وكل هذه
 الاقسام داخله تحت قوله ولانأكلوا أموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه كرر هذا النهي في مواضع
 من كتابه فقال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة وقال الذين يأكلون
 أموال اليتامى ظلماً وقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربان كنتم مؤمنين ثم قال فان
 لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال وان تبتم فلكم رؤس أموالكم ثم قال ومن عاد فاولئك أصحاب
 النار هم فيها خالدون جعل آكل الربا في أول الامر مؤذناً بجارية الله وفي آخره معتزلاً للنار (المسئلة الثانية)
 قوله ولانأكلوا مما ليس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل في هذا الباب لكنه لما
 كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف في من يتفق ماله أن يقال انه أكله فلهذا السبب
 عبر الله تعالى عنه بالاكل (المسئلة الثالثة) الباطل في اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشيء بطولاً فهو باطل
 وجمع الباطل بواطل وأباطيل جمع أبطولة ويقال بطل الأجير بطل بطله اذا تعطل واتبع الله وأما قوله
 تعالى وتدلوا بها الى الحكام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الادلاء مأخوذ من ادلاء الدلو وهو ارسالك ايها
 في البئر للاستقاء يقال ادليت دلوئ أدليها ادلاء فاذا استخرجتم دلوئها قال تعالى فأدلى دلوهم ثم جعل كل
 القاء قول أو فعل ادلاء ومنه يقال للصحف ادلى بحجته كانه يرملها البصير الى مراده كادلاء المستقى الدلو يصل
 الى مطلوبه من الماء وفلان يدلى الى الميت بقراءة أو رحم اذا كان متسبباً اليه فيطلب الميراث بذلك النسبة
 طلب المستقى الماء بالدلو اذا عرفت هذا فنقول انه داخل في حكم النهي والتقدير ولانأكلوا أموالكم بينكم
 بالباطل ولاندلوا بها الى الحكام أي لا ترشوها اليهم لتبأكلوا طائفة من أموال الناس بالباطل وفي تشبيهه

الرشوة بالادلاء وجهان (أحدهما) ان الرشوة رشاء الحاجة فكما ان الدول المملو من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالقصد البعيد يصير قريباً بسبب الرشوة (والثاني) ان الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمتنع في ذلك الحكم من غير تثبت كضئ الدلو في الارسال ثم المفسرون ذكرُوا وجوهاً (أحدها) قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة (وثانيها) ان المراد هو مال البيت في يد الاوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليقبى عليهم بعضه (وثالثها) ان المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول السكبي (ورابعها) قال الحسن المراد هو ان يحذف ليدخل حقه (وخامسها) هو ان يدفع الى الحاكم رشوة وهذا أقرب الى الظاهر ولا يبعد أيضاً حمل اللفظ على الكل لانها باسرها أكل بالباطل أما قوله تعالى وأنتم تعلمون فالعنى وأنتم تعلمون انكم مباطلون ولا شك ان الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه اقبح وصاحبه بالتوبخ أحق روى عن أبي هريرة رضي الله عنه انه قال اختصم رجلان الى ابي صلى الله عليه وسلم عالم بالخصوصة وجاهل بها ففضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضى عليه يا رسول الله والذي لا اله الا هو اني محق فقال ان شئت أعاوده فعاوده فقضى للعالم فقال المقضى عليه مثل ما قال أولاً ثم عاوده ثالثاً فقال عليه الصلاة والسلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومة فانهما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضى له يا رسول الله ان الحق حقه فقال عليه الصلاة والسلام من اقتطع بخصومة وجعله حق غيره فليتبوأ مقعده من النار (الحكم التاسع) * قوله تعالى (يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس

البربان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم أقل سؤالا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم سألوا عن أربعة عشر حرفاً فاجيبوا أو أقول ثمانية منها في سورة البقرة (أولها) واذا سألك عبادى عنى فائى قريب (وثانيها) هذه الآية ثم الستة الباقية بعد في سورة البقرة فالجموع ثمانية في هذه السورة (والثاسع) قوله تعالى في سورة المائدة يسألونك ماذا أحل لهم (والعاشر) في سورة الانفال يسألونك عن الانفال (والحادى عشر) في بنى اسرائيل يسألونك عن الروح (والثاني عشر) في الكهف ويسألونك عن ذى القرنين (والثالث عشر) في طه ويسألونك عن الجبال (والرابع عشر) في النازعات يسألونك عن الساعة ولهذه الاسئلة ترتيب عجيب اثنان منها في الاول في شرح المبدأ (فالاول) قوله واذا سألك عبادى عنى وهذا سؤال عن الذات (والثاني) قوله يسألونك عن الاهلة وهذا سؤال عن صفة الخلافة والطهارة في جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها في الآخر في شرح المعاد (أحدهما) قوله ويسألونك عن الجبال (والثاني) قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها ونظير هذا الله ورد في القرآن سورتان أولهما ياء للناس (احدهما) في النصف الاول وهي السورة الرابعة من سور النصف الاول فان أولها الفاتحة وثانيها البقرة وثالثها آل عمران ورابعها النساء (وثانيها) في النصف الثاني من القرآن وهو أيضاً السورة الرابعة من سور النصف الثاني أولها مريم وثانيها طه وثالثها الانبياء ورابعها الحج ثم ياء للناس الذي في النصف الاول تشتمل على شرح المبدأ فقال ياء للناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ويأبىها الناس الذى في النصف الثاني يشتمل على شرح المعاد فقال ياء للناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شئ عظيم فسيجاءن من لم يكن في هذا القرآن اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص من عباده (المسئلة الثانية) روى أن معاذ بن جبل وذهلبة بن غنم وكل واحد منهما ما كان من الانصار قالوا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو اذيقاً مثل الخطيط ثم يزيد حتى يمتلى ويستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ الآية يكون على حالة واحدة كالشمس فنزلت هذه الآية وروى أيضاً عن معاذ ان اليهود سألت عن الاهلة واعلم أن قوله تعالى يسألونك عن الاهلة ليس فيه بيان انهم عن أى شئ سألو لكن الجواب كالدال على موضع السؤال لان قوله قل هي مواقيت للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة في تغير حال الاهلة في نقصان والزيادة فصار القرآن والخبر متطابقين في ان السؤال كان عن هذا المعنى (المسئلة الثالثة) الاهلة

جمع هلال وهو أول حال القمر حين يراه الناس يقال له هلال ليلتين من أول الشهر ثم يكون قرا بعد ذلك
 وقال أبو الهيثم يسمى القمر ليلتين من أول الشهر هلالا وكذلك ليلتين من آخر الشهر ثم يسمى ما بين ذلك قرا
 قال الزجاج فعال يجتمع في أقل العدد على افعلة نحو مثال وأمثله وسما وأجرة وفي أكثر العدد يجتمع على
 فعل مثل سحر الا أنهم كرهوا في التضعيف فعل نحو هلال ونال فاقصر وا على جمع ادنى العدد أما قوله تعالى قل
 هي مواعيت للناس والجمع ففيه مسالتان (المسئلة الاولى) المواعيت جمع الميعات بمعنى الوقت كما يعاد بمعنى
 الوعد وقال بعضهم الميعات منتهى الوقت قال الله تعالى فتم ميعات ربه والهلال ميعات الشهر ومواضع
 الاحرام مواعيت الحج لانها مواضع ينتهي اليها ولا تصرف مواقيت لانها غاية الجوع فصارت مكان الجمع بكرر فيها
 فان قيل فلم صرفت قوارير قيل لانها فاصلة وقعت في رأس آية فتون ليحري على طريقة الآيات كما ينون
 القوافي مثل قوله اقلى الاوم عاذل والعتابن (المسئلة الثانية) اعلم أنه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدر
 من أربعة أوجه السنة والشهر واليوم والساعة أما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس
 من نقطة معينة من الفلك بحركتها المتصلة عن خلاف حركة الفلك الى أن تعود الى تلك النقطة بعينها الآن
 تقوم اصطلاحا على ان تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهو أول الحمل وأما الشهر فهو عبارة عن حركة
 القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به الى أن يعود الى تلك النقطة ولما كان أشهر أحوال القمر وضعه
 مع الشمس وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربي مع ان القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد
 العدم والمولود الخارج من الظلم لا حرم جعلوا هذا الوقت منتهى للشهر وأما اليوم بليته فهو عبارة
 عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة نصف النهار وعودها
 اليها فالزمان المقدر عبارة عن اليوم بليته ثم ان المنجمين اصطلاحا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم
 بليته أما أكثر الامم فانهم جعلوا مبادئ الايام بليتها من مفارقة الشمس افق المشرق وهو دها اليه من
 الغداة واحتج من نصرو مذهبهم بان الشمس عند طلوعها ك كما يوجد بعد العدم فجعله أولاً وأولى
 فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الارض
 وفي شريعة الاسلام يقتضون النهار من أول وقت طلوع الفجر في وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من
 الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار ك كما مع زيادة من زمان الليل معلومة
 المقدار محدودة المبدأ وأما الساعة فهي على قسمين مسبوقة ومبجوعة فالساعة مسبوقة من أربعة وعشرين
 من يوم وليلة والمبجوعة جزء من اثني عشر جزءاً من يوم وجزء من اثني عشر جزءاً من ليلة فهذا كلام مختصر
 في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة فنقول أما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها
 الفصول الاربعة وذلك لاق الشمس اذا حصلت في الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال
 أخذ الهواء في جانب الشمال شيئاً من السخونة لقربها من مسامحة الرأس ويتوارى الانحناء الى ان تصل
 أول السرطان وتشتد الحرارة ويزداد الحزم مادامت في السرطان والاسد لقربها من سمت الرأس ويتوارى
 الانحناء ثم ينعكس الى أن يصل الى الميزان وحينئذ يطيّب الهواء ويعتدل ثم يأخذ الحزم في النقصان والبرد
 في الزيادة ولا يزال يزداد البرد الى أن تصل الشمس الى أول الجدى ويشتد البرد حينئذ يبعدها عن سمت
 الرأس ويتوارى البرد ثم ان الشمس تأخذ في الصعود الى ناحية الشمال ومادامت في الجدى والدلو فالبرد
 اشتد ما يكون الى ان تنتهي الى الحمل فحينئذ يطيّب الهواء ويعتدل وعادت الشمس الى مبدأ حركتها وانتهى
 زمان السنة نهايته وحصلت الفصول الاربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء ومنافع الفصول
 الاربعة وما فيها من الشهادة مشهورة في الكتب وأما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص وزعموا ان
 نوره مستفاد من الشمس ابداً يكون أحد نصفه مضيئاً بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضيئ
 هو النصف القوي فلاجرم نحن لانرى من نوره شيئاً وعند الاسد يقال يكون نصفه المضيئ مواجهاً لنا
 فلا نرى نوره مستنيراً بالتمام وكلما كان القمر أقرب الى الشمس كان المرئي من نصفه المضيئ أقل وكلما كان

أبعد كان المرقى من نصفه المضيء أكثر ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت الانفصال يكون كل ليلة أبعد من الشمس ويرى كل ليلة ضوءه أكثر من وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع ويكون كل ليلة أقرب الى الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه أقل ولا يزال يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم فهذا ما قوله أصحاب العبايع والنجوم وأما الذي يقوله الاصوليون فهو ان القسم بجسم والشمس بجسم والاجسام كلها متساوية في الجسمية والاشياء المتساوية في تمام الماهية يمنع اختلافها في اللوازم وهذه مقدمة يقينية فاذا حصل الضوء في جرم الشمس والقمر أمر جاز أن يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الاسباب الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فان ذلك يكون قادرا على ايجاده وعلى اعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى استناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر الى قربها وبعدها من الشمس بل عندئذ ان حصول النور في جرم الشمس انما كان بسبب ايجاد القادر المختار وكذا الذي في جرم القمر بقي ههنا أن يقال الفاعل المختار لم يخص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات فنقول لعلماء الاسلام في هذا المقام جوابان (أحدهما) أن يقال ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوده (أحدها) أن من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الوسطة فحينئذ يكون فعل تلك الوسطة عبثا وان لم يقدّر فهو عاجز (وثانيها) أن كل من فعل فعلا لغرض فان كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن أولى له لم يكن غرضا (وثالثها) أنه لو كان فعله معطلا بغرض فذلك الغرض ان كان محدثا فانه اقتراده الى غرض آخر وان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا كل شيء صنعه ولاعله لصنعه ولايجوز تعليل افعاله واحكامه بالثبوت فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون (والجواب الثاني) قول من قال لا بد في افعال الله واحكامه من رعاية المصالح والحكم والقائلون به هذا المذهب سألوا أن العقول البشرية قاصرة في أكثر المواضع عن الوصول الى اسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دللنا على ان القوم اغما سألوا عن الحكمة في اختلاف أحوال القمر فالتفت سبحانه وتعالى ذكر وجود الحكمة فيه وهو قوله قل هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في آية أخرى وهي قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في آية ثالثة فهو نآية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين وبعضها بالدينا أما ما متصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن (وثانيها) الحج قال الله تعالى أشهر معلومات (وثالثها) عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا (ورابعها) النذور التي تتعلق بالاوقات والفضائل الصوم في أيام لانعلم الا بالاهلة وأما ما متصل منها بالدينا فهو كالمداينات والاجارات والمواعيد ولمدة الحمل والرضاع كما قال وحله وفصالة ثلاثون شهرا وخبرها فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها الا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فان قيل لانسلم اننا نحتاج في تقدير الازمنة الى حصول الشهر وذلك لانه يمكن تقريرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس وباجرائها مثل ان يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية في أول السنة أو في سدها أو ثلثها أو نصفها وهكذا سائر الاجراء ويمكن تقديرها بالايام مثل أن يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية في اليوم الاول من السنة وبعد خمسين يوما من أول السنة وأيضا تقدير ان يسأع على انه لا بد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم تقديره بالشهر والقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع مع معهامرة أخرى وهذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في اشكال نوره أو لم يحصل ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف فكذا يمكن تقدير الشمس بحركة القمر وان لم يحصل في نور القمر اختلاف واذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولا أثر في هذا الباب ليجز تقديره به (والجواب عن السؤال الاول) أن ما ذكرتم وان كان ممكنا الا ان احصاء الاهلة أبسر من احصاء الايام لان الاهلة

اثنا عشر شهرا والايام كثيرة ومن المعلوم أن تقسيم جلة الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى
 الشهور ثم تقسيم الشهور الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس أقرب
 الى الضبط وأبعد عن الخطأ ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا وهذا كما كان
 المصنف الذي يراعى حسن الترتيب يقسم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب الى الابواب ثم كل باب الى
 الفصول ثم كل فصل الى المسائل فكذا ههنا الجواب عنه (وأما السؤال الثاني) فجوابه ما ذكرتم
 الا انه متى كان القمر مختلف الشكل كان معرفة أوائل الشهور وانصافها وأواخرها أسهل مما اذا لم يكن
 كذلك وأخبر جل جلاله أنه دبر الالهة هذا التدبير العجيب لما فاع عباده في قوام دنياهم مع ما يستدلون
 به هذه الاحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته كما قال تعالى ان في خلق السموات
 والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لايات لاولى الالباب وقال تعالى تبارك الذي جعل
 في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقرا منيرا وأيضاً لولم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبهة
 الفلاسفة في قولهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغيير الى أحوالها فهو سبحانه وتعالى بحكمته
 القاهرة أبقي الشمس على حالة واحدة وأظهر الاختلاف في أحوال القمر ليظهر للعاقل أن بقاء الشمس
 على أحوالها ليس الاباقاء الله وتغير القمر في أشكاله ليس بالتغيير الله فيصير الشكل بهذا الطريق شاهدا
 على اقتدارها الى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وان من شيء الا يسجد بحمده وامسك لاتفقهون تسييحهم
 اذا عرفت هذه الجلة فنقول انه لما ظهر أن الاختلاف في أحوال القمر معونة عظيمة في تعيين الاوقات من
 الجهات التي ذكرناها نبه تعالى بقوله قل هي مواقيت للناس والحج على جميع هذه المنافع لان تعدد جميع هذه
 الامور يفضي الى الاطناب والاقصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار
 على كونه مقياسا فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة أما قوله تعالى والحج فقيه انما تقديره
 وللحج كقوله تعالى وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم أي لا ولادكم واعلم اننا بينا أن الالهة مواقيت لكثير من
 العبادات فافراد الحج بالذكرا لا يفيده من فائدة ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هي أن مواقيت الحج لا تعرف
 الا بالالهة قال تعالى الحج أنهر معلومات وذلك لان وقت الصوم لا يعرف الا بالالهة قال تعالى شهر
 رمضان الذي انزل فيه القرآن وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وانظروا لرؤيته وأحسن الوجود فيه
 ما ذكره القفال رحمه الله وهو ان افراد الحج بالذكرا انما كان لبيان أن الحج مقصور على الاشهر التي عينها
 الله تعالى لفرضه وانه لا يجوز نقل الحج من تلك الاشهر الى أشهر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسيء
 والله أعلم أما قوله تعالى وليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا
 في سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) قال الحسن والاصم كان الرجل في الجاهلية اذا هم بشئ
 فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من باب بل ياتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فنهاهم الله
 تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تفسير او على هذا تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها
 على وجه التطير لكن البر من يتق الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا كان يتطيره بل توكل على الله تعالى واتقاه
 وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون أي لتفوزوا بالخير في الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له
 مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا وتتمام التحقيق في الآية أن من رجع
 خائبا يقال ما فلع وما الفتح فيجوز أن يكون الفلاح المذكور في الآية هو ان الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى
 تصيروا مفلحين متنجسين وقد وردت الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأنه عن التطير وقال لا عدوى
 ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطير فقد اشر لك كما قال وانه كان يسكره الطيرة ويحب القفال الحسن وقد
 عاب الله تعالى قوما تطيروا وجوسي ومن معه وقالوا اطيرنا بك وبين معك قال طائرتم عند الله (الوجه الثاني)
 في سبب نزول هذه الآية روى أن في أول الاسلام كان اذا احرم الرجل منهم فان كان من أهل المدن نقب
 أعقابهم فظهر بيته منه يدخل ويخرج أو يتخذ سلبا يصعد منه سطح داره ثم ينحدر وان كان من أهل الوبر خرج

من خالف الجاهل فقل لهم ليس البر يخرجكم من دخول الباب ولكن البر من اتقى (الوجه الثالث) ان
 أهل الجاهلية اذا احرماوا فبقوا خلف بيته أو خيمته فبما منه يدخل ويخرج الا الحرس وهم قريش وكثافة
 ونخاعة وثقف وخيتم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر بن معاوية وخولاء بني اسما فشددهم في دينهم
 والجماعة الشدة وحولاً متى احرماوا لم يدخلوا بيوتهم البيعة ولا يستظلون بالوبر ولا يأكلون اللبن والاقط
 ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرماً ورجل آخر كان محرماً فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حال كونه محرماً من باب يستان قد حارب قابضه ذلك الرجل الذي كان محرماً فانبه فقال له عليه السلام نفع
 عني قال ولم يارسول الله قال دخلت الباب وأنت محرّم فوقف ذلك الرجل فقال اني رضيت بستانك وهديك
 وقد رأيته دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم في أمر الاحرام ليس ببر ولكن
 البر من اتقى مخالفة الله وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقالوا البيوت من أبوابها فهدا ما قيل في سبب نزول
 هذه الآية (المسئلة الثانية) ذكر وافي تفسير الآية ثلاثة أوجه (الاول) وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية
 على هذه الاحوال التي رويناها في سبب النزول الان على هذا التقدير صعب الكلام في نظم الآية فان
 القوم سألو ارسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغيير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك
 وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فاي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة
 ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه (أحدها) ان الله تعالى لما ذكر أن الحكمة
 في اختلاف احوال الالهة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشياء التي اعتبروها
 في الحج لاجرم تكلم الله تعالى فيه (وثانيها) انه تعالى اغاوص دل قوله وليس البر بان نأوا البيوت من
 ظهورها بقوله ليس البر بان نأوا البيوت من ظهورها لانه انما اتفق وقوع القصة في وقت واحد فزلت الآية فيه مما عا
 في وقت واحد ووصل أحد الامرين بالآخر (وثالثها) كانهم سألو اعراب الحكمة في اختلاف حال
 الالهة فقل لهم انكم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذي لا يعينكم وارجعوا الى ما البحث عنه أهم لكم فانكم
 تظنون أن ايمان البيوت من ظهورها وليس الامر كذلك (القول الثاني) في تفسير الآية أن قوله
 تعالى وليس البر بان نأوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهراً وتفسيره أن
 الطريق المستقيم المعلوم هو ان يستدل بالمعلوم على المظنون فاما ان يستدل بالمظنون على المعلوم فذلك
 عكس الواجب وهذا الحق واذا عرفت هذا فقول انه قد ثبت بالدلائل أن للعالم سائعا محتجرا احكاما
 وثبت أن الحكم لا يفعل الا الصواب البري عن العيب والسفه ومتى عرفنا ذلك وعرفنا أن اختلاف
 احوال القمر في النور من فعله علمنا أن فيه حكمة ومصلحة وذلك لان علمنا بهذا الحكم الذي لا يفعل
 الا بالحكمة يفيدنا القطع بأن فيه حكمة لانه استدل بالمعلوم على المجهول فاما ان يستدل بعدم علمنا
 بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بحكيم فهذا الاستدلال باطل لانه استدل بالمجهول على
 القديح في المعلوم اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى ليس البر بان نأوا البيوت من ظهورها يعني انكم
 لما تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد أثبتتم الشيء لا من البر ولا من كمال
 العقل انما البر بان نأوا البيوت من أبوابها فاستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول
 فقطعوا بان فيه حكمة بالغة وان كنتم لا تعلمونها اجعل ايمان البيوت من ظهورها كناية عن العبدول عن
 الطريق الصحيح وايمانهم من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فان من
 أورد غيره الى الوجه الصواب بقوله ينبغي أن تأتي الامر من بابيه وفي ضده يقال انه ذهب الى الشيء من
 غير بابيه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال فاتخذتموه وراءكم ظهراً فلما كان هذا طريقاً مشهوراً معتاداً
 في الكنايات ذكره الله تعالى ههنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية الآية فان تفسيرها بالوجه
 الاول يطرق الى الآية سوء الترتيب وكلام الله منزّه عنه (القول الثالث) في تفسير الآية ما ذكره أبو
 مسلم ان المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسي فافهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله

له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر آيات البيوت من ظهورها مثل مخالفة الواجب في الحج وشهوره
(المسئلة الثالثة) قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره والعصم البر من اتقى فهو كقوله ولكن البر من
امن بالله وقد تقدم تقريره (المسئلة الرابعة) قرأ حزمة والكسائي وأبو بكر عن عاصم وقالون عن نافع
البيوت بكسر الباء لانهم استنفذوا الخروج من ضمة باء الى ياء والباقون بالضم على الاصل وللقراء فيها
وفي نظائرها مخربون وعيون وجيوب مذاهب واختلافات يطول تفصيلها أما قوله واتفقوا فقد ينادي دخول
كل واجب واجتناب كل محرم فخصه لعلكم تعلمون لكي تفعلوا والفلاح هو الظفر بالبعية قالت المعتزلة
وهذا يدل على ارادة تعالى الفلاح من جيعهم لانه لا يخصهم في الآية والله أعلم (الحكم العاشر)

ما يتعلق بالقتال * قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين)
وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى أمر بالاستقامة في الآية المقدمة بالتقوى في طريق معرفة
الله تعالى فقال ليس البربان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها وأمر
بالتقوى في طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم والتقوى عمل
وليس التكليف الا في هذين ثم لما أمر بالتقوى أمر في هذه الآية بأقسام التقوى وأشدها على النفس
وهو قتل أعداء الله فقال وقاتلوا في سبيل الله (المسئلة الثانية) في سبب النزول قولان (الاول)
قال الربيع وابن زيد هذه الآية أول آية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل
من قاتله ويكف عن قتال من تركه وبقى على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى اقاتلوا المشركين (والقول
الثاني) انه عليه الصلاة والسلام خرج باصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء
فصدتهم المشركون عن دخول البيت فاقام شهر لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام
ويعود اليهم في العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف وينحر الهدى يفعل ما شاء فرضى رسول
الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ثم عاد الى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف أصحابه من
قريش ان لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوههم وكانوا كارهين لما قاتلتهم في الشهر
الحرام وفي الحرم فانزل الله تعالى هذه الآيات وبين لهم كيفية المقاتلة ان احبوا اليها فقال وقاتلوا
في سبيل الله (المسئلة الثالثة) وقاتلوا في سبيل الله أي في طاعته وطلب رضوانه روى أبو موسى ان
النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن يقاتل في سبيل الله فقال هو من قاتل لئلا يكون كلمة الله هي العليا ولا
يقاتل رياء ولا سمعة (المسئلة الرابعة) اختلنا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه (أحدها)
وهو قول ابن عباس المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن الحج أو على وجه المقاتلة
ابتداء وهذا الوجه موافق لما روينا عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية (وثانيها) قاتلوا كل من له قدرة
وأهلية على القتال (وثالثها) قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جئنا لاسلم قال تعالى
وان جئتمو الاسلام فاجح لها واعلم ان القول الاول أقرب الى الظاهر لان ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم
يقضي كونهم فاعلين للقتال فأما المسئلة للقتال والمتاهل له قبل اقامه عليه فإنه لا يوصف بكونه مقاتلا
الا على سبيل الجواز (المسئلة الخامسة) من الناس من قال هذه الآية منسوخة وذلك لان هذه الآية دلت
على ان الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا في سبيل الله الذين
يقاتلونكم ثم بعدهم ولا تعتدوا وهذا القدر ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الآية مانعة من قتال غير
المقاتلين ثم قال تعالى بعد ذلك وقاتلوههم حيث تفرقوا ثم فاقضى هذا حصول الاول في قتال من لم يقاتل
فدل على ان هذه الآية منسوخة ولقاتل أن يقول نسلم ان هذه الآية دالة على الامر بقتال من يقاتلنا لكن
هذا الحكم ما صار منسوخا أما قوله انها دالة على المنع من قتال من لم يقاتلنا فهذا غير مسلم وأما قوله تعالى
ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها أخر سوى ما ذكرتم منها أن يكون المعنى ولا تسبوا في الحرم بقتال ومنه أن
يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتهم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهدا بالحيلة أو بالفاجة من غير

تقديم دعوة أو بقتل النساء والعبيان والشيوخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة
فان قيل هب انه لا نسخ في الآية ولكن ما البب في ان الله تعالى أمر أولاً بقتال من يقاتل ثم في آخر الامر
أذن في قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا قلنا لان في أول الامر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح استعمال
الرفق واللين والمحاملة فلما قوى الاسلام وكثر الجمع وأقام من أقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات
وتصريحهم بالاعتزال لا بعد حال حصل اليأس من اسلامهم فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق
(المسئلة السادسة) المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله
تعالى وبخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه قد تقدم والله أعلم * قوله تعالى (واقتلوهم حيث تفتقروهم

واخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه
وإن قاتلوكم فاقتلوه كذا جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى)

الثقة وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقيف سريع الاخذ لا قرانه قال

فامانة فوني فاقتلوني * فان أثقف فليس الى خلود

ثم نقول قوله تعالى اقتلوهم الخطاب فيه واقع على انبيى صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وان كان الفرض
به لا زمال كل مؤمن والضمير في قوله اقتلوهم عائد الى الذين أمر بقتلهم في الآية الاولى وهم الكفار من أهل
مكة فامر الله تعالى بقتالهم حيث كانوا في الحسل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول انه تعالى أمر
بالجهاد في الآية الاولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفي هذه الآية زاد في التكليف فامر بالجهاد
معهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا واستثنى عنه المقاتلة عند المسجد الحرام (المسئلة الثمانية) نقل عن مقاتل انه
قال ان الآية المتقدمة على هذه الآية وهي قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى
ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا
الكلام ضعيف أما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد تقدم
ابطاله وأما قوله ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب
التخصيص لا من باب النسخ وأما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى
لا تكون فتنة فهو خطأ أيضاً لانه لا يجوز الا بداء بالقتال في الحرم وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق
فثبت ان قوله ضعيف ولانه يعد من الحكمين أن يجمع بين آيات متواليه تكون كل واحدة منها نسخة
للأخرى أما قوله تعالى واخرجوهم من حيث أخرجوكم ففيه بحثان (البحث الاول) ان الاخراج
يحمل وجهين (أحدهما) انهم كفوهم الخروج قهراً (والثاني) انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد
الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج (البحث الثاني) ان صبغة حيث تخرجوهم من منازلهم اذا
(أحدهما) أخرجوهم من الموضع الذي أخرجوكم وهو مكة (والثاني) أخرجوهم من منازلهم اذا
عرفت هذا فنقول ان الله تعالى أمر المؤمنين بان يخرجوا أولئك الكفار من مكة ان أقاموا على شركهم
ان تمكنوا منه لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منه فيما بعد ولهذا السبب أجلي رسول الله صلى الله عليه
وسلم كل مشرك من الحرم ثم أجلاهم أيضاً من المدينة وقال عليه الصلاة والسلام لا يجمع دينان في جزيرة
العرب أما قوله تعالى والفتنة أشد من القتل ففيه وجوه (أحدها) وهو منقول عن ابن عباس ان المراد من
الفتنة الكفر بالله تعالى وانما سمى الكفر بالفتنة لانه فساد في الارض يؤدي الى الظلم والهرج وفيه الفتنة
وانما جعل الكفر أعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر
يخرج صاحبه عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل وروى في سبب نزول هذه الآية
ان بعض الصحابة كان قتل رجلاً من الكفار في الشهر الحرام فالؤمنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه
الآية فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر
في الشهر الحرام أعظم من ذلك (وثانيها) ان الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش

ثم صار افعالهم ما كان سبب الامتحان تشبيهاً هذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف
المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا والمجبيين الى ترك الالهل والوطن هرباً من اضلالهم في الدين
وتخليص النفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هي أشد من القتل الذي يقتضى التخلص من غموم
الدنيا وآفاتهم او قال بعض الحكماء ما أشد من هذا القتل الذي أوجبه عليكم جزاء غير تلك الفتنة (الوجه
الثالث) أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكأنه قيل اقتلوهم من
حيث تفقهوهم واعلم ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو أشد منه كقوله ونحن نترقب بكم أن يصيبكم الله
بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال
تعالى يومهم على النار ينتنون ثم قال عقيب ذوقوا فتنةكم أى عذابكم وقال ان الذين قتلوا المؤمنين
والمؤمنات أى عذبوهم وقال فاذا أودى في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله أى عذابهم كعذابه (الوجه
الرابع) أن يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام أشد من قتلكم اياهم في الحرم لانهم يسعون
في المنع من العبودية والطاعة الى ما خلقت الجن والانس الالهة (الوجه الخامس) ان ارتداد المؤمن
أشد عليه من أن يقتل محققاً والمعنى واخرجوهم من حيث أخرجوكم ولواى ذلك على أنفسكم فانكم ان قتلتم
وأنتم على الحق كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من أن تردوا عن دينكم أو تكاسلوا في طاعة ربكم أما
قوله ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقتلواكم فيه ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا بيان لبقاء
هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطاً في كل القتال وفي الا شهر الحرم (المسئلة
الثانية) قرأ جزء والكسائي ولا تقتلواهم حتى يقتلواكم فان قتلواكم كله بغير ألف والباقون جميع ذلك
بالألف وهو في المصحف بغير ألف وانما كتبت كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير ألف وكذلك صالح وما
أشبه ذلك من حروف المتواليين قال القاضي رحمه الله القراءتان المشهورتان اذ لم يتنافى العمل بهما واجب
العمل بهما كما يعمل بالآيتين اذ لم يتنافى العمل بهما وما يقتضيه هاتان القراءتان المشهورتان لا يتنافى فيه
فيجب العمل بهما لم يقع النسخ فيه يروي أن الاعمش قال لحزرة أرايت قراءتك اذا صار الرجل مقتولاً
فبعد ذلك كيف يصير قاتل اغريم فقال جزة ان العرب اذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا واذا ضرب رجل منهم قالوا
ضربنا (المسئلة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في مسئلة الملتجى الى الحرم وقالوا المالم يجوز القتل عند
المسجد الحرام بسبب جنسية الكفر فلان لا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر
كان أولى وتتمام الكلام فيه في كتب الخلاف أما قوله تعالى فان اتهموا فان الله غفور رحيم فاعلم أنه تعالى
أوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره وكان يجوز أن يقدر أن ذلك القتال لا يزول وان اتهموا وتابوا كما ثبت
في كثير من الحدود أن التوبة لا تزيلة فقال تعالى بعد ما أوجب القتل عليهم فان اتهموا فان الله غفور رحيم
بينهم هذا منهم متى اتهموا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم وظهيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر
لهم ما قد سلف وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس فان اتهموا عن القتال وقال الحسن
فان اتهموا عن الشرك (حجة القول الاول) أن المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان
قوله فان اتهموا محمولاً على ترك المقاتلة (حجة القول الثاني) أن الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك
القتال بل بترك الكفر (المسئلة الثانية) الاتهام عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بأمرين (أحدهما)
التوبة والاंतर القسك بالاسلام وان كان قديقال في الظاهر لم أظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان
ذلك انما يؤثر في حقن الدم فقط أما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس الا ما ذكرنا
(المسئلة الثالثة) دلت الآية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد
غير مقبولة خطأ لأن الشرك أشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى وأيضاً
فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافراً كونه قاتلاً فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على
أن توبته اذا كان قاتلاً مقبولة والله أعلم قوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله

فإن اتهموا فلا عدوان إلا على الظالمين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القوم هذه الآية تامة
لقرنه تعالى ولما تقاتلهم عند المسجد الحرام حتى يقتلواكم فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالقائنة
عند المسجد الحرام نفث حرمة اقصى ما في الباب أن هذه الصفة عامة ولكن مذهب الشافعي رضى الله عنه
وهو الصحيح أن العام سواء كان مقدما على المخصص أو متأخرا عنه فإنه يصير مخصوصا به والله أعلم (المسئلة
الثانية) في المراد بالقتنة ههنا وجوه (أحدها) أنها الشرك والكفر قالوا كانت قنتهم انهم كانوا يضربون
ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بكملة حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واطبوا على ذلك الآية حتى ذهبوا
الى المدينة وكان غرضهم من اثاره الآية أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الآية
والإعنى قاتلهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنكم عن دينكم فلا تقعوا في الشرك (وثانيها) قال أبو مسلم
معنى الفتنة ههنا الحرم قال لان الله تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي اذا بدأوا به كان
قتنة على المؤمنين لما يخافوا عنده من أنواع المضار فان قيل كيف يقال قاتلهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا
بان قتالهم لا يزيد الكفر وليس يلزم من هذا أن خبر الله لا يكون حقا قلنا (الجواب) من وجهين (الاول) أن
هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل
يخاف منه الثبات على الكفر فاذا كان هذا هو الاغلب جاز أن يقال ذلك (والجواب الثاني) أن المراد
قاتلهم قصد امنكم الى زوال الكفر لان الواجب على المقاتل للكفار أن يكون مراده هذا اول ذلك متى ظن
أن من يقاتله يقطع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه أما قوله تعالى ويكون الذين لله فهذه ايدل
على حل الفتنة على الشرك لانه ليس بين الشرك وبين أن يكون الذين كاه الله واسطة والمراد منه أن يكون
تعالى هو المعجود المطاع دون سائر ما يعبد وبطاع غيره فصار التقدير كانه تعالى قال وقاتلهم حتى يزول الكفر
ويثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدي الى العقاب ويحصل ما يؤدي الى الثواب وتظهر قوله تعالى وقاتلهم
أو يسألون وفي ذلك بيان انه تعالى إنما أمر بالقتال لهذا المقصود أما قوله تعالى فإن اتهموا فالمراد فان
اتهموا عن الامر الذي لاجله وجب قتالهم وهو ما كفرهم أو قاتلهم فغنى ذلك لا يجوز قتالهم وهو كقوله
تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف أما قوله تعالى فلا عدوان إلا على الظالمين ففيه وجهان
(الاول) فإن اتهموا فلا عدوان أي فلا تقاتل الا على الذين لا ينتهون عن الكفر قاتلهم باصرارهم على كفرهم
ظالمون لانفسهم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان قيل لم سمي ذلك القتل عدوا ما مع انه في نفسه حق
وصواب قلنا لان ذلك القتل جزاء العدوان فصح اطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثالها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعمدوا عليه بمن لاعدى عليكم ومكر واومر الله فيسخرن منهم
مخر الله منهم (والثاني) ان تعرض لهم بعد اتهامهم عن الشرك والقتال كنتم أنتم ظالمين فتسلط عليكم من
يعتدى عليكم * قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعمدوا
عليه بمن لاعدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين) اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان
ذلك منكرا فيما بينهم ذكر في هذه الآية ما يزيل ذلك فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه (أحدها)
روى عن ابن عباس ومجاهد والنخعي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان
ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة فصداه أهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف ويعود في العام
القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة أيام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام القابل وهو في ذي القعدة
سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الآية يعني أنك دخلت الحرم في الشهر الحرام والقوم
كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر فبهذا الشهر يذات الشهر (وثانيها) ما روى عن الحسن أن
الكفار سمعوا أن الله تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم في الاشهر الحرم فأرادوا
مقاتلته وظنوا أنه لا يقاتلهم وذلك قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن
سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم في هذه الواقعة فقال الشهر الحرام

بالشهر الحرام أى من استحل دمكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوه فيه وثألتها مذكورة قوم من
 المتكلمين وهو ان الشهر الحرام لما يمنعهكم عن الكفر بالله فكيف يمنعه عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من
 جانبنا مقابل بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل في الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن
 الكفر والأفعال التبيحة فكيف جعلوه سببا في أن يمنع لقتال من شرهم وفسادهم أمّا قوله تعالى والحرمت
 قصاص فالحرمت جمع حرمة والحرمة ما منع من انتهاكها والقصاص المساواة اذا عرفت هذا
 ففي هذه الآية تعود ذلك الوجوه (أما على الوجه الأول) فهو ان المراد بالحرمت الشهر الحرام
 والبلد الحرام وحرمة الاحرام فقوله الحرمت قصاص معناه انهم لما أضاعوا هذه الحرمت في سنة ست
 فقدموا وقتهم حتى قضيتهم وها على زعمكم في سنة سبع (وأما على الوجه الثاني) فهو ان المراد ان اقدموا على
 مقاتلتكم فقاتلوهم أنتم أيضا قال الزجاج وعلم الله تعالى بهذه الآية انه ليس للمسلمين ان ينتهكوا هذه
 الحرمت على سبيل الاستداء بل على سبيل القصاص وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية وهو قوله ولا تقتلواهم
 عند المسجد الحرام حتى يقتلواكم فيه وبما بعده وهو قوله في اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
 عليكم (أما على القول الثالث) فقوله والحرمت قصاص يعني حرمة كل واحد من الشهرين بحرمة الآخر
 فهم مثلان والقصاص هو المثل فلما لم يمنعهكم حرمة الشهر من الكفر والقتال فكيف يمنعه عن القتال
 أمّا قوله تعالى في اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد منه الامر بما يقابل الاعتداء
 من الجزاء والتقدير في اعتدى عليكم فقاتلوهم والسبب في تسميته اعتداء فقتلتم ثم قال واتقوا الله وقد
 تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين اي بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من أقوى
 الدلائل على انه ليس بحسب ولا في مكان اذ لو كان جسم السكان في مكان معين فكان اما ان يكون مع أحد منهم
 ولم يكن مع الآخر أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من أجزائه وبعض من أعضائه تعالى الله عنه
 عاوا كبيرا * قوله تعالى (وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) اعلم أن تعلق هذه
 الآية بما قبلها من وجهين (الأول) أنه تعالى لما أمر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالمال
 وأدوات يحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا
 عديم المال فلهذا أمر الله تعالى الأغنياء بأن ينفقوا على الفقراء الذين يقدمون على القتال (والثاني)
 يروى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص قال رجل من الحاضرين
 والله يا رسول الله ما لنا زاد وليس أحد يطعمنا فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا في سبيل الله وان
 يصدقوا وان لا يكفوا أيديهم عن الصدقة ولو بشق تمر تحمله في سبيل الله فيهلكوا فنزلت هذه الآية على
 وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم أن الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال
 في المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر سبيل الله فالمراد به في طريق الدين لأن السبيل هو الطريق
 وسبيل الله هو دينه فكل ما أمر الله به في دينه من الانفاق فهو داخل في الآية سواء كان انفاقا في حج
 أو عمرة أو كان جهادا بالنفس أو تجهيزا للغير أو كان انفاقا في صلة الرحم أو في الصدقات أو على العيال
 أو في الزكوات والكفارات أو غمارة السبيل وغير ذلك إلا أن الاقرب في هذه الآية وقد تقدم ذكر
 الجهاد انه يراد به الانفاق في الجهاد بل قال وانفقوا في سبيل الله لوجهين (الأول) أن هذا كالتبعية
 على العلة في وجوب هذا الانفاق وذلك لأن المال مال الله فيجب انفاقه في سبيل الله ولأن المؤمن اذا سمع
 ذكر الله اهتز ونشط فيسبل عليه انفاق المال (الثاني) أن هذه الآية انما نزلت وقت ذهاب رسول الله
 صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء العمرة وكانت تلك العمرة لابد من أن تفضى الى القتال ان منعهم
 المشركون فكانت عمرة وجهاد واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك لاجرم قال تعالى وانفقوا
 في سبيل الله ولم يقل وانفقوا في الجهاد والعمرة أمّا قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ففيه مسائل
 (المسألة الأولى) قال أبو عبيدة والزجاج التهلكة الهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلكوا تهلكة قال

المارزنجي لا اعلم في كلام العرب مصدرا على تفعله بضم العين الا هذا قال أبو علي قد حكى سيده
 التمسرة والتسرة وقد جاء هذا المثل اسماعيل مصدرا قال ولا نعلم جاء مصدرا قال صاحب الكشف ويجوز
 أن يقال أصله التهلكة كالتجربة والتبصرة على أنها مصدر هكذا فابتدأت النسخة بالكسرة كما جاء الجوار
 في الجوار وأقول اني لا تعجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه المواضع وذلك أنهم
 لم يجدوا شعرا محجوها ولا يهدأ لما أرادوه فرحوا به واتخذوه حجة قوية في رد هذه اللفظة في كلام الله تعالى
 المنهولة من الموافق والمخالف بالفصاحة أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها (المسئلة
 الثانية) اتفقوا على أن الباء في قوله بأيديكم تقتضي أما زيادة أو نقصان قال قوم الباء زائدة والتقدير
 ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب بالثوب وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان
 مشهورتان أو المراد بالأيدي الأنفس كقوله بما قدمت يدك أو بما كسبت أيديكم فالتقدير ولا تلقوا بأنفسكم إلى
 التهلكة وقال آخرون بل هي محذوف والتقدير ولا تلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكة (المسئلة الثالثة) قوله
 ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة اختلاف المفسرون فيه فتم من قال أنه راجع إلى نفس النفقة ومنهم من قال أنه
 راجع إلى غيرها أما الأولون فذكروا فيه وجهين (الأول) أن لا ينفقوا في مهمات الجهاد أو ما لهم فيسبوا
 العدو عليهم ويهلكهم وكان قيل إن كنت من رجال الدين فأنفق مالك في سبيل الله وفي طاب مرضاته وإن
 كنت من رجال الدنيا فأنفق مالك في دفع الهلاك والضرر عن نفسك (الوجه الثاني) أنه تعالى لما أمره
 بالانفاق نهى عن أن ينفق كل ماله فإن انفاق كل المال يفضي إلى التهلكة عند الحاجة الشديدة
 إلى الماء كقول والمشروب والملبوس فكان المراد منه ما ذكره في قوله والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
 وكان بين ذلك قواما وفي قوله ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط وأما الذين قالوا المراد
 منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها (أحدها) أن يخلوا بالجهاد فيبترضوا للهلاك الذي هو عذاب النار
 فنهى بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة (وثانيها) المراد من قوله ولا تلقوا
 بأيديكم إلى التهلكة أي لا تقتحموا في الحرب بحيث لا ترجون النفع ولا يصح كون لكم فيه الاقتل أنفسكم
 فإن ذلك لا يحل وإنما يجب أن يقتحموا في النكابة وإن خاف القتل فاما إذا كان آيسا من النكابة وكان
 الأغلب أنه مقتول فليس له أن يقدم عليه وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن أبي هريرة رضي
 الله عنه أنه قال في هذه الآية هو الرجل يسبق بين العقين ومن الناس من طعن في هذا التأويل وقال
 هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه (الأول) روى أن رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به
 الناس فألقى بيده إلى التهلكة فقال أبو أيوب الأنصاري نحن أعلم بهذه الآية وإنما نزلت فينا حينما رسول الله
 صلى الله عليه وسلم نصرناه ونهضنا معه المشاهد فلما قوى الإسلام وكثر أهل رجعنا إلى أهالينا وأموالنا
 ونصالحنا فكانت التهلكة الآتية في الأهل والمال وترك الجهاد (والثاني) روى الشافعي رضي الله عنه أن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الأنصار رأيت يا رسول الله أن قتلت صابرا محتسبا
 قال عليه الصلاة والسلام لك الجنة فأنغمس في جماعة العدو فقتلوه بين يدي رسول الله وإن رجلا من
 الأنصار أتى درعا كانت عليه حين ذكر النبي عليه الصلاة والسلام الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه (والثالث
 روى أن رجلا من الأنصار تخلف عن بني معاوية قرأ أي الطير عكروا على من قتل من أصحابه فقال لبعض من
 معه سأ تقدم إلى العدو فقتلوني ولا تخف عن شهد قتل فيه أصحابي ففعل ذلك فذكر ذلك للنبي صلى
 الله عليه وسلم فقال فيه قولنا حسنا (الرابع) روى أن قوما حاصروا حصنة فقاتل رجل حتى قتل فقيل ألقى
 بيده إلى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك فقال كذبوا أليس يقول الله تعالى ومن الناس
 من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله وإن نصر ذلك التأويل أن يجب عن هذه الوجوه فيقول أنا إنما
 حرمتنا لقاء النفس في صف العدو إذا لم يتوقع إيقاع نكابة منهم فاما إذا توقع فحينئذ يجوز ذلك فلم قلتم أنه
 يوجد هذا المعنى في هذه الوقائع (الوجه الثالث) في تأويل الآية أن يكون هذا متصلا بقوله الشهور

الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص أى فان قاتلوكم في الشهر الحرام فقاتلوهم فيه فان الحرمات
 قصاص بخازوا اعتداهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على أن تستسلموا لمن قاتلكم فقاتلوهم بتركم
 القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بأيديكم الى التهلكة (الوجه الرابع) في التناويل أن يكون المعنى
 انفقوا في سبيل الله ولا تقولوا انما نحنا الفقراء انفقنا فنهلك ولا يبق معنا شيء فنهوا أن يجعلوا أنفسهم
 هالكين بالاتفاق والمراد من هذا الجعل والالقاء الحکم بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكا وألقاه
 في الهلاك اذا حكم عليهم بذلك (الوجه الخامس) ولا تلحقوا بأيديكم الى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب
 الذي يرى انه لا ينفعه معه عمل فذلك هو القاء النفس في التهلكة بالحاصل ان معناه النهي عن القنوط عن
 رحمة الله لان ذلك يحتمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب (الوجه السادس) يحتمل أن
 يكون المراد انفقوا في سبيل الله ولا تلحقوا ذلك الانفاق في التهلكة والاحباط وذلك بان تنفعلوا بعباد
 ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه اما بتذكرك المنة أو بذكرك وجوه الرياء والسمعة وتظهير قوله تعالى ولا تبطلوا
 أعمالكم * أما قوله تعالى (واحسنوا ان الله يحب المحسنين) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا
 في ان الحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه (الاول) انه مشتق من فعل الحسن وانه كتر استعمله فيمن ينفع
 غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل اذا حسنا
 كان فاعلهما محسنا (الثاني) انه مشتق من الاحسان ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان
 فعله حسنا واحسانا معا فالاشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين (المسئلة الثانية) قوله وأحسنوا فيه
 وجوه (أحدها) قال الاصم أحسنوا في فرائض الله (وثانيها) وأحسنوا في الانفاق على من تلزمكم مؤنته
 ونفقته والمقصود منه أن يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا وهذا هو الأقرب لاتصاله بما قبله
 ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه وأما قوله ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مرارا قوله
 تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله فان أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى
 محله) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) الحج في اللغة عبارة عن القصد وانما يقال له الحج فلان الشيء اذا
 قصده مرة بعد أخرى وأدام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحججون
 في كل سنة وأما في الشرع فهو واسم لافعال مخصوصة منها أركان ومنها أبعاض ومنها هيئات فالأركان ما لا
 يحصل التحلل حتى يأتي به والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك منها شيء عيب بالدم والهيئات ما لا يجب الدم
 على تاركها والأركان عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة
 وفي حلق الرأس أو تقصيره قولان أحدهما انه نسك لا يحصل التحلل الا به وأما الابعاض فهي الاحرام من
 الميقات والمقام بعرفة الى الغروب في قول والبيت وتبصرة ليلته البحر في قول وروحى بحرة العقبة والبيتوتة
 بمعنى ايسالى التشرىق في قول وروحى أيامها وأما سائر أعمال الحج فهي سنة وأما أركان العمرة فهي أربعة
 الاحرام والطواف والسعي وفي الحلق قولان ثم المعتمر بعدما فرغ من السعي فان كان معه هدى ذبحه ثم حلق
 أو قصر ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدى (المسئلة الثانية) قوله تعالى وأتموا امر باتمام وهل
 هذا الامر مطلق أو مشروط بالدخول فيه ذهب أصحابنا الى انه مطلق والمعنى اتموا الحج والعمرة على
 نعمت الكمال والتمام (والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه ان هذا الامر مشروط بالمعنى
 ان من شرع فيه فليتمه قالوا ومن الجائز أن لا يكون الدخول في الشيء واجبا الا ان بعد الدخول فيه
 يكون اتمامه واجبا وفائدة هذا الخلاف ان العمرة واجبة عند أصحابنا وغير واجبة عند أبي حنيفة رحمه الله
 حجة أصحابنا من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال به أن الاتمام
 قد يراد به فعل الشيء كاملا تاما ويحتمل أن يراد به اذا شرعتم في الفعل فأتوه واذ اثبت الاحتمال وجب أن
 يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات
 فأتمهن أى فعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم أقموا الصيام الى الليل أى فافعلوا الصيام تاما الى

الميل وحمل اللفظ على هذا أولى من قول من قال المراد فاشرعوا في انصيام ثم أتوه لان على هذا التقدير
 يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذي ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله وأتوا الحج يقتضي أن يكون
 المراد منه الاتيان به على نعت الكمال والقام فوجب حمل عليه أنه متى ما في السبب انه يحتمل أيضا أن يكون
 المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فأتوه الا أن حمل اللفظ على الوجه الاول أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ان
 حمل الآية على الوجه الثاني يقتضي أن يكون هذا الامر مشروطا ويكون التقدير أتوا الحج والعمره لله
 ان شرعتم فيها وعلى التأويل الاول الذي نصرناه لا يحتاج الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك أولى
 (الثاني) ان أهل التفسير ذكروا ان هذه الآية هي أول آية تزلت في الحج فحملها على إيجاب الحج أولى
 من حملها على الاتمام بشرط الشرع فيه (الثالث) قرأ بعضهم وأتوا الحج والعمره لله وهذا وان كان
 قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل (الرابع) ان الوجه
 الذي نصرناه يفيد وجوب الحج والعمره ويقتضي وجوب اتمامهما بعد الشرع فهما والتأويل الذي ذكرتم
 لا يفيد الا أصل الوجوب فكان الذي نصرناه أكبر فائدة فكان حمل كلام الله عليه أولى (الخامس) ان
 السبب باب العبادة فكان الاحتياط فيه أولى والقول بإيجاب الحج والعمره مع اقرب الى الاحتياط
 فوجب حمل اللفظ عليه (السادس) حب انما يحمل اللفظ على وجوب الاتمام لكن قول المتكلمين على
 وجوب الاتمام جزما وظاهرا الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشرع وما لا يتم
 الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فليزم أن يكون الشرع واجبا في الحج وفي العمرة
 (السابع) روى عن ابن عباس انه قال والذي نفسي بيده انها القرينة في كتاب الله أي ان العمرة لقرينة الحج
 في الامر بهما في كتاب الله يعني في هذه الآية فكان كقوله أتوا الصلاة وآتوا الزكاة فهذا اتمام تقرير هذه
 الآية فان قيل قرأ على ابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة
 عن حكم الحج في الوجوب فلناخذ ما دافع من وجوه (الاول) ان هذه قراءة شاذة ولا تعارض القراءة
 المتواترة (الثاني) ان فيها ضعفا في العربية لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية (الثالث)
 ان قوله والعمره لله معناه ان العمرة عبادة لله ومجرد كونها عبادة لله لا ينافي وجوبها والواقع التعارض
 بين مدلول القرأتين وهو غير جائز (الرابع) انه لما كان قوله والعمره لله معناه والعمرة عبادة لله وجب أن
 يكون العمرة مأمورا بها لقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود
 (الجملة الثمانية) في وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجوب حج أصغر على ما عليه
 حقيقة أن فعل وما ذاك الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى وأتوا
 الحج وقوله وقته على الناس حج البيت (الجملة السابعة) في المسئلة الاحاديث منها ما أورده الجوزي
 في المتفق بين الصحيحين ان جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام فقال أن تشهد
 أن لا اله الا الله وان تحمدا رسول الله وأن تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج وتعتق وروى
 النعمان بن سالم عن عمر بن أبوس عن أبي رزين انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان أبي شيخ كني ادرك
 الاسلام ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن فقال عليه الصلاة والسلام حج عن أبيك واعتق فامرهم بما
 والامر للوجوب ومنها ما روى ابن مسير عن زيد بن ثابت انه عليه الصلاة والسلام قال الحج والعمرة
 فريضة لا يضركم ما بداأت ومنها ما روى عائشة رضي الله عنها بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين قالت قلت
 يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه الصلاة والسلام عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة (الجملة
 الرابعة) في وجوب العمرة قال الشافعي رضي الله عنه اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولولم تكن العمرة
 واجبة لكان الاشبه أن يادى الى الحج الذي هو واجب ووجه من قال العمرة ليست واجبة وجوه (الجملة
 الاولى) قصة الانعراج الذي سأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن أركان الاسلام فحمله الصلاة والزكاة
 والحج والصوم فقال الانعراجي هل على غير هذا قال لا الا أن تطوع فقال الانعراجي لا أزيد على هذا ولا أنقص

فقال عليه الصلاة والسلام أفلح الاعرابي ان صدق وقال عليه الصلاة والسلام بنى الاسلام على خمس
شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأقام الصلاة وابتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وقال عليه
الصلاة والسلام صلوا تحسبكم وزكوا أمواكم وحبوا بينكم تدخلوا الجنة ربكم فهذه أختبار مشهورة
كلمة واردة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردّها وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه سئل عن العمرة أو أوجبة هي أم لا فقال لا وأن تعمر خير لك وعن معاوية الضمير عن أبي صالح الخنفي
عن أبي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحج جهاد والعمرة تطوع (والجواب) من
وجوه (أحدها) ان ما ذكرتم أخبار آحاد فلا تعارض القرآن (وثانيها) لعل العمرة ما كانت واجبة عندما
ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الأحاديث ثم نزل بعدها قوله وأتموا الحج والعمرة لله وهذا هو الأقرب
لان هذه الآية انما نزلت في السنة السابعة من الهجرة (وثالثها) ان قصة الاعرابي مشقة على ذكر الحج وليس
فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا ان العمرة حج لانها هي الحج الأصغر فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة وأما
حديث محمد بن المنكدر فمما لو اردنا به ما جاء في الحديث من أن العمرة واجبة على كل مسلم على ثلاثة
أقسام الأفراد والقران والتمتع فلافراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من أدنى الحل أو يعتمر قبل أشهر
الحج ثم يحج في تلك السنة والقران أن يحرم بالحج والعمرة معاً في أشهر الحج بأن يؤم بمأقبيه وكذلك لو أحرم
بالعمرة في أشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل عليها الحج بصير قارنا والتمتع هو أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج
ويأتي بأعمالها ثم يحج في هذه السنة وانما سمي قنعا لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل
أن يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الأفضل من هذه الثلاثة فقال الشافعي رضي الله عنه
أنفصلها الأفراد ثم القنعة ثم القران وقال في اختلاف الحديث التمتع أفضل من الأفراد وبه قال مالك رضي الله
عنه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه القران أفضل ثم الأفراد ثم التمتع وهو قول المزني وأبي اسحاق والمروزي
من أصحابنا وقال أبو يوسف ومحمد القران أفضل ثم التمتع ثم الأفراد بحجة الشافعي رضي الله عنه في ان
الأفراد أفضل من وجوه (الأول) التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله والاستدلال به
من ثلاثة أوجه (الأول) ان الآية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين
المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة لا تحصل الا عند الأفراد فالتمتع عند القران فالتمتع عند القران فاحد وهو
حج وعمرة وذلك مانع من صحة العطف (الثاني) قوله وأتموا الحج والعمرة لله يقتضي الأفراد بدليل انه
قال تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدى والقارن يلزمه هديان عند الحصر وأبناؤه تعالى أوجب
على الخلق عند الاداء فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الحصر (الثالث) هذه الآية تدل على
وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الأفراد ويدل عليه وجهان (الأول) ان السفر مقصود في الحج
بدليل ان من أوصى بأن يحج عنه فانه يحج من وطنه ولو لان السفر مقصود في الحج والالكان يحج عنه
من أدنى المواقيت ويدل عليه أيضا انهم قالوا لو نذر أن يحج ما شيا وجرا بكبيلزمه دم فنبت أن السفر مقصود
والقران يقتضي تقليل السفر لان بسببه يصير السفران سفرا واحدا فنبت ان الاتمام لا يحصل الا بالأفراد
(الثاني) ان الحج لا معنى له الا بزيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر الله والله تعالى
مزوره ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعها عند الخدوم أعظم وعند القران
تنقلب الزيارة ثمان زيارة واحدة بل الحق ان جلة أنواع الطاعات في الحج وفي العمرة تنكسر عند الأفراد
ونصير واحدة عند القران فنبت أن الأفراد أقرب الى التمام فكان الأفراد ان لم يكن واجبا عليكم
يحبكم هذه الآية فلا أقل من كونه أفضل (الخاتمة الثانية) في بيان ان الأفراد أفضل أن
الأفراد يقتضي كونه آتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فتكون الأعمال الشاقة في الأفراد أكثر فوجب أن
يكون أفضل اقوله عليه السلام أفضل الأعمال أحجزها أي أشدها (الخاتمة الثالثة) انه عليه السلام كان
مفردا فوجب أن يكون الأفراد أفضل أما قولنا انه كان مفردا فاعلم ان الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا

المعنى فروى مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج وروى جابر
 وابن عمر أنه أفرد وأما أنس فقد روى عنه أنه قال كنت واقفا عند جدران ناقة رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فكان لعابها يسيل على كتفي فسمعتة يقول لي بك حج وعمرة معا ثم الشافعي رضي الله عنه رجع
 رواية عائشة رضي الله عنها وجابر وابن عمر على رواية أنس من وجوه (أحدها) بحال الرواة أما عائشة
 فلأنها كانت عالمة ومع علمها كانت أشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم وأشد الناس وقفا
 على أحواله وأما جابر فإنه كان أقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من أنس وإن أنس كان صغيرا في ذلك
 الوقت قلل العلم وأما ابن عمر فإنه كان مع فقهاء أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره لأن أخته
 حفصة كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم (والثاني) أن عدم القرآن متأكدا بالاستحباب (والثالث)
 أن الأفراد يقتضي تكثير العبادة والقرآن يقتضي تقليلها فكان الحاق الأفراد بالنبي عليه الصلاة
 والسلام أولى وإذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب أن يكون الأفراد أفضل لأنه عليه
 الصلاة والسلام كان يختار الأفضل لنفسه ولأنه قال خذوا عني مناسككم أي تعلموا مني (الحجة
 الرابعة) أن الأفراد يقتضي تكثير العبادة والقرآن يقتضي تقليلها فكان الأول أولى لأن المقصود
 من خاتمي الجن والأنس هو العبادة وكلما كان أفضى إلى تكثير العبادة كان أفضل بحجة أبي حنيفة رضي الله
 عنه من وجوه (الحجة الأولى) القسك بقوله تعالى واتقوا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل أن
 يكون المراد منه إيجاب كل واحد منهما ما أو يكون المراد منه إيجاب الجمع بينهما على سبيل التمام فلو سلمناه
 على الأول لا يفيد الثاني ولو سلمناه على الثاني أفاد الأول فكان الثاني أكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه
 لأن الأولى حمل كلام الله على ما يكون أكثر فائدة (الحجة الثانية) أن القرآن جمع بين النكحين فوجب
 أن يكون أفضل من الاتيان بـك واحد (الحجة الثالثة) أن في القرآن مائة إلى النكحين وفي الأفراد
 ثلث مائة إلى أحد النكحين فوجب أن يكون القرآن أفضل لقوله وسارعوا (والجواب عن الأول)
 أنما ينشأ أن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ما هو أكثر فائدة على الأفراد وأما ما ذكره ميرزا
 حسن نطن حيث قلتم حمل اللفظ على ما هو أكثر فائدة أولى وإذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا (والجواب عن
 الثاني والثالث) أن كل ما يفعله القارئ بقوله المفرد أيضا إلا أن القرآن كونه حجة في استساغة الطاعة فينتهي
 الأمر فيه أن يكون مرخصا فيه فلما ان يكون أفضل فلا وبالجملة فالشافعي رضي الله عنه لا يقول إن الحجة
 المفردة بلا عمرة أفضل من الحجة المقرونة لكنه يقول من أتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فله موع هذين
 الأمرين أفضل من الاتيان بالحجة المقرونة (المسئلة الرابعة) في تفسير الاتمام في قوله واتقوا الحج
 والعمرة لله وفيه وجوه (أحدها) روى عن علي وابن مسعود أن اتقوا ما أن يحرم من ديرة أحده
 (وثانيها) قال أبو مسلم المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا
 التأويل أن هذه الآية إنما نزلت بعد أن منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج
 والعمرة فالتعالى أمر رسوله في هذه الآية أن لا يرجع حتى يتم هذا الفرض ويحصل من هذا التأويل فائدة
 فقهية وهي أن أنواع الحج والعمرة كفر ضميمات وجوب الاتمام (وثالثها) قال الأصم أن الله تعالى
 فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتقوا الآداب المحترمة وذكر الشيخ الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله
 في كتاب الإحسان ما يتعلق بهذا الباب فقال الأمور المحترمة قبل الخروج إلى الأحرام ثمانية (الأول)
 في المال فينبغي أن يسد أبوابه ورد المئالي وقضاء الديون وأعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته إلى وقت
 الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستحب من المال الطيب الملال ما يكتفيه لذهابه وإيابه من غير تقدير
 بل على وجه يسد عنه مع التوسع في الزاد والرفق بالنقراء ويتهنق بشئ قبل خروجه ويشتري لنفسه دابة
 قوية على الحمل أو يكثرها فإن أكثرها فله نهر للمكارى كل ما يحصل رضاؤه فيه (الثاني) في الرفيق فينبغي أن
 يلقم رفيقا صالحا للسير عينا يحب عليه أن نسي ذكره وإن ذكر ساعده وإن جهن شجعه وإن عجز قواه

وان ضاق صدره صبره وأما الاخوان والرفقاء المقيمون في دعوهم ويلتمس ادعيتهم فان الله تعالى جعل
 في دعائهم خيرا والسنة في الوداع أن يقول استودع الله دينك وأمانتك وخواتم عملك (الثالثة)
 في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الاولى بعد الفاتحة قل يا أيها الكافرون
 وفي الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص (الرابعة) اذا حصل على باب الدار
 قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات ازيد كانت أولى (الخامسة)
 في الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله أكبر توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله العلي
 العظيم ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحانه الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وان االى ربنا لمنقلبون
 (السادسة) في النزول والسنة ان يكون أكثر سيرة بالليل ولا ينزل حتى يحصى النهار واذا نزل صلى ركعتين
 ودعا الله كثيرا (السابعة) ان قصده عدوا وسبع في ليل أو نهار فليقرأ آية الكرسي وشهد الله والاخلاص
 والمعوذتين ويقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحي الذي لا يموت (الثامنة) مهمه اعلان فرام
 الارض في الطريق فيستحب أن يكبر ثلاثا (التاسعة) أن لا يكون هذا السفر مشوبا بشئ من أثر الاغراض
 العاجلة كالتجارة وغيرها (العاشرة) أن يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد
 الاتيان بهذه المقدمات يأتي بجميع أركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة
 ويكون غرضه في كل هذه الامور ابتغاء مرضاة الله تعالى فقوله واتقوا الحج والعمرة كلمة شاملة جامعة لهذه
 المعاني فاذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعا لملة ابراهيم حيث قال تعالى واذا أتى ابراهيم ربه
 بكلمات فاقهن (الوجه الرابع) في تفسير قوله تعالى واتقوا الحج والعمرة لله ان المراد انفراد اكل واحد
 منهم بالسفر وهذا تأويل من قال بالافراد وقد ينشأ بالدليل وهذا التأويل يروى عن علي بن أبي طالب رضي
 الله عنه وقد يروى من فروع عن أبي هريرة وكان عمر يترك القرآن والتمتع ويذكر أن ذلك أتم للحج والعمرة
 وان يعمر في غير شهر والحج فان الله تعالى يقول الحج أشهر معالومات وروى نافع عن ابن عمر انه قال
 فرقوا بين حجتكم وعمرتكم (المسئلة الخامسة) قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وأبو بكر عن عاصم
 بالحج بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في آل عمران
 قال الكسائي وهما لغتان بمعنى واحد كطل ورطل وقيل بالفتح المصدر بالكسر الاسم وقوله تعالى فان
 احصرتم قال أحمد بن يحيى أصل الحصر والاحصار الجبس ومنه يقال للذي لا يوح بسره حصر لانه حبس
 نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصير الملك لانه كالحبوس بين الجباب وفي شعر لبيد

حن لى باب الحصر فنام * والحصير معروف سمي به لانه ضم بعض أجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشيء
 مع غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو اذا منعه عن مراده وضيق
 عليه أما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (الاول) وهو اختصار أي عبيدة وابن السكيت
 والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه
 من السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو (والقول الثاني) أن لفظ الاحصار
 يفيد الجبس والمنع سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفقهاء (والقول الثالث) انه مختص
 بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروى عن ابن عباس وابن عمر فانهم ما
 قالوا لا احصر الاحصر العدو وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه وفائدة
 هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت
 بسبب المرض وسائر الموانع قال أبو حنيفة رضي الله عنه يثبت وقال الشافعي لا يثبت وجبة أبي حنيفة
 ظاهرة على مذهب أهل اللغة وذلك لأن أهل اللغة رجلان (أحدهما) الذين قالوا لا احصر مختص
 بالجبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية ناصرة يحاكي ان احصار المرض
 يفيد هذا الحكم (والثاني) الذين قالوا لا احصار اسم لطلق الجبس سواء كان حاصلا بسبب المرض

أو بسبب العدو وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضا لأن الله تعالى علق الحكم على سمي
 الاحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض واما على القول
 الثالث وهو ان الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل بانفاق أهل اللغة وبتقدير ثبوته
 فتنقيس المرض على العدو يجامع دفع المخرج وحذا قياس جلي ظاهرا فهذا انقسير قول أبي حنيفة
 رضي الله عنه وهو ظاهر قوي وأما تقرير مذهب الشافعي رضي الله عنه فهو انادعي أن المراد بالاحصار
 في هذه الآية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس
 وابن عمر ولا شك أن قولهما أولى لتقدمهما على هؤلاء الادنى في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم انما
 بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوده من الدلائل (الحجة الاولى) أن الاحصار افعال من الحصر والافعال تارة
 يجي بمعنى التعدية فتخوذ به زيد واذ به انا ويجي بمعنى صار ذا كذا فتخوذ به البعير اذا صار ذا اخذة واجرب
 الرجل اذا صار ذا ابل جري ويجي بمعنى وجدته بصفة كذا فتخوذ به الرجل أي وجدته محمدا والاحصار
 لا يمكن أن يكون للتعدية فوجب اما حله على الصيرورة أو على الوجدان والمعنى لنهم صاروا محصورين
 أو وجدوا محصورين ثم ان أهل اللغة اتفقت على ان المحصور هو المنوع بالعدو ولا بالمرض فوجب أن يكون
 معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو أو وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكده مذهبنا (الحجة الثانية)
 ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع من فعله ومحجوس عن مراده اذا كان قادرا
 على ذلك الفعل متمكنا منه ثم انه منعه مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج
 وسلامة الاعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بأنه
 ممنوع لان حالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضى أما اذا كان ممنوعا بالعدو وفيه هنا القدرة على
 الفعل حاصلة الا انه نعتذر الفعل لاجل مدانعة العدو ونصح ههنا أن يقال انه ممنوع من الفعل فثبت أن
 لفظة الاحصار حقيقة في العدو ولا يمكن أن تكون حقيقة في المرض (الحجة الثالثة) ان معنى قوله
 احصرتم أي حبستم ومنعتم والحبس لا بد له من حابس والمنع لا بد له من مانع ويمتنع وصف المرض بكونه
 حابسا وما نعالا ان الحبس والمنع فعل وازدانة الفعل الى المرض محال عقلا لان المرض عرض لا يبق
 زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا وما نعا أما وصف العدو بأنه حابس ومانع وصف دقيق وحمل الكلام
 على حقيقته أولى من حمله على مجازه (الحجة الرابعة) ان الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا اشعار
 فيه بالمرض فلفظ الاحصار وجب أن يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة
 (الحجة الخامسة) انه تعالى قال بعد هذه الآية فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فحط عليه
 المريض فلو كان المحصر هو المريض أو ممن يكون المريض داخل فيه لكان هذا عطف الشيء على نفسه فان
 قيل انه خص هذا المرض بالذكر لان له حكما خاصا وهو حلق الرأس فصارت تقدير الآية ان منعتم
 بمرض تحللكم بدم وان نادى رأسكم بمرض حلقكم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا لهذا الغرض الا انه مع
 ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه اما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض لم يلزم عطف الشيء على نفسه فكان
 حمل المحصر على غير المريض يوجب خلوا الكلام عن هذا الاستدلال فكان ذلك أولى (الحجة السادسة) قال
 تعالى في آخر الآية فاذا أمنتهم فمن تمنع بالعمرة الى الحج وانما يسهل العمل في الخوف من العدو ولا في
 المرض فانه يقال في المرض شئ وعنى ولا يقال امن فان قيل لانهم أن لفظ الامن لا يستعمل الا في الخوف
 فانه يقال أمن المريض من الهلاك وأيضا خصوص آخر الآية لا يقدح في عموم أولها قلنا لفظ الامن
 اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يقيسد الا الامن من العدو وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها
 قلنا بل يوجب لان قوله فاذا أمنتهم ليس فيه بيان انه حصل الامن مماذا فلا بد وان يكون المراد حصول الامن
 من شئ تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الاحصار فصار التقدير فاذا أمنتهم من ذلك الاحصار ولما ثبت
 أن لفظ الامن لا يطلق الا في حق العدو وجب أن يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو وثبت

بهذه الدلائل أن الإحصار المذكور في الآية هو منع العدو فقط أما قول من قال أنه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو أن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصرهم والنبي صلى الله عليه وسلم بالحديدية والناس وإن اختلفوا في أن الآية النازلة في سبب هل تتناول غير ذلك السبب إلا أنهم متفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان الإحصار اسمًا لمنع المرض لكان سبب نزول الآية خارجا عنها وذلك باطل بالإجماع فنبت بما ذكرنا أن الإحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو وإذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وبسببه من وجهين (الاول) أن كلمة أن شرط عند أهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفاء ظاهره وهذا يقتضي أن لا يثبت الحكم إلا في الإحصار الذي دلت الآية عليه فلو أثبتنا هذا الحكم في غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس وهو غير جائز (الوجه الثاني) أن الأحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا لا ترى أنه إذا جامع أمر أنه حتى فسد حجه لم يخرج من أحرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرضى ليس كالعدو ولأن المريض لا يستفيد بخلافه ورجوعه أمنا من مرضه أما المحصر بالعدو فإنه خائف من القتل إن أقام فإذا رجع فقد تخلف من خوف القتل فهذا ما عندى في هذه المسئلة على ما يليق بالتفسير أما قوله تعالى فما استيسر من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال رحمه الله في الآية ضمنا والتقدير فخلأتم فما استيسر وهو كقوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أى فافطر فعدة وفيها ضمنا آخر وذلك لأن قوله فما استيسر من الهدى كلام غير تام لا بد فيه من ضمنا ثم فيه احتمالا أن (أحدهما) أن يقال محل ما رفع والتقدير فواجب عليكم ما استيسر (والثاني) قال القفال لو نصبت على معنى أهدوا ما تيسر كان صوابا وأكثر ما جاء في القرآن من أشباهه مرفوع (المسئلة الثانية) استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم أى تعظم واستكبر أى تكبر واستصعب أى نصب (المسئلة الثالثة) الهدى جمع هدية كما تقول عمرو مرة قال أحمد بن يحيى أهل الجواز يحقدرون الهدى وتيم تة فيقولون هدية وهدى ومطبة ومطى قال الشاعر

حلفت برب مكة والصلى * واعشق الهدى مقلدات

ومعنى الهدى ما يهدى إلى بيت الله عز وجل تقربا إليه بقرعة الهدية يهديها الإنسان إلى غيره تقربا إليه ثم قال على وابن عباس والحسن وقتادة الهدى أعلاه بدنة وأوسطه بقرة وأخسه شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس (المسئلة الرابعة) المحصر إذا كان عاما بالهدى هل له بدل ينتقل إليه لشافعي رضى الله عنه فيه قولان (أحدهما) لا بدل له ويكون الهدى في ذمته أبدا وبه قال أبو حنيفة رضى الله عنه والشافعي فيه أنه تعالى أوجب على المحصر الهدى على التعيين وما ثبت له بدلا (والثاني) أن له بدلا ينتقل إليه وهو قول أحمد فإذا قلنا بالقول الاول هل له أن يتحل في الحال أو يقيم على إحرامه فيه قولان (أحدهما) أنه يقيم على إحرامه حتى يجده وهو قول أبي حنيفة ويدل عليه ظاهر الآية (والثاني) أن يتحل في الحال للمثقة وهو الأصح فإذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة وأقربها أن يقال يقوم الهدى بالدراهم ويشتري بها طعام ويؤدى وإنما قلنا ذلك لأنه أقرب إلى الهدى (المسئلة الخامسة) المحصر إذا أراد التحال وذبح وجب أن يتوى التحال عند الذبح ولا يتحل البتة قبل الذبح (المسئلة السادسة) اختلفوا في العمرة فأكثر الفقهاء قالوا حكمها في الإحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين أنه لا إحصار فيه لأنه غير موقت وهذا باطل لأن قوله تعالى فإن أحصرتم مذكورا عقيب الحج والعمرة فكان عائدا إليهما أما قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في الآية حذف لأن الرجل لا يتحل بل يلوغ الهدى محله بل لا يحصل التحال إلا بالعرف فقدير الآية حتى يبلغ الهدى محله وينحر فإذا نحر فاحلقوا (المسئلة الثانية) قال الشافعي رضى الله عنه يجوز إراقة دم الإحصار في الحرم بل حيث حبس وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يجوز ذلك إلا في الحرم ومنشأ

الخلاف البحث في تفسير هذه الآية فقال الشافعي رضي الله عنه المحل في هذه الآية اسم الزمان الذي
 يحصل فيه التحلل وقال أبو حنيفة أنه اسم المكان جهة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الاول) أنه
 عليه السلام احصر بالحديبية ونحرهم او الحديبية ليست من الحرم قال أصحاب أبي حنيفة أنه إنما احصر
 في طرف الحديبية الذي هو أسفل مكة وهو من الحرم قال الرازي الحديبية على طرف الحرم على تسعة
 أميال من مكة أجاب النفا قال رحمه الله في تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على أن نحر ذلك الهدى
 ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفان يبلغ محله قبة
 تعالى أن الكفار منعوا النبي صلى الله عليه وسلم عن إبلاغ الهدى محله الذي كان يريد فدل هذا على
 أنهم نحر واذل الهدى في غير الحرم (الحجة الثانية) أن المحصر سواء كان في الحل أو في الحرم فهو مأثور
 بنحر الهدى فوجب أن يتمكن في الحل والحرم من نحر الهدى (بيان المقام الاول) أن قوله فإن احصرتم
 يتناول كل من كان محصر اسواء كان في الحل أو في الحرم وقوله بعد ذلك فما استيسر من الهدى معناه
 فما استيسر من الهدى نحره واجب أو معناه فأنحروا ما استيسر من الهدى وعلى التقديرين
 ثبت أن هذه الآية دالة على أن نحر الهدى واجب على المحصر سواء كان محصر في الحل أو في الحرم
 واذ ثبت هذا وجب أن يكون له الذبح في الحل والحرم لأن المكف بالكذب يقول درجته أن يجوز له
 فعل المأمور به وإذا كان كذلك وجب أن يكون المحصر قادرا على اراقه الدم حيث احصر (الحجة
 الثالثة) أن الله سبحانه إنما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخلص النفس عن خوف العدو
 في الحال فلو لم يجز النحر إلا في الحرم ومالم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية فعلى هذا التقدير وجب
 أن لا يحصل التحلل في الحال وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ولأن الموصول للنحر إلى الحرم
 أن كان هو فقد نفي الخوف وكيف يؤمن به هذا الفعل مع قيام الخوف وإن كان غيره فقد لا يجز ذلك الغير
 فحاذر فعل حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الاول) أن المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان
 كالسجدة والمجلس فقوله حتى يبلغ الهدى محله يدل على أنه غير بالغ في الحال إلى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله
 في الحال (جوابه) المحل عبارة عن الزمان وإن من المشهور أن محل الدين هو وقت وجوبه (الثاني) يجب أن
 لفظ المحل يحتمل المكان والزمان إلا أن الله تعالى أزال هذا الاحتمال بقوله ثم محله إلى البيت العتيق وفي قوله
 حديبا بالغ الكعبة ولا شك أن المراد منه الحرم فإن البيت عتيقه لا يراق فيه الدماء (جوابه) قال الشافعي رضي الله
 عنه كل ما وجب على المحرم في ماله من بدنة وجزء هدى فلا يجزى إلا في الحرم لمساكين أهله إلا في موضعين
 (أحدهما) من ساق حديبا فعطى في طريقته ذبحه وخدلي بينه وبين المساكين (والثاني) دم المحصر
 بالعدو فانه يجز حيث حبس فلا يات التي ذكرتموها في سائر الدماء فلم قلتم أنها تتناول هذه الصورة
 (الثالث) قالوا الهدى سمي حديبا لانه جار مجرى الهدية التي يعثها العبد إلى ربه والهدية لا تكون حدية
 إلا إذا بهتها المهدى إلى دار المهدى إليه وهذا المعنى لا يتصور إلا يجعل موضع الهدى هو الحرم (جوابه) هذا
 التمسك بالاسم ثم هو محمول على الأفضل عند القدرة (الرابع) أن سائر دماء الحج كلها اقربة كانت أو كفارة
 لا تصح إلا في الحرم فكذلك هذا (جوابه) أن هذا الدم إنما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف إنما يحصل
 إذا قدر عليه حيث احصر اما لو وجب ارساله إلى الحرم لا يحصل هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود
 في سائر الدماء فظهر الفرق (المثله الثانية) هذه الآية دالة على أنه لا ينبغي إلهام أن يحلوا غيظا قوارضهم إلا
 بعد تقديم ما استيسر من الهدى كما أنه أمرهم أن لا يناجوا الرسول إلا بعد تقديم الصدقة في قوله تعالى (فمن
 كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فإذا أنتم من قوم بالغتة فاعلموا أني الحج
 فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم ذلك عشرة كماله لمن لم يكن
 أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب) فيه مسائل (المسألة الاولى) قال ابن
 عباس نزلت هذه الآية في كعب بن جحره قال كعب مربي رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان

في شعر رأسى كثير من القمل والعصيان ودوننا اثر على وجهي فقال عليه السلام تؤذيكم هوام رأسك قلت
نعم يا رسول الله قال احلق رأسك فانزل الله تعالى هذه الآية والمقصود منها أن المحرم اذا نادى بالمرض
أو بهوام رأسه ابج له المداواة والحلق بشرط الفدية والله أعلم (المسئلة الثانية) ففدية رفع لانه مبتدأ خبره
مخذوف والتقدير فعليه فدية وأيضا نفيه اضممار آخر والتقدير لحلق فعليه فدية (المسئلة الثالثة) قال بعضهم
هذه الآية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدي محله ربحا لحقه مرض أو أذى في رأسه ان صبر فالله
أذن له في ذلك بشرط بذل الفدية وقال آخرون بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج الى
علاج اوله أذى في رأسه فاحتاج الى الحلق فيمن الله تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت
هذا فانه قول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك بغير
المرض من شدة البرد وما شاكله فأبج له بشرط الفدية وقد يحتاج أيضا الى استعمال الطيب في كثير من
الامراض فيكون الحكم فيه ذلك وأما ان يكون به أذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والعصيان
وقد يكون بسبب الصداغ وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض أو ألم وبالجملة فهذا الحكم عام في جميع
محظورات الحج (المسئلة الرابعة) اختلفوا في انه هل يقدم الفدية ثم يترخص أو يوتر الفدية عن الترخص
والذي يقتضيه الظاهر انه يوتر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب
الفدية فكان مقتضاها عليه وأيضا فقد ينشأ ان تقدير الآية لحلق فعليه فدية ولا ينظم الكلام
الاعلى هذا الحد فاذا يجب تأخير الفدية أما قوله تعالى من صيام أو صدقة أو نسك فالمراد ان تلك الفدية
أخذ هذه الامور الثلاثة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) أصل النسك العبادة قال ابن الاعرابي
النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الانعام وصفها
كالسبيكة الخالصة من الخبث هذا أصل معنى النسك ثم قيل للذيجة نسك لانها من اشرف العبادات التي
يتقرب بها الى الله (المسئلة الثانية) اختلفوا في النسك على ان أقله شاة لان النسك لا يتأذى الا بأحد الامور
الثلاثة الجبل والبقرة والشاة وما كان أقلها الشاة لاجرم أقل الواجب والنسك هو الشاة أما الصيام
والاطعام فليس في الآية ما يدل على كميتها وكيفيتها وما بماذا يحصل بيانه فيه قولان (أحدهما) انه
حصل عن كعب بن عجرة وهو ما روى أبو داود في سننه انه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة ورأى
كثرة الهوام في رأسه قال له احلق ثم اذبح شاة نسكا أو صم ثلاثة أيام أو اطعم ثلاثة أصع من تمر على ستة
مساكين (والقول الثاني) ما روى عن ابن عباس والحسن انهما قالوا الصيام للمتمتع عشرة أيام
والاطعام مثل ذلك في العدد وجهتهما ان الصيام والاطعام لما كانا يجانبا في هذا الموضع وجب جملهما على
المسافر فيما جاء بعد ذلك وهو الذي يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدي والقول الاول عليه أكثر الفقهاء (المسئلة
الثالثة) الآية دلت على حكم من أقدم على شيء من محظورات الحج بعد ذرا ما من حلق رأسه عامدا بغير
عذر فعند الشافعي رضى الله عنه وأبي حنيفة الواجب عليه الدم وقال مالك رضى الله عنه حكمه حكم من
فعل ذلك بعذر والاية تنجز عليه لان قوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام يدل على
اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشرط بالشيء عدم عند عدم الشرط وقوله تعالى فاذا أمنتم فاعلم ان
تقديره فاذا أمنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج فيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى التمتع
التلذذ يقال تمتع بالشيء أي تلذذ به والمتاع كل شيء يتمتع به وأصله من قواه من حبل مانع أي طويل وكل من
طالت صحبته مع الشيء فهو متمتع به والمتنع بالعمرة الى الحج هو أن يقدم مكة فيعتمر في أشهر الحج ثم يقيم بمكة
خلال لا يشئ منها الحج فيحج من عامه ذلك وانما يسمى متمتعاً لانه يكون مستقراً بمحظورات الاحرام فيما بين
تحال من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه وههنا نوع آخر من التمتع مكروه
وهو الذي حذر عنه عمر رضى الله عنه وقال متعتان كما تعالى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهي
عنهما وأعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة أن يجتمع بين الاسرايين ثم يفسخ الحج

الى العمرة ويتنعم بها الى الحج وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لأصحابه في ذلك ثم نسخ روى عن
أبي ذر أنه قال ما كانت متعة الحج الا خاصة فكان السبب فيه أنهم كانوا لا يرون العمرة في أشهر الحج
وبعد ذلك من أجز الفجور فلما أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم إبطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بأن نقلهم
في أشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لا يشاركونهم فيه غيرهم فلم يزلوا المعنى كان نسخ الحج خاصا بهم
(المسئلة الثانية) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة أى من تمتع بسبب العمرة فكانه لا يمتنع بالعمرة ولكنه يمتنع
بمخطورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج أما قوله تعالى فما استيسر
من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قل لأصحابنا الوجوب دم التمتع خسر شرائط (أحدها) أن يقدم
العمرة على الحج (والثاني) أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج فان أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشئ من الطواف
وان كان شرطاً واحداً ثم أكمل باقيه في أشهر الحج ويح في هذه السنة لم يلزمه دم لانه لم يجمع بين التمكن
في أشهر الحج وان أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج وأتى بأعمالها في أشهر الحج فيه قولان قال في الام وهو الاصح
لا يلزمه دم التمتع لانه أتى بركن من أركان العمرة قبل أشهر الحج كالطواف قبله وقال في القديم والاملاء
يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام في أشهر الحج كابتدائه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه اذا أتى ببعض
الطواف قبل أشهر الحج فهو ممتع اذا لم يأت بأكثره (الشرط الثالث) أن يحج في هذه السنة فان حج
في سنة أخرى لا يلزمه الدم لانه لم يوجد من حاجة الحج والعمرة في عام واحد (الشرط الرابع) أن لا يكون من
حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك ان لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام وحاضر المسجد الحرام من
كان أهله على مسافة أقل من مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة
تعتبر من مكة أو من الحرم فيه وجهان (الشرط الخامس) أن يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة
فان عاد الى الميقات فأحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم ترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فهذه هي
الشروط المعتبرة في لزوم دم التمتع (المسئلة الثانية) قال الشافعي رضي الله عنه دم التمتع دم جبران
الاسامة فلا يجوز له أن يأكل منه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه انه دم نكاح وأكل منه حجة الشافعي من
وجوه (الحجة الاولى) ان التمتع حصل فيه خال فوجب أن يكون الدم دم جبران بيان حصول الخلل فيه من
وجوه ثلاثة (الاول) روى ان عثمان كان يتهمى عن المتعة فقال له على رضي الله عنهم ما عمدت الى رخصة
بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيها (الثاني) انه تعالى مماء متعا والتمتع عبارة
عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فيدل على انه حصل في كونه عبادة نوع خلل (الثالث)
وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه أن يكون للحج فان الحج
الا كبر هو الحج وأيضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل وأيضا كان من حقه جعل الميقات للحج
فانه أعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت كون الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم
دم جبران لادم نسك (الحجة الثانية) ان الدم ليس بنسك أصلي من مناسك الحج أو العمرة كالأثر
بما هو مكافى في حق المكي والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم أيضا بدليل ان من جمع بين الصلاة والصوم
والاعتكاف لا يلزمه الدم ثبت بهذا ان هذا الدم ليس دم نسك فلا بد وأن يكون دم جبران (الحجة
الثالثة) ان الله تعالى أوجب الهدى على التمتع بلا توقيت وكونه غير مؤقت دليل على انه دم جبران لان
المناسك كلها مؤقتة (الحجة الرابعة) ان للصوم فيه مدخلا ودم النسك لا يبدل بالصوم واذا عرفت صحة
ما ذكرناه نقول ان الله تعالى ألزم المكلف اتمام الحج في قوله وأتموا الحج والعمرة لله وقد قلنا على ان حج
التمتع غير تام فلماذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وذلك لان تمتعكم يقع نقصا
في حجبتكم فاجبروه بالهدى لتكمل به حجبتكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية وهو لا يتقرر الا على
مذهب الشافعي رضي الله عنه (المسئلة الثالثة) الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضأن
أو ثنية من المعز ولو تشارل ستة في بقرة أو بدنة جاز ووقت وجوبه بعدما أحرم بالحج لان الفاء في قوله فما

استبهر من الهدى يدل على انه وجب عقيب التمتع ويستحب أن يذبح يوم النحر فلو ذبح بعد ما أحرم
بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعند أبي حنيفة رضي الله عنه لا يجوز وأصل هذا ان دم التمتع عند نادم
يجوز ان كسائر دماء الجبرانات وعنده دم نسائك كدم الاضحية فيخص يوم النحر أما قوله تعالى فمن لم
يجد فصيام ثلاثة أيام فالمعنى ان التمتع ان وجد الهدى فلا كلام وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من
الصيام فهذا الهدى أفضل أم الصيام الظاهر أن يكون المبدل الذي هو الاصل أفضل لكنه
تعالى بين في هذا البديل انه في السكال والشواب كالهدي وهو كقوله تلك عشرة كاملة وفي الآية مسائل
(المسئلة الاولى) الآية نص فيما اذا لم يجد الهدى والفقهاء فاسوا عليه ما اذا وجد الهدى ولم يجد
عنه أو كان ماله غائباً ويصاع بغير غل فهو هنا أيضاً يعدل الى الصوم (المسئلة الثانية) قوله فصيام
ثلاثة أيام في الحج أي فعلية ثلاثة أيام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهي ان التمتع
اذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحج وقال أبو حنيفة رحمه الله يصح
حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الاول) انه صام قبل وقته فلا يجوز كن صام رمضان قبله وكذا اذا
صام السبعة أيام قبل الرجوع وانما قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلاثة أيام في الحج
وأراد به احرام الحج لان سائر أفعال الحج لا تصلح غر فالصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه (الثاني)
ان ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت للهدى الذي هو أفضل فكذا لا يكون وقتاً للصوم الذي هو بدله اعتباراً
بسائر الاصول والابدال وتحقيقه ان البديل حال عدم الاصل يقوم مقامه فيصير في الحكم كأنه الاصل فلا
يجوز أن يتحصل في وقت لو وجد الاصل لم يجز اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على انه يجوز بعد الشروع
في الحج الى يوم النحر والاصح انه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق لقوله عليه الصلاة والسلام لا تصوموا
في هذه الايام والمستحب أن يصوم في أيام الحج حيث يكون يوم عرفة مفطراً (المسئلة الثالثة) اختلفوا
في المراد من الرجوع في قوله اذا رجعت فقال الشافعي رضي الله عنه في الجديده هو الرجوع الى الاهل
والوطن وقال أبو حنيفة رضي الله عنه المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج والاخذ في الرجوع
ويتفرع عليه انه اذا صام الايام السبعة بعد الرجوع عن الحج وقبل الوصول الى بيته لا يجزئه عند الشافعي
رضي الله عنه ويجزئه عند أبي حنيفة رحمه الله حجة الشافعي وجوه (الاول) قوله اذا رجعت معناه الى
الوطن فان الله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطاً وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط والرجوع الى
الوطن لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط ويتأكد ما قلنا
بانه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه شيء (الثاني) ما روى عن ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال
النبي صلى الله عليه وسلم اجعلوا اهالكم بالحج عمرة الامن قلنا الهدى فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة وأتيننا
النساء ولبسنا الثياب ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدى فان لم تجدوا فصيام
ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتن الى أمصاركم (الثالث) ان الله تعالى أسقط الصوم عن المسافر في رمضان
فصوم التمتع أخف شأنه (المسئلة الرابعة) قرأ ابن أبي عمير تسعة بالصب عطفاً على محل ثلاثة أيام
كأنه قيل فصيام ثلاثة أيام كقوله أو اطعمهم في يوم ذي مسغبة يتيماً أما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فقد
طعن المخدودون لعنهم الله فيه من وجهين (أحدهما) ان من المعلوم بالضرورة ان الثلاثة والسبعة عشرة
فذكره يكون ايضاً حالاً واضح (والثاني) ان قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك
محال والعلماء ذكروا أنواعاً من الفوائد في هذا الكلام (الاول) ان الواو في قوله وسبعة اذا رجعتن ليس
نصاً فاطعاً في الجمع بل قد يكون بمعنى أو كما في قوله مثني وثلاث ورباع وكما في قولهم جالس الحسن وابن سيرين
أي جالس هذا وهذا قاله تعالى ذكر قوله عشرة كاملة ازالة لهذا الوهم (النوع الثاني) ان المعتاد
أن يكون البديل أضعف حالاً من المبدل كما في التيمم مع الماء قاله تعالى بين ان هذا البديل ليس كذلك بل
هو كامل في كونه قائماً مقام المبدل ليكون العاقبة للهدى المتحتم لكافة الصوم ساكن النفس الى

ما حصل له من الاجر الكامل من عند الله وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل به الى قوله كاملة لانه لو قال
 تلك كاملة يجوز أن يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة أو السبعة المفردة عن الثلاثة فلا بد في هذا من
 ذكر العشرة ثم اعلم ان قوله كاملة لا يشمل بيان الكمال من ثلاثة أو سبعة (أحدها) انها كاملة في البدل عن
 الهدى قائمة مقامه (وثانيها) انها كاملة في ان ثواب صاحبها كامل مثل ثواب من يأتي بالهدى من
 القادرين عليه (وثالثها) انها كاملة في ان حج المتمتع اذا أتى بهذا الصيام يكون كاملاً مثل حج من لم
 يأت بهذا المتمتع (النوع الثالث) ان الله تعالى اذا قال أوجب عليكم الصيام عشرة أيام لم يحدد أن
 يكون هنالك دليل يقتضي خروج بعض هذه الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير في الشرع
 والعرف فلو قال ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم بقي احتمال أن يكون مخصوصاً بحسب بعض الدلائل
 المختصة فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تخصيصاً على ان هذا التخصيص لم يوجد البتة فتكون
 دلالة أقوى واحتماله للتخصيص والنسخ أبعد (النوع الرابع) ان مراتب الاعداد أربعة أحاد
 وعشرات ومئة وألف وما وراء ذلك فإما أن يكون مركباً أو مكسوراً أو يكون العشرة عدداً موصوفاً
 بالكمال بهذا التفسير امر يحتاج الى التعريف فصارت تقدير الكلام انما اوجب هذا العدد لكونه عدداً موصوفاً
 بصفة الكمال خالصاً عن الكسر والتركيب (النوع الخامس) ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام
 العرب كقوله ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقال لولا طائر يطير بجناحيه والفسادة فيه ان الكلام
 الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة أبعد عن السهولة والنسيان من الكلام الذي
 يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشقة لا على مصالح كثيرة
 ولا يجوز الاخلال بها اما ما عبر عنه بعبارة واحدة فإنه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها
 واذا كان التوكيد مشقة لا على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دلالة على ان رعاية العدد
 في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز اهمالها البتة (النوع السادس) في بيان فائدة هذا الكلام
 ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا أهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قطعاً للشك والريب وهذا
 كما روي انه قال في الشهر هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثاً وأشار مرة أخرى وأمسك ابهامه في الثلاثة
 منها بالاشارة الاولى على ثلاثين وبالثانية على تسعة وعشرين (النوع السابع) ان هذا الكلام ينزل
 الابهام المتولد من تصحيف الخط وذلك لان سبعة وتسعة متشابهتان في الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة
 زال هذا الاشتباه (النوع الثامن) ان قوله فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم لا يشمل أن
 يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام على معنى انه يحسب من هذه السبعة
 تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة
 ويشتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة فهذا
 الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال وبين ان الواجب بعد
 الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة (النوع التاسع) ان اللفظ وان كان خبراً لكن المعنى أمر والتقدير
 فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لان الحج المأمور به حج تام على ما قال وأتموا الحج والعمرة لله وهذه
 الصيامات جبرأت للتحال الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابراً
 للتحال الواقع في ذلك الحج الذي يجب أن يكون تاماً كاملاً والمراد يكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا
 في بيان كون الحج تاماً وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشيء اذا كان متناً كذا جذا
 فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب جاز أن يجعل الاخبار عن الشيء بالوقوع كناية عن
 تاكيد الامر به ومباغة الشرع في ايجابه (النوع العاشر) انه سبحانه لما أمر بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة
 بعد الرجوع من الحج فليس في هذا التقدير بيان انه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى فلما قال بعده
 تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلام

الاختصاص على ما قال تعالى الصوم لي والمحج أيضا ضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال
وأتموا الحج والعمرة لله وكبدل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى فانه قل دل
أيضا على ذلك أما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطاع العقل البتة على وجه الحكمة فيه او هو مع ذلك شاق
على النفس جدا فلا جرم لا يؤتى به الا لحض مرضات الله تعالى والمحج أيضا عبادة لا يطاع العقل البتة على
وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الابل والوطن ويوجب التباعد عن أصدقاء
الذات فلا جرم لا يؤتى به الا لحض مرضاته ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون
جميعا بين شيتين شاقين جدا وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو اتقال من شاق الى شاق ومعالم ان ذلك
سبب لكثرة الثواب وعاقب الدرجة فلا جرم أوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة وشهد سبحانه على
انه عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تلك عشرة كاملة فان التمسك في هذا الموضع يدل على تعظيم الحال
فمكانه قال عشرة وأية عشرة عشرة كاملة فقد ظهر به هذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة
على هذه الفوائد النفيسة وسط هذا البيان طعن المخدلين في هذه الآية والحمد لله رب العالمين أما قوله
تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله ذلك اشارة الى
ما تقدم وأقرب الامور المذكورة ذكر ما يلزم الممتع من الهدى وبذله وأبعده منه ذكر متبعهم فلهذا السبب
اختلفوا فقال الشافعي رضي الله عنه انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدى وبذله على المتبع أي انما يكون
اذ لم يكن المتبع من حاضري المسجد الحرام فاما اذا كان من أهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بذله وذلك
لان عند الشافعي رضي الله عنه هذا الهدى انما يلزم الاقرب لانه كان من الزايج عليه أن يحرم عن الحج من
المبقيات فلما أحرم من المقيات عن العمرة ثم أحرم عن الحج لامن المقيات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبورا
بهذا الدم والمكي لا يجب عليه أن يحرم من المقيات فأقدمه على التمتع لا يوقع خلافا في حقه فلا جرم لا يجب
عليه الهدى ولا بذله وقال أبو حنيفة رضي الله عنه ان قوله ذلك اشارة الى الابد وهو ذكر التمتع وعنده
لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع أقرن كان عليه دم هو دم جناية لا يأكل منه حجة الشافعي
رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمي (الحجة
الثانية) قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدى واذا خص ايجاب
الهدى بالمتمتع الذي يكون آفاقيا لزم القطع بان غير الآفاقي قد يكون أيضا متمعا (الحجة الثالثة) ان الله
تعالى شرع القران والتمتع اية للنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في أشهر الحج والنسخ
يثبت في حق الناس كافة (الحجة الرابعة) ان من كان من أهل الافراد كان من أهل التمتع قياسا على المدي
الا أن المتمتع المكي لادم عليه لما ذكرناه حجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى
كل ما تقدم لان الله ليس البعض أولى من البعض وجوابه لم لا يجوز أن يقال عودها الى الاقرب أولى لان
القرب سبب للرجحان أليس ان مذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما تميزت
تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام
فقال مالك هم أهل مكة وأهل ذي طوى قال فلان أهل منى أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم أقاموا
بمكة حتى حجوا كانوا متمعين وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أيجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس
هم مثل أهل مكة فقل له فأهل منى فقال لا ارى ذلك الا لأهل مكة خاصة وقال طائفة من حاضري المسجد الحرام
هم أهل الحرم وقال الشافعي رضي الله عنه هم الذين يكونون على أقل من مسافة القصر من مكة فان كانوا على
مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال أبو حنيفة رضي الله عنه حاضري المسجد الحرام أهل المواقيت
وهي ذوالحليفة والجلفة وقرن ويالم وذات عرق فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع أو من أهل
ما وراءها الى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس ولفظ الآية موافق لمذهب
مالك رحمه الله لان أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الآية لا يدل الا عليهم الا ان

الشافعي قال كثيرا ما ذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان الذي أرى بعبدك لبلا من
 المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أسرى به من الحرم لا من المسجد الحرام وقال ثم نحمله إلى
 البيت العتيق والمراد الحرم لأن الدماء لا تراق في البيت والمسجد إذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام
 ههنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان (الاول) الحاضر ضد المسافر وكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا
 ولما كان حكم السفر انما ثبت في مسافة القصير فكل من كان دون مسافة القصير لم يكن مسافرا وكان حاضرا
 (الثاني) ان العرب تسمى أهل القرى حاضرة وحاضرين وأهل البربادية وبادين ومشهور كلام الناس
 أهل البدو والحضر يراد بهما أهل الورد والمدر (المسئلة الثالثة) قال الفراء اللام في قوله لمن بمعنى على أي
 ذلك الفرض الذي هو الدم أو الصوم لازم على من لم يكن من أهل مكة لقوله عليه الصلاة والسلام واشترطني
 لهم الولاء أي عليهم (المسئلة الرابعة) الله تعالى ذكر حضور الأهل والمراد حضور المحرم لاحضوره الأهل
 لأن الغالب على الرجل انه يسكن حيث أهله ساكنون (المسئلة الخامسة) المسجد الحرام انما وصف
 بهذا الوصف لأن أصل الحرام والمحرم الممنوع عن المكاسب والشئ المنهي عنه حرام لانه منع من اتباعه
 والمسجد الحرام الممنوع من أن يفعل فيه ما منع عن فعله قال الفراء ويقال حرام وحرم مثل زمان وزمن
 أما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرض عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن هتأون
 بحدوده قال أبو مسلم العقاب والمعاقبة سبانه وهو مجازاة المسيء على أساءته وهو مستحق من العاقبة كانه
 يراد عاقبة فعل المسيء كقول القائل لتذوقن عاقبة فعلك * قوله تعالى (الحج أشهر معلومات فمن فرض
 فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد
 التقوى واتقون يا أولي الألباب) فيه مسائل (المسئلة الاولى) من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس
 نفس الأشهر فلا بد ههنا من تأويل وفيه وجوه (أحدها) التقدير أشهر الحج أشهر معلومات تحذف
 المضاف وهو كقولهم البرد شهران أي وقت البرد شهران (والثاني) التقدير الحج أشهر
 معلومات أي لا حج الا في هذه الأشهر ولا يجوز في غيرها كما كان أهل الجاهلية يستحبون في غيرها من
 الأشهر تحذف المصدر المضاف إلى الأشهر (والثالث) يمكن تبيين الآية من غير اضمار
 وهو انه جعل الأشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقوله لهم ليل قائم ونهار صائم (المسئلة الثانية)
 أجمع المفسرون على أن شوال واذ القعدة من أشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير انها
 بكليتها من أشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي رضي الله
 عنه التسعة الاولى من ذي الحجة مع ليلة النحر من أشهر الحج حجة مالك رضي الله عنه من وجوه (الاول)
 ان الله تعالى ذكر الأشهر بلفظ الجمع وأقله ثلاثة (الحجة الثانية) ان أيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل
 بالحج وهو رمي الجمار والمرأة اذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه إلى انقضاء أيام بعد العشر
 ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة إلى آخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين (أحدهما) ان لفظ
 الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما (والثاني) انه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال
 رأيتك سنة كذا واعتباره في ساعة منها (والجواب عن الثاني) ان رمي الجمار بفعله الانسان وقد حل
 بالخلق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من اعمال الحج والحادث اذا طاف بعد فكهانه في حكم
 القضاء لا في حكم الاداء وأما الذين قالوا ان عشرة أيام من أول ذي الحجة هي من أشهر الحج فقد تسكروا
 فيه بوجهين (الاول) ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر (والثاني) ان يوم
 النحر وقت لركن من أركان الحج وهو طواف الزيارة وأما الشافعي رضي الله عنه فانه احتج على قوله بان الحج
 يفوت بطول يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب بقي ههنا
 اشكالان (الاول) انه تعالى قال من قبل يستأثرونك عن الأهل قل هي موافق للناس والحج بفعل

كل الإلهة موافقت للبحج (والاشكال الثاني) - انه اشتهر عن أكابر الصحابة انهم قالوا من
اتمام الحج أن يحرم المرء من ديرة أهله ومن بعدد اده البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من ديرة أهله بالحج
الاقبل أشهر الحج وهذا يدل على أن أشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص (والجواب عن
الاول) ان تلك الآية عامة وهذه الآية رهي قوله الحج أشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على
العام (وعن الثاني) ان النص لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة (المسئلة الثالثة) قوله تعالى
معلومات فيه وجوه (أحدها) ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في أشهر معلومات من
شهورها ليس كالعمرة التي يوتى بها في السنة مرارا وأحالهم في معرفة تلك الاشهر على ما كانوا يعملوه قبل
نزل هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وانما جاء مقتزله (الثاني)
ان المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام (الثالث) المراد بها انها موقوفة في أوقات معينة
لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها الا كما يفعله الذين نزل فيهم انما النسيء زيادة في الكفر (المسئلة الرابعة) قال
الشافعي رضي الله عنه لا يجوز لأحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج وبه قال أحمد وإسحاق وقال مالك
والثوري وأبو حنيفة رضي الله عنه يجوز في جميع السنة حجة الشافعي رضي الله عنه قوله الحج أشهر
معلومات وأشهر جمع تقليل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وانما كثره الى عشرة وأدناه ثلاثة وعند
التنكير ينصرف الى الادنى فثبت ان المراد ان أشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلاثة شوال
وذو القعدة وبعض من ذى الحجة واذ اثبت هذا فتقول وجب أن لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل
عليه ثلاثة أوجه (الاول) ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلاة (الثاني)
ان الخطبة في صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها أقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلا يصح الاحرام
وهو شروع في العبادة أولى (الثالث) ان الاحرام لا يقي صحيا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل
الاداء فلا يصح صحيا لاداء الحج قبل الوقت أولى لان البقاء أشهر من الابتداء حجة أبي حنيفة رضي
الله عنه وجهان (الاول) قوله تعالى ويسئلونك عن الإهالة قل هي موافقت للناس والحج فجعل الإهالة
كلها موافقت للحج وهي ليست بموافقت للحج فثبت اذا انها موافقت لصحة الاحرام ويجوز أن يسمى
الاحرام حجا مجازا كما سمي الوقت حجة في قوله الحج أشهر معلومات بل هذا أولى لان الاحرام الى الحج أقرب
من الوقت (والحجة الثانية) ان الاحرام التزام للحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر (والجواب عن
الاول) ان الآية التي ذكرناها أخص من الآية التي تمسكتم بها (والجواب عن الثاني) ان الفرق بين
النذر وبين الاحرام ان الوقت معتبر لاداء ولا اتصال للنذر بالاداء دليل ان الاداء لا يتصور الا بعدد مبتدا
وأما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو أيضا شروع في الاداء وعقد عليه فلا يجوز افتقار الى الوقت وقوله تعالى
فن فرض فيهن الحج فيه مسائلتان (المسئلة الاولى) معنى فرض في اللغة ألزم وأوجب يقال فرضت عليك
كذا أي أوجبت وأصل معنى الفرض في اللغة الحز والقطع قال ابن الاعرابي الفرض الحز في القدر
وفي الوند وفي غيره وفرضه القوس الحز الذي يقع فيه الوند وفرضه الوند الحز الذي فيه ومنه فرض الصلاة
وغيرها لانها لازمة للعباد كزوم الحز للقدح ففرض ههنا بمعنى أوجب وقد جاء في القرآن فرض بمعنى أبان
وهو قوله سورة أنزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تيمنا إيمانكم وهذا أيضا راجع الى
معنى القطع لان من قطع شيئا فقد أبانه عن غيره والله تعالى اذا فرض شيئا أبانه عن غيره ففرض بمعنى
أوجب وفرض بمعنى أبان كلاهما يرجع الى أصل واحد (المسئلة الثانية) اعلم ان في هذه الآية حذف
والنقد يرخص ألزم نفسه فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذ لا خلاف انه لا يصير حجا
ومحرما الا بفعل يفعل فيخرج عن أن يكون حلالا ويحرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء والتغطية
للرأس الى غير ذلك ولا جل تحريم هذه الامور عليه سمي محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه
ولهذا السبب أيضا سميت البقعة محرما لانه يحرم ما يكون فيها محالولا كان لا يحرم فقوله تعالى فن فرض

ففي الحج يدل على انه لا بد للمحرم من فعل يفعله لا جلا يصير حاجا ومحراما من اختلاف السقيا في ان ذلك
 الفعل ما هو قال الشافعي رضي الله عنه انه ينبغي عقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال
 أبو حنيفة رضي الله عنه لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية أو سوق الهدى
 قال القفال رحمه الله في تفسيره يروى عن جماعة ان من أشعر حديه أو قلده فقد أحرم وروى نافع عن ابن
 عمر انه قال اذا قلدا أو أشعر فقد أحرم وعن ابن عباس اذا قلدا الهدى وصاحبه يريد الغمرة والحج فقد أحرم
 حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى نحن فرض الحج فلا رقت ولا فسوق
 ولا جدال في الحج وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى فانه لا اشعار
 البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقة ولا بمجاز فلم يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج
 موجب لان عقد الحج بدليل قوله تعالى فلا رقت فوجب أن تكون النية كافية في انعقاد الحج (الحجة الثانية)
 ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام وانما الكل امرئ مانوى (الحجة الثالثة) القياس وهو ان ابتداء الحج كفى
 عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم حجة أبي حنيفة رضي الله عنه وجهان (الاول)
 ما روى أبو منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لا يحرم الا من أحل أولي
 (الثاني) ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشترع فيه بنفس النية كالأصالة وأما قوله تعالى فلا رقت
 ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وفلا رقت ولا فسوق بالرفع
 والتنوين ولا جدال بالنصب والماقون قرأوا الكل بالنصب واعلم ان الكلام في الفرق بين القراءتين
 في المعنى يجب أن يكون مسبوقا بقتدين (الاولى) ان كل شيء له اسم بخوخر الاسم دليل على جوهر
 المسمى وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى فتقولك رجل يفيد الماهية المخصوصة
 وحركات هذه اللفظة أعنى كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دال على أحوال تلك الماهية وهي المفعولية
 والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى
 هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغي أن يتلفظ بها اسما كنه الا و آخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك
 الحركات لما رخصت لتعريف أحوال مختلفة في ذات المسمى بحيث أريد تعريف المسمى من غير التفتات الى
 تعريف شيء من أحواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان أريد في بعض الاوقات تحريكه وجب
 أن يقال بالنصب لانه أخف الحركات وأقربها الى السكون (المقدمة الثانية) اذا قلت لارجل بالنصب
 فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع أفرادها قطعاً أما اذا قلت لارجل بالرفع والتنوين
 فقد نفيت رجلا مسكرا ميماً وهذا بوصفه لا يوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية لا بدليل متصل فثبت
 ان قولك لارجل بالنصب أدل على عموم النفي من قولك لارجل بالرفع والتنوين اذا عرفت هاتين المقدمتين
 فلترجع الى الفرق بين القراءتين فنقول أما الذين قرأوا الثلاثة بالنصب فلا اشكال وأما الذين قرأوا
 الاولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب فذلك يدل على ان الاختصاص بنفي الجدال أشد من الاختصاص بنفي
 الرقت والفسوق وذلك لان الرقت عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتق على ذلك لان الجادل يشتهي
 تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله والمجادل لا ينقاد للعق وكمثيرا ما يقدم على الايداء
 والايحاش المؤدى الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتقاً على جميع أنواع القبح لاجرم خصه الله
 تعالى في هذه القراءة بزيادة الزجر والمبالغة في النفي أما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاولين بالرفع
 والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهي كانه قيل فلا يكون رقت ولا فسوق وحمل الثالث على
 الاخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم يخص الاولان بالنهي وخص الثالث بالنفي
 (المسئلة الثانية) أما الرقت فقد فسرناه في قوله أحل لكم ليلة الصيام الرقت الى نسائكم والمراد الجماع
 وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرقت باللسان ذكر الجماع وما يتعلق بها والرقت باليد للمس
 والغمز والرقت بالفرج الجماع وهو لا قالوا التلظز به في غيبة النساء لا يكون رقتا واحتجوا بان ابن عباس

قائمة جلية

كان يحدو بغيره وهو محرم ويقول

وعن عشرين بنا هميسا * ان يصدق الميرثك ليسا

فقال له أبو العباسية أترفت وأنت محرم قال إنما الرفت ما قبل عند النساء وقال آخرون الرفت هو قول الخنا
والفحش واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا
يجهل فإن أمر وشأته فليقل أنى صائم ومعه يوم أن الرفت ههنا لا يجتمع مع الاقوال الخنا والفحش وأما اللغة
فهو انه روى عن أبي عبيدة انه قال الرفت الاخفاش في المنطق يقال أرفث الرجل أرفثا وقال أبو عبيدة
الرفت اللغو من الكلام أما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا
فيما قبل ان الفسوق هو الخروج عن الطاعة واختلاف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا
لان اللفظ صالح لكل ومتناول له والنهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض
أنواع الفسوق فتحكم من غير دليل وهذا متنا كدبقوله تعالى ففسق عن أمر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر
والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا وجوها (الاول) المراد
منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولا تنابزوا بالالفاظ بش اسم الفسوق
بعد الايمان وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام سباب المسلم فسوق وقتاله كفر (والثاني) المراد منه
الايداء والايحاش قال تعالى لا يضار كاتب ولا شهيد وان تدعوا فانه فسيق بكم (والثالث) قال ابن
زيد هو الذبح للاصنام فانهم كانوا في جهنم يذبحون لاجل الحج ولاجل الاصنام وقال تعالى ولا تأكوا مما
لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله أوفسقا أهل غير الله به (الرابع) قال ابن عمر انه العاصي في قتل الصيد
 وغيره مما يمنع الاحرام منه (والخامس) ان الرفت هو الجماع ومقدمته مع الحليلة والفسوق هو الجماع
 ومقدمته على سبيل الزنا (والسادس) قال محمد بن جرير الطبري الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على
 ترك محظوراته وأما الجدل فهو فعال من المجادلة وأصله من الجدل الذي من القتل يقال زمام مجادل
 وجدل أى مفتول والجدل اسم الزمام لانه لا يكون الا مقفولا وسميت الخصامة مجادلة لان كل واحد من
 الخصمين يروم أن يقتل صاحبه عن رأيه وذكر المفسرون وجودا في هذا الجدل (فالاول) قال الحسن هو
 الجدل الذي يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل (الثاني) قال محمد بن كعب القرظي
 ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا بمعنى قال بعضهم حجنا أتم وقال آخرون بل حجنا أتم فنهاهم الله تعالى عن ذلك
 (والثالث) قال مالك في الموطأ الجدل في الحج ان قريشا كانوا يفتقون عند المشعر الحرام في المزدلفة
 بقزح وكان غيرهم يفتقون بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن أصوب ويقول هؤلاء نحن أصوب قال
 الله تعالى لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا يزار عنك في الامر وادع الى ربك انك على هدى مستقيم
 وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدل فيما يروى والله أعلم (الرابع) قال
 القاسم بن محمد الجدل في الحج أن يقول بعضهم الحج اليوم وآخرون يقولون بل غدا وذلك انهم أمروا
 أن يجعلوا حساب الشهر وعلى رؤية الالهة وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فهذا السبب كانوا يختلفون
 فبعضهم يقول هذا اليوم يوم العيد وبعضهم يقول بل غدا فالتفقت على انهاهم عن ذلك فكانه قبل لهم قدينا
 لكم ان الالهة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة (الخامس) قال
 الفقهاء رحمه الله تعالى يدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج
 الى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا روح الى منى وهذا كبريائة طرمضا فقال عليه الصلاة والسلام لو استقبلت
 من أمرى ما استدبرت ماستعت الهدى وبلغت ما جهره وتركو الجدل حينئذ (السادس) قال عبد
 الرحمن بن زيد جدد الهم في الحج بسبب اختلافهم في أيهم المصيب في الحج لوقت ابراهيم عليه الصلاة والسلام
 (السابع) انهم كانوا مختلفين في السنين فقبل لهم لاجل الجدل فان الزمان استدار وعاد الى ما كان عليه
 الحج في وقت ابراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع الا ان الزمان قد

استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القياضي
 كلاما حسنا في هذا الموضع فقال قوله تعالى فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل أن يكون خبرا وأن
 يكون نهيا كقوله لا ريب فيه أي لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ الخبر فاذا حملناه على الخبر كان معناه ان الحج لا يثبت
 مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد لانه كالفعل لها وحى مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى
 الا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ويحتمل الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج ويحتمل الجدال على
 الشك في الحج وجوبه لان ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملنا هذه الالفاظ الثلاثة على هذه
 المعاني حتى يصح خبر الله بان هذه الاشياء لا توجد مع الحج فان قيل أليس ان مع هذه الاشياء يصير الحج
 فاسدا ويجب على صاحبه المضى فيه واذا كان الحج باقيا سمعها لم يصدق الخبر بان هذه الاشياء لا توجد
 مع الحج قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الاشياء وبين الحج التي أمر الله تعالى بها ابتداء
 وتلك الحجّة العجيبة لا تنقي مع هذه الاشياء بدليل انه يجب قضاؤها والحجة الفاسدة التي يجب عليه
 المضى فيها هي آخر سوى تلك الحجّة التي أمر الله تعالى بها ابتداء وأما الجدال الحاصل بسبب الشك
 في وجوب الحج فظاهرا انه لا يقي معه عمل الحج لان ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام فثبت انا
 اذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه أما اذا حملناه على النهي وهو
 في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول النعش وأن يراد
 بالفسوق جميع أنواعه وبالجدال جميع أنواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الاقسام فيكون
 النهي عنها نهيا عن جميع أقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالمطل على الاخلاق الجلية والتمسك
 بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحيط ثواب الطاعات (المسئلة الثالثة) الحكمة في أن الله تعالى
 ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لا يزيد ولا ينقص وهو قوله فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج هي انه قد ثبت
 في العلوم العقلية أن الانسان فيه قوى أربعة قوة شهوانية هيمية وقوة غضبية سبعة وقوة وهمية شيطانية
 وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة أعني الشهوانية والغضبية والوهمية
 فقوله فلا رقت إشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق إشارة الى قهر القوة الغضبية التي توجب
 التردد والغضب وقوله ولا جدال إشارة الى قهر القوة الوهمية التي تحتمل الانسان على الجدال في ذات الله
 وصفاته وأفعاله وأحكامه واممائه وهي الباعثة للانسان على منازعة الناس وعمارهم والخاصة معهم
 في كل شيء فلي كان منشأ الشر محسورا في هذه الامور الثلاثة لاجرم قال فلا رقت ولا فسوق ولا جدال
 في الحج أي فمن تصد معرفة الله ومحبته والاطلاع على نور جلاله والافتخار في تلك الخواص من عباده
 فلا يـكـون فيه هذه الامور وهذه أسرار نفيسة هي المقصد الاقصى من هذه الايات فلا ينبغي أن يكون
 العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق في كل الامور (المسئلة الرابعة) من الناس من عاب الاستدلال
 والبحت والنظر والجدال واحتج بوجوه (أحدها) أنه تعالى قال ولا جدال في الحج وهذا يقتضي نفي
 جميع أنواع الجدال ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لماسى عنه في الحج
 بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة الى طاعة فكان أولى بالترغيب فيه (وثانيها)
 قوله تعالى ما ضرب يومك الاجدال بل هم قوم خصمون عليهم بـكـونهم من أهل الجدال وذلك يدل على ان
 الجدال مذموم (وثالثها) قوله ولا تنازعوا فتشاوروا تذبحريحكم نهى عن المنازعة وأما جمهور
 المتكلمين فانهم قالوا الجدال في الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
 والموعظة الحسنة وجادهم بالتي هي أحسن وبقوله تعالى حكايه عن الكفار انهم قالوا لنوح عليه السلام
 يا نوح قد جادنا فأفكنا فجادنا وكثر جدنا وعلوهم انه ما كان ذلك الجدال الا لتقرير أصول الدين اذ ثبت هذا
 فتقول لا بد من التوفيق بين هذه النصوص فتحتمل الجدال المذموم على الجدال في تقرير الباطل وطلب
 المال والجلاء والجدال المدح على الجدال في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله والذب عن دين الله

تعالى اما قوله تعالى وما تنفعوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى فاعلم ان الله تعالى قبل هذه الآية امر بفعل ما هو خير وطاعة فقال وأتقوا الحج والعمرة لله وقال فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعتصم فقال فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب الله بكلى بقوله وما تنفعوا من خير يعلمه الله وقد كان الاولى في الظاهر أن يقال وما تنفعوا من شئ يعلمه الله حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر الا انه تعالى خص الخير بان يعلمه الله اقوانداً واطاقت (أحدها) اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا علمت منك الشر سترته وأخفيته اتعلم انه اذا كانت رحى بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى (وثانيها) أن من المفسرين من قال في تفسير قوله ان الساعة آتية أكاد أخفيها معناها لو أمكننى أن أخفيها عن نفسي لفعلت فكذا هذه الآية كأنه قيل لا لعب ما تفعله من خير علمته وأما الذى تفعله من الشر فلو أمكن أن أخفيه عن نفسي لفعلت ذلك (وثالثها) أن السلطان العظيم اذا قال لعبده المطيع كل ما تحب من أنواع المشقة والخدمة في حق فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعد الله بالنواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرّد كان نوعاً بالعقاب الشديد ولما كان الحق سبحانه أكرم الأكرمين لا يجرم ذكر ما يدل على الوعد بالنواب ولم يذكر ما يدل على الوعد بالعقاب (ورابعها) أن جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان فقال الرسول عليه الصلاة والسلام الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يرالفه هنا بين للعبد انه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذى هو أعلى درجات العباد فان الخدام متى علم ان مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن أحواله كان أحرص على العمل وأكثر التذاذ به وأقل نفرة عنه (وخامسها) أن الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله وما يفعله كان جده واجتهاده في اداء الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات أشد مما اذا لم يكن كذلك فلهذه الوجوه اتبع تعالى الامر بالحج والنهي عن الرقت والفسوق والجدال بقوله وما تنفعوا من خير يعلمه الله أما قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى ففقه قولان (أحدهما) أن المراد وتزودوا من التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك فان خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام فيه ان الانسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا قال سفر في الدنيا لا بد له من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لا بد فيه أيضاً من زاد وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول لوجوه (الاول) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن (وثانيها) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم (وثالثها) أن زاد الدنيا يوصلك الى لذة ممزوجة بالآلام والاسقام والبلبات وزاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة آمنة من الانقطاع والزوال (ورابعها) أن زاد الدنيا يوصلك الى الدنيا وهى كل ساعة في الادبار والانتضاء وزاد الآخرة يوصلك الى الآخرة وهى كل ساعة في الاقبال والقرب والوصول (وخامسها) أن زاد الدنيا يوصلك الى منصفة الشهوة والنفس وزاد الآخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الآية فكأنه تعالى قال لما ثبت أن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بآية تقوى يا أولى الالباب يعنى ان كنتم من أرباب الالباب الذين يعلمون حقائق الامور وجب عليكم بحكم عقولكم ولبكم ان تشغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع وقال الاعشى في تقرير هذا المعنى

اذا انت لم ترحل بزاد من التقى * ولا قيت بعد الموت من قد تزودا

ندمت على ان لا تكون كنهله * وانك لم ترصد كما كان ارددا

والقول الثاني أن هذه الآية تنزلت في أناس من أهل اليمن كانوا يبيعون بغير زاد ويقولون اننا متوكلون ثم كانوا يسألون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم فأمرهم الله تعالى أن يتزودوا فقال وتزودوا ما تبلغون به فان خير الزاد ما تكفون به وجوبهم عن السؤال وأنفسكم عن الظلم وعن ابن زيد أن قبائل من العرب كانوا يجرمون

الزاد في الحج والعمرة فقلت وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال كانوا اذا احرصوا موسم ازودة
رموا به انهم واعين ذلك بهذه الآية قال القاضي وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى واجمع الى قوله
وتزودوا فانك ان تقدره وتزودوا من التقوى والتقوى في عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات
وترك المحظورات قال فان اردنا تصحيح هذا القول فقيه وجهان (أحدهما) ان القادر على ان يستحب
الزاد في السفر اذا لم يستحبه عصى الله في ذلك فعلى هذا الطريق صرح دخوله تحت الآية (والثاني) ان
يكون في الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا لما عجل سفركم ولاجل فان خير الزاد التقوى أما قوله تعالى
وانتقون فقيه مسألان (المسئلة الاولى) ان قوله وانتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله
وهو كقول الشاعر * انا أبو النجم وشعري شعري * (المسئلة الثانية) أثبت أبو عمر والبيهقي في قوله
وانتقون على الاصل وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه أما قوله تعالى يا أولى الابواب فاعلم
ان لباب الشيء وابيه هو الخالص منه ثم اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه أشرف
ما في الانسان والذي يتميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة واستعد به للتمييز بين خير الخلق وبين
شر الشريرين وقال آخرون انه في الاصل اسم لقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل
قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فكذا اهتمنا جعل القلب كناية عن العقل
فقوله يا أولى الابواب معناه يا أولى العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيرة
وجسمة فلان له نفس ولمن ليس له جسمة فلان لا نفس له فكذا اهتمنا فان قيل اذا كان لا يصح الاختطاب
العقل لما الفائدة في قوله يا أولى الابواب قلنا معناه انكم لما كنتم من أولى الابواب كنتم
ممكنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم أثبت واعراضكم عنها أقبح ولهذا
قال الشاعر

ولم أرفى عيوب الناس شيئا * كنقص القادرين على انعام

ولهذا قال تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل يعني الانعام معذورة بسبب الجحور ما هؤلاء ولا يرون فكان
اعراضهم الخفى فلا يحرم كانوا أضل * قوله تعالى (ليس عليكم جناح ان يتبعوا فضلا من ربكم

فاذا أنضم من عرفات فاذا كروا الله عند المنع الحرام واذكروه كما حداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين
ثم اقبضوا من حيث افاص الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى)
في الآية حذف والتقدير ليس عليكم جناح في ان يتبعوا فضلا والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم ان
الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه (أحدها) انه تعالى منع عن الجدل فيها قبل
هذه الآية والتجارة كثيرة الانقسام الى المنازعة بسبب المنازعة في قلة التينة وكثرتها فوجب أن تكون
التجارة محرمة وقت الحج (وثانيها) أن التجارة كانت محرمة وقت الحج في دين أهل الجاهلية قطا وهذا
شيء مفسد لان المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب أن لا يتلخ هذا العمل منه بالاطماع
الدنيوية (وثالثها) أن المسلمين لما علموا انه صار كنس من المساحات محرمة عليهم في وقت الحج ككنس
والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار بيها حرمة الملبس مع مساس
الحاجة اليه فبان بصير بيها حرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى (ورابعها) عند الاشتغال بالصلاة
يحرم الاشتغال بغير الطاعات فضلا عن المساحات فوجب أن يكون الامر كذلك في الحج فهذه الوجوه
تصلح أن تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى ههنا
أن التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله ان يتبعوا فضلا من
ربكم وجهين (الاول) أن المراد هو التجارة وتظير قوله تعالى وآخرون يضربون في الارض يبتغون
من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه وتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا
التفسير وجهان (الاول) ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انهم اقرآن يتبعوا فضلا من ربكم

في مواسم الحج (والثاني) الروايات المذكورة في سبب النزول (فالرواية الاولى) قال ابن عباس كان
 ناس من العرب يجتزون من التجارة في أيام الحج وإذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكلية
 وكانوا يسمون التجار في الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالطالح ومعنى الداج المصكسب الملتقط
 وهو مشتق من الدجاجة. وبالغوا في الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا عن اغانة الملهوف واغانة
 الضعيف والطعام الجائع فأزال الله تعالى هذا الوهم وبين انه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما قبل هذه
 الآية في أحكام الحج وما بعدها أيضا في الحج وهو قوله فاذا أفضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم
 واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره (والرواية الثانية) ما روى عن ابن عمر أن رجلا
 قال له انا قوم ما نذكرى وان قومنا يزعمون انه لا حج لنا فقال سألت رجلا رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم
 يرده عليه حتى نزل قوله ليس عليكم جناح فذاعه وقال انتم حجاج وبالجمله فهذه الآية نزلت رداعلى من يقول
 لا حج للتجار والاجراء والجالين (والرواية الثالثة) أن عكاظ ومجنة وذو الجواز كانوا يجتزون في أيام الموسم فيها
 وكانت معاشهم منها فاجاء الاسلام كرهوا أن يجتروا في الحج فسيروا رسول الله صلى الله عليه وسلم في
 وسلم فنزلت هذه الآية (الرواية الرابعة) قال جماعة منهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا منى
 فنزلت هذه الآية ثابتة صحة هذا القول فنقول أكثر الذاهمين الى هذا القول حملوا الآية على التجارة في
 أيام الحج وأما يوم مسلم فانه حل الآية على ما بعد الحج قال والتقدير فاقفون في كل أفعال الحج ثم بعد ذلك ليس
 عليكم جناح أن يتبعوا فضلا من ربكم وظاهره قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وانتفخوا
 من فضل الله واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) الفاء في قوله فاذا أفضتم من عرفات
 يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد انتفاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج (وثانيها)
 أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم أن حمل الشبهة هو التجارة
 في زمن الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة أما ما ذكره أبو مسلم من قياس الحج على
 الصلاة (جوابه) أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يصح في أثنائها التنازل بغيرها وأما أعمال الحج فهي
 متفرقة بعضها عن بعض ففي خلالها يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل حكم الحج باق
 في كل تلك الاوقات بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية لانا نقول هذا قياس في مقابلة النص
 فيكون ساقطا (القول الثالث) أن المراد بقوله تعالى ان يتبعوا فضلا من ربكم هو ان يتبعوا الانسان حال
 كونه حاجا لعملا أخرى تكون موجهة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اغانة الضعيف واغانة الملهوف
 والطعام الجائع وهذا القول منسوب الى أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهم السلام واعترض القاضي عليه
 بان هذا واجب أو مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فيه وانما يذكر هذا اللفظ في المباحات (والجواب)
 لأنسلم أن هذا اللفظ لا يذكر الا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من
 الصلاة والقصر بالاتفاق من المندوبات وأيضا فاهل الجاهلية كانوا يعتقدون ان ضم سائر الطاعات الى الحج
 يقع خلافا في الحج ونقصا فيه فبين الله تعالى أن الامر ليس كذلك بقوله لا جناح عليكم (المسئلة الثانية)
 اتفقوا على ان التجارة اذا وقعت نقصانا في الطاعة لم تكن مباحة اما ان لم توقع نقصانا البتة فيها فهي من
 المباحات التي الاولى تركها لقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون
 له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكايه عن الله تعالى انا اغني الاغنياء عن النبوة
 من عمل عملا ثم لا فيه غيري تركته وشركه والحاصل أن الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص وقوله
 تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذا ذكروا الله عند المشعر الحرام فيه مسائل (المسئلة الاولى)
 الافاضة الاندفاع في السبب بكثرة ومنه يقال افاض البعير يجبرته اذا وقع بها فالتقاها منبثة وكذلك افاض
 الاقداح في الميسر معناه جمعها ثم ألتاها متفرقة وافاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق والافاضة
 في الحديث انما هي الاندفاع فيه باكثر واتصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تعوضون فيه ومنه يقال

لأناس فرض وأيضاً جعدهم فوضي ويقال أفاضت العين دمعها فأصل هذه الكلمة المدفع الشيء حتى يتفرق
فدوله تعالى أنضم أي دفعتم بكثرة وأصله أنضم أنفسكم فترك ذلك المفعول كما ترك في قولهم دفعوا من موضع
كذا وصبروا وفي حديث أبي بكر رضي الله عنه ونزل في وادي قيروان وهو يتخذش بعيره بمجذبة (المسئلة
الثانية) عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة اعشار وأرض سباسب
والتقدير كأن كل قطعة من تلك الأرض عرفة فسمي بجمع تلك القطع بعرفات فإن قيل هلا منعت من الصرف
وفيها البيان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة في الأصل اسم لقطع كثيرة من الأرض كل واحدة
منها اسماء بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علماً ثم جعلت علماً لجمع ومع ذلك القطع فتركها بعد ذلك على
أصلها في عدم الصرف (المسئلة الثالثة) اعلم أن اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى بيوم التروية
واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرفة وذلك الموضع المخصوص سمي بعرفات وذكرنا في تعليل هذه التسمية
وجوهاً أمّا يوم التروية ففيه قولان (أحدهما) من روى يروي تروية إذا تفكر وأعمل فكره ورويته (والثاني)
من رواه من المأمورية إذا سقام من عطش (أمّا الأول) ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) أن آدم عليه السلام
أمر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل أجرًا أجرًا أجرى على هذا العمل قال إذا طفت به غفرت
لأن ذنوبك بأول شوط من طوافك قال يارب زدني قال أغفر لآولئك إذا طافوا به قال زدني قال أغفر لكل
من استغفر له الملائكة ففوت من وحدهى أولئك قال سبي يارب سبي (وثانيها) أن إبراهيم عليه السلام
رأى في منامه ليلة التروية كأنه يذبح ابنه فأصبح مفكرًا هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان فلما رآه ليلة
عرفة يؤمر به أصبح فقال عرفت يارب أنه من عندك (وثالثها) أن أهل مكة يخرجون يوم التروية إلى منى
فيرون في الأدعية التي يريدون أن يذكروها في ظهريهم بعرفات (وأما القول الثاني) وهو اشتقاقه من تروية
الماء ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) أن أهل مكة كانوا يجمعون الماء للحميم الذين يقصدونهم من الاتفاق وكان
الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ويتسعون في الماء ويروون بها ثم بعد مقاماتهم قلة الماء
في طريقهم (والثاني) أنهم يتزودون الماء إلى عرفة (والثالث) أن المذنبين كالعطاش الذين
وردوا بجدار رحمة الله فشربو منها حتى رويوا وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر
عن ابن عباس بأن الشفع التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادته أنه عليه الصلاة والسلام قال صيام عشر
الاضحى كل يوم منها كالشهر وإن يصوم يوم التروية سنة وإن يصوم يوم عرفة سنتان وروى أنس أنه عليه
الصلاة والسلام قال من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلائه ومن صام يوم عرفة أعطاه
الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء خمسة منها مختصة به وخمسة
مشتركة بينه وبين غيره أمّا الخمسة الأولى (فأحدها) عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة أقوال (أحدها) أنه مشتق
من المعرفة وفيه غناية أقوال (الأول) قول ابن عباس أن آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما
صاحبه فسمي اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك أنهم لما أهبطوا من الجنة وقع آدم بسرنديب وحواء بجذدة
وإبليس بنيسان والحية بأمهه فلما أمر الله تعالى آدم بالحج إلى حراء بعرفات فقاما (وثانيها) أن
آدم عليه جبريل مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له أعرفت قال نعم فسمي عرفات (وثالثها) قول علي
وابن عباس وعطاء والسدي سمي الموضع عرفات لأن إبراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من
النعمة والصفة (ورابعها) أن جبريل كان علم إبراهيم عليه السلام المناسك وأوصله إلى عرفات وقال له
أعرفت كيف تطوف وفي أي موضع تقف قال نعم (خامسها) أن إبراهيم عليه السلام وضع ابنه
إسماعيل وأمه هاجر بمكة ورجع إلى الشام ولم يلق عيسى بن مريم ثم التقيا يوم عرفة بعرفات (وسادسها)
ما ذكرناه من أمر مأم إبراهيم عليه السلام (وسابعها) أن الحاج يتعارفون فيه بعرفات إذا وقفوا
(وثانيها) أنه تعالى يتعرف فيه إلى الحاج بالمغفرة والرحمة (القول الثاني) في اشتقاق عرفته أنه من
الاعتراف لأن الحاج إذا وقفوا في عرفة اعترفوا للحق بالروية والجلال والصمدية والاستغناء لأنفسهم

بالانقراض والذهاب والمسكنة والحاجة ويقال ان آدم وسواهم ما السلام لما وقفوا بعرفات قالوا ربنا ظلمنا أنفسنا
 فقال الله سبحانه وتعالى الآن عرفتم أنفسكم (والقول الثالث) انه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى
 ويدخلهم الجنة عرفها لهم أى طيبها انهم ومعنى ذلك ان المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات
 الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة قال عليه الصلاة والسلام خلف فم الصائم عند الله أطيب
 من ريح المسك (الاسم الثاني) يوم اياس الكفار من دين الاسلام (الثالث) يوم اكمال الدين (والرابع) يوم
 اتمام النعمة (الخامس) يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الاشياء في أربع آيات في قوله اليوم يقس الذين
 كفروا من دينكم الآية قال عمر وابن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله
 عليه وسلم واقف بعرفة في موقف ابراهيم عليه السلام وذلك في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم بنيان
 الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية لقرت اعينه فقال يهودى لهم
 لو ان هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيداً فقال عمر أمان نحن نجعلناه عيداً كان يوم عرفة ويوم
 الجمعة فاما معنى اياس المشركين فهو انهم يقسموا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين الى
 دينهم وأما معنى اكمال الدين فهو انه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشئ من الشرائع وأما اتمام النعمة فاعظم
 النعم نعمة الدين لان به يستحق الفوز بالجنة والخلاس من النار وقد تمت في ذلك اليوم وكذلك قال في آية
 الرضوان وليتم نعمته عليكم اهلكم تشكرون ولما جاء البشير وقدم على يعقوب قال على أى دين تركت يوسف
 قال على دين الاسلام قال الآن تمت النعمة وأما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضى بدينهم الذى تمسكوا
 به وهو الاسلام ففى بشارة بشرهم بها في ذلك اليوم فلا يوم أكل من اليوم الذى بشرهم فيه باكمال الدين
 وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ويوم قطعة الفاطعين ان
 الله برى من المشركين ورسوله ويوم اقالة عشرة النادمين وقبول توبة التسائبين ربنا ظلمنا أنفسنا فكما تاب
 برحمته على آدم فيه فكذلك يتوب على أولاده وهو الذى يقبل التوبة عن عباده وهو أيضاً يوم وفد الوافدين
 وأذن فى الناس بالحج ياتوك رجال ولا وفى الخبر الحاج وفد الله والحاج زور الله وحق على الزور الكرم أن يكرم
 زائره وأما الاسماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة (فاحدها) يوم الحج الاكبر قال الله تعالى وأذان من
 الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر واختلف المصدر الاول من
 الحساب والمسابين فيه فمنهم من قال انه عرفه وسعى بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة
 اذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الاكبر قال الحسن
 سبى به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ونودى فيه أن لا يصح بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به
 لانه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى ورج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم
 من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه أكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجزئ بالليل
 وروى القولان جميعاً عن علي وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها) الشفع (وثالثها) الوتر
 (ورابعها) الشاهد (وخامسها) المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء فسرناها في هذه
 الآية واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج بفضائل منها انه تعالى خص صومه بكثرة
 الثواب قال عليه الصلاة والسلام من يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن أنس كان
 يقال في أيام العشر كل يوم بألف ويوم عرفة بعشرة آلاف بل يستحب للحاج الوقوف بعرفات أن
 يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوى القلب حاضر النفس (المسئلة الرابعة) اعلم انه لا بد وأن تشير اشارة
 بحقيقة الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية فمن دخل مكة محرماً في ذى الحجة أو قبله
 فان كان مفرداً أو قارناً طاف طواف القدوم وأقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمتعاً طاف
 وسعى وحلق وتحلل من عمرته وأقام الى وقت غروب وجهه الى عرفات وجهته فيحرم من جوف مكة بالحج ويخرج
 وكذلك من أراد الحج من أهل مكة والسنة للإمام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذى الحجة بعد ما يصلى الظهر

خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما يصلون الصبح الى متى ويعلمهم تلك الاعمال ثم ان القوم
يذهبون يوم التروية الى متى بحيث يوافوا الظهر بها ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء
والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها اذا السنة أن لا يدخلوها
بل يضرب فيه الامام غمرة وهي قرية من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيضرب الامام خطبتين بين
اهم ضامك الحج ويحضرهم على اكدار الدعاء والتلليل بالوقوف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام
وافتح الخطبة الثانية والموذنون يأخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ
المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون في الحلال ويصلي بهم العصر وهذا الجمع
متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان النبي صلى الله عليه
وسلم وقف هناك واذا وقوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعون الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف
ركن لا بدرك الحج الا به في فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال
الشمس من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليله كاملة واذا حضر الحاج
هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ايسل أو نهار فقد كفى وقال أحمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم
عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر فاذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات واخر صلاة المغرب حتى
يجتمع بينهما وبين العشاء بالمزدلفة وفي تسمية المزدلفة اقوال (أحدها) انهم يقربون فيها من متى والازدلاف
القرب (والثاني) ان الناس يجتمعون فيها والاجتماع الازدلاف (والثالث) انهم يزدلفون الى الله
تعالى أي يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجتمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب وهذا قول قتادة
وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها أي دنا منها ثم اذا أتى الامام المزدلفة جمع المغرب
والعشاء باقامين ثم يبيتون بها فان لم يبيت بها فعليه دم شاة فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغسل والتغليس
بالفجر ههنا أشد استحبابا منه في غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح أخذوا منها الحصى للرمي يأخذ كل
انسان منها سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قرح وهو المراد من قوله تعالى فاذا
أنضمت من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلي متى فيرقى فوقه ان
أمكنه أو وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله تعالى ويهلل ويكبر ولا يزال كذلك حتى يسفر جذاثم يدفع
قبل طلوع الشمس ويكفي المرور كما في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر فيستحب ان
كان راكبا أن يجترل دابته ومن كان ماشيا أن يسبح سبعين مرة او يقرأ سورة الفاتحة او يقرأ سورة البقرة او يقرأ
من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدأ الرمي فاذا رمى جرة العقبة ذبح الهدى ان كان معه
هدى وذلك سنة لو تركه لاثم عليه لانه ربما لا يكون معه هدى ثم بعد ما ذبح الهدى يخلق رأسه أو يشهر
والقصير أن يقطع أطراف شعوره ثم بعد الحلق يأتي مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلي ركعتي
الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى متى في بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمعنى لبالي
التشريق لاجل الرمي وانفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من
التحلل حل اللبس والقليم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال الحج والله أعلم (المسئلة الخامسة) اعلم ان
أهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابراهيم عليه السلام وذلك ان قريشا وقوما آخرين سوا
أنفسهم بالحج وهم أهل الشدة في دينهم والجماسة الشدة يقال رجل أحمس وقوم حمس ثم ان هؤلاء
كانوا لا يقفون في عرفات ويقولون لا تخرج من الحرم ولا تتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون
بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يقيمون قبل أن تضرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يقيمون
اذا طلعت الشمس ويقولون أشرق ثبير كيما نغير ومعناه أشرق يا ثبير بالشمس كيما تدفع من مزدلفة
فيدخلون في غور من الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم ساءوا زوا المزدلفة وصاروا في غور من الارض
فأمر الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام بمخالفة القوم في الدفعيةين فأمره بان يفيض من عرفة بعد غروب

الشمس وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية لا دلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه
الاحكام (المسئلة السادسة) الصحيح ان الآية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك ان الآية
دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروطة
بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت ان الآية دالة على ان
الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يأت به فلم يكن آتيا بالحج المأمور به فوجب أن لا يخرج عن العهدة
وهذا يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة شرطا أقصى ما في السبب ان الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات
الا ان الاصل ما ذكرناه وانما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى ان الآية لا دلالة فيها على ان
الوقوف شرطا ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا أنه ان فات ذلك تام الوقوف بجميع الحرم
مقامه وسائر ألقها أنكره وذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة (المسئلة السابعة) قوله
فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكتفي فيه بالمرور به كفا
عرفة فاما الوقوف هناك فيسنون وروى عن علقمة والنخعي انهما قالوا الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف
بعرفة وحجته ما قوله تعالى فاذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف
بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب بإشارة الآية أو بالسنة والمشعر الحرام فيه أمر جزم وقال
جوهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا عليه بقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة ثمن وقف بعرفة تقدم
حجه وبقوله من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاتته عرفة فقد فاتته الحج فالرواية الآية اشارة الى ما قلنا لان
الله تعالى قال فاذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر لا بالوقوف فعلم ان الوقوف
عند المشعر الحرام تبع للذكر وليس بأصل وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لانه قال فاذا أفضت من عرفات
ولم يقل من الذكر بعرفات (المسئلة الثامنة) المشعر المعلوم وأصله من قولك شعرت بالشئ اذا علمته
ولم يت شعري ما فعل فلان أي ليت على بلغه وأحاط به وشمار الشئ علامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع
بالمشعر الحرام لانه معلوم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قائلون المشعر الحرام هو المزدلفة ومعها الله تعالى
بذلك لان الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده هكذا قاله الواحد في البسيط قال صاحب الكشاف
الاصح انه قرح وهو آخر حد المزدلفة والاول أقرب لان الناف في قوله فاذا كروا الله عند المشعر الحرام تدل
على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات وما ذكرا بالا ليتقون بالمزدلفة (المسئلة
التاسعة) اختلفوا في الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب
والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكر قال الله تعالى وأقم الصلاة لذكري والدليل عليه ان قوله فاذا كروا الله
عند المشعر الحرام أمر وهو للوجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا وأما الجوهور فتأولوا المراد منه ذكر الله
بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس انه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس اذا أدركوا
هذه الليلة لا يتكلمون أما قوله تعالى واذكروه كما عداكم ففيه سوالات (السؤال الاول) لما قال اذكروا
الله عند المشعر الحرام فذكره مرة أخرى واذكروه وما الفائدة في هذا التكرار (الجواب) من وجوه
(أحدها) ان مذهبنا ان أسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية فنقوله أولا اذكروا الله أمر بالذكر وقوله
ثانيا واذكروه كما عداكم أمر لتسبيل ذكره سبحانه بالأسماء والصفات التي بينهما وأمرنا أن نذكر بها
لا بالأسماء التي نذكرها بحسب الرأي والقياس (وثانيها) انه تعالى أمر بالذكر أولا ثم قال ثانيا واذكروه
كما عداكم أي وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما عداكم الله لدين الاسلام فمكانه تعالى قال انما أمرتكم
بهذا ان كنتم كنتم نواشا كرين تلك النعمة ونظيره ما أمرهم به من التكبير اذا اكوا شهر رمضان فقال
واتكلموا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وقال في الاضحية كذلك مخبرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم
(وثالثها) ان قوله أولا فاذا كروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما عداكم
أمر بالمذكر بالقلب وتقريره ان الذكر في كلام العرب ضربان (أحدهما) ذكره وخطا النسيان (والثاني)

يلتفت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات ووقف بها وأمر سائر الناس بالوقوف بها وعلى هذا التأويل فقوله
 من حيث أفاض الناس يعني لتكن أفاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن
 القائلين بان المراد بهذه الآية الأفاضة من عرفات من يقول قوله ثم أفيضوا أمر عام لكل الناس وقوله من
 حيث أفاض الناس المراد ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فان سنتم ما كانت الأفاضة من عرفات
 وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف الجنس وإيقاع اسم
 الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا يفتدى به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن
 مسعود ان الناس قد جمعوا لكم يعني أباسقيان وإيقاع اسم الجمع على الواحد المعظم بجاز مشهور ومنه
 قوله انا أنزلنا في ليلة القدر وفي الآية وجه ثالث ذكره الفخار رحمه الله وهو ان يكون قوله من حيث أفاض
 الناس عبارة عن تقادم الأفاضة من عرفة وأنه هو الامر القديم وما سواه فهو مبتدع محدث كما يقال
 هذا مما فعله الناس قديما فهذا الوجه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الآية الأفاضة من
 عرفات (القول الثاني) وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه الآية الأفاضة من المزدلفة الى متى يوم
 النحر قبل طلوع الشمس للرعى والبحر وقوله من حيث أفاض الناس المراد بالناس ابراهيم واسماعيل
 واتباعهما وذلك انه كانت طريقتهما المزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جابه الرسول عليه
 الصلاة والسلام والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فالتعالى أمرهم
 بان تكون أفاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه أفاضة ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فاعلم
 ان على كل واحد من القولين اشكالا أما الاشكال على القول الاول فهو ان قوله تعالى ثم أفيضوا من
 حيث أفاض الناس يقتضي ظاهرا ان هذه الأفاضة غير ما دل عليه قوله فاذا أنضت من عرفات لمكان
 ثم قائمها فوجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الآية الأفاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله
 فاذا أنضت من عرفات كان هذا عملا للشيء على نفسه وأنه غير جائز لانه يصير تقدير الآية فاذا
 أنضت من عرفات ثم أفيضوا من عرفات وأنه غير جائز فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الآية متقدمة على
 ما قبلها والتقدير فأنقروا يا أولى الالباب ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله
 غفور رحيم ليس عليه كما جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أنضت من عرفات فاذا كروا الله وعلى
 هذا الترتيب يصح في هذه الأفاضة أن تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا لان الامل عدمه
 واذا أمكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام الى ما ذكرتم فأى حاجة بنا الى التزامه وأما
 الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا يتشبه الا اذا حملنا اللفظ من حيث في قوله من حيث أفاض
 الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه يختص بالمكان لا بالزمان أجاب القائلون بالقول الاول عن ذلك
 السؤال بان ثم ههنا على مثال ما في قوله تعالى وما أدرى ما الساعة فلك رقية الى قوله ثم كان من الذين آمنوا
 أي كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل الغيرة قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ثم أعطيتك أمس كذا
 فان فائدة كلمة ثم ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر لا تأخر هذا الخبر عنه عن ذلك الخبر عنه واجاب
 القائلون بالقول الثاني بان التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل
 في أحدهما مستعملا في الآخر على سبيل المجاز ما قوله من حيث أفاض الناس فقد ذكرنا ان المراد
 من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واتباعهما وفيه قول ثالث وهو
 قول الزهري ان المراد بالناس في هذه الآية آدم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم أفيضوا من
 حيث أفاض الناس وقال هو آدم نسي ما عهد اليه ويرى انه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء بالكسرة
 عن النبأ والمعنى ان الأفاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه أما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه
 الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو أن يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم على أن لا يقصر
 فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله تعالى لا لمانعته العاجلة كما ان ذكر الشهادتين لا ينفع

اذا حجت فطف وقف بعرفة ولا يبق به الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لا يثبت ان
 قوله فاذا قضيت مناسككم مشعر بالفراغ والاقام من الكل وهذا مفارق لقول القائل اذا حجت فقف
 بعرفات لان مراده هناك الدخول في الحج لا الفراغ وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون المراد منها إلا
 الفراغ من الحج (المسئلة الثالثة) المناسك جمع منسك الذي هو المصدر بمنزلة النسك أي اذا قضيت
 عباداتكم التي أمرتم بها في الحج وان جعلتها جمع منسك الذي هو موضع العبادة كان التقدير فاذا
 قضيت أعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا مرقت هذا فيقول قال بعض المفسرين
 المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعالى به الناس في الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو
 اراقة الدماء (المسئلة الرابعة) الفاء في قوله فاذا ذكر والله يدل على ان الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر
 فلهذا اختلفوا في ان هذا الذكر أي ذكر هو فخرهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذي
 هو التكبيرات بعد الصلاة في يوم النحر وأيام التشريق على حسب اختلافهم في وقته أو لا وآخر الان بعد
 الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد
 الحج من ذكر التفاسر باحوال الآباء لانه تعالى لو لم يمه عن ذلك بانزال هذه الآية لم يكونوا يعدلوا عن هذه
 الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتهم فتعرفوا على ذكر الله دون ذكر
 الآباء ومنهم من قال بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من
 تحمل مفارقة الال والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق في سفر الحج فحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل
 على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله تعالى وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة
 بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه العبادة قهر النفس ومحو آثار
 النفس والعبادة ثم هذا العزم ليس مقصودا بالذات بل المقصود منه أن تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح
 حتى يتجلى فيه نور جلال الله والتقدير فاذا قضيت مناسككم وأزالت آثار البشرية وامطمت الاذى عن طريق
 السالك فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالأول نهي والثاني اثبات والاول ازالة مادون
 الحق من سائر الآثار والثاني استنارة القلب بذكر المثل الجبار أما قوله تعالى كذا ذكركم آباءكم ففيه
 وجوه (أحدها) وهو قول جمهور المفسرين انما ذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون
 في الثناء على آباءهم في ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه وتعالى فاذا ذكركم آباءكم بمعنى توفروا
 على ذكر الله كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء وابدلوا بجهلكم في الثناء على الله وشمس آلائه ونعمائه كما بدلتكم
 بجهلكم في الثناء على آباءكم لان هذا أولى وأقرب الى العقل من الثناء على الآباء فان ذكر مفاسد الآباء
 ان كان كذا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في الآخرة وان كان ممدفاً فذلك يوجب المحب والكر
 وكثرة الغرر وكل ذلك من أتهات المهلكات فثبت أن اشتغالكم بذكر الله أولى من اشتغالكم بعفا عن آباءكم
 فان لم تحصل الاولوية فلا أقل من التساوي (وثانيها) قال الضحاك والربيع اذكر والله كذا ذكركم آباءكم
 وأتمها بكم واكتفى بذكر الآباء عن الاتمهات كقوله سرايل تعبك المرحاوا وهو قول الصبي اول ما ينصح
 الكلام ابيه امه امه أي كونوا مراطين على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره واطيعا على ذكر أبيه وأمه
 (وثالثها) قال أبو مسلم جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر والمعنى أن الرجل كما لا ينسى ذكر أبيه فكذلك يجب
 أن لا يغفل عن ذكر الله (ورابعها) قال ابن النباري في هذه الآية ان العرب كان أكثر أقسامها في الجاهلية
 بالآباء كقوله وأبي وأبيكم وجدى وجدكم فقال تعالى عظموا الله كعظيمكم آباءكم (خامسها) قال بعض
 المذكرين المعنى اذكر والله بالوحدانية كذا ذكركم آباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لو نسب الى والدين لتأذى
 واستكتف منه ثم كان يثبت لنفسه آلهة فتقبل لهم اذكر والله بالوحدانية كذا ذكركم آباءكم بالوحدانية بل المبالغة
 في التوحيد ههنا أولى من هناك وهذا هو المراد بقوله أو أشد ذكر (وسادسها) أن الطفل كما يرجع الى أبيه
 في طلب جميع المهمات ويكون ذاكرا له بالعظيم فكونوا أنتم في ذكر الله كذلك (وسابعها) يحتمل انهم كانوا

يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم إلى إجابة الدعاء عند الله فعرفهم الله تعالى أن آباءهم ليسوا في هذه الدرجة
 إذا دعا لهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وأمر وأن يجتمعوا ليريد ذلك تعدد آلاء الله ونعمائه
 وتكثر آلائه عليه ليكون ذلك وسيله إلى تواتر النعم في الزمان المستقبلي وقد نهي رسول الله صلى الله عليه وآله
 وسلم عن أن يحلفوا بآبائهم فقال من كان حالفًا فليحلف بالله أو ليصمت إذا كان ماسرًا لله فأنما هو لله وبالله
 فالأولى تعظيم الله تعالى ولا اله غيره (وثامنها) روى عن ابن عباس أنه قال في نفسه سير هذه الآية هو أن
 تنصب لله إذا عصي أشد من غضبه بك لو الدلك إذا ذكر بسوء واعلم أن هذه الوجوه وإن كانت محتملة إلا أن
 الوجه الأول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد وهو أنه يجب على العبد أن يكون دائم الذكر لله
 دائم التعظيم له دائم الرجوع إليه في طلب مهماته دائم الانقطاع عن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا أكرم
 الأكرمين أما قوله تعالى أو أشد ذكرًا ففيه مسائلان (المسألة الأولى) عامل الأعراب في أشد قيل
 الكاف فيكون موضعه جرا وقيل إذ كروا فيكون موضعه نصب والتقدير إذ كروا الله مثل ذكركم آباءكم
 أو إذ كروا أشد ذكرًا من آباءكم (المسألة الثانية) قوله أو أشد ذكرًا معناه بل أشد ذكرًا وذلك لأن مفاخر
 آباءهم كانت قليلة أما صفات الكمال لله عز وجل فهي غير متناهية فيجب أن يكون اشتغالهم بذكر صفات
 الكمال في حق الله تعالى أشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آباءهم قال القفال رحمه الله ويجاز اللغة في مثل هذا
 معروف يقول الرجل اغبره فاعل هذا إلى شهر أو أسرع منه لا يريد به التشكيك إنما يريد به النقل عن
 الأول إلى ما هو أقرب منه • قوله تعالى (فن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق
 ومنهم من يقول ربنا آتنا في الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) أولئك لهم نصيب مما كسبوا
 والله سريع الحساب) في الآية مسائل (المسألة الأولى) اعلم أن الله تعالى بين أولًا تفصيل مناسك
 الحج ثم أمر بعدها بالذكر فقال فإذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروا ما هداكم
 إليه من أولى أن الأولى أن يترك ذكر غيره وإن يقتصر على ذكره فقال فاذكروا الله كذا كذا كذا أو أشد ذكرًا
 ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال فن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما أحسن هذا الترتيب
 فإنه لا بد من تقديم العبادة لكسب النفس وإزالة ظلماتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى
 لتنوير القلب وتجلي نور جلاله ثم بعد ذلك الذكر يشغل الرجل بالدعاء فإن الدعاء اغمايكم بل إذا كان مسبوقًا
 بالذكر كما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكا
 وألحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء إذا عرفت هذا فنقول بين الله تعالى أن الذين يدعون الله
 فريقان (أحدهما) أن يكون دعائهم مقصورا على طلب الدنيا (والثاني) الذين يجمعون في الدعاء بين
 طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعائهم مقصورا على طلب
 الآخرة واختلفوا في أن هذا القسم هل هو مشروع أو لا والأكثرون على أنه غير مشروع وذلك أن الإنسان
 خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بالآلام الدنيا ولا بمشايق الآخرة فالأولى له أن يستعذ به من كل شرور الدنيا
 والآخرة روى القفال في تفسيره عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعود وقد أغمى عليه
 المرض فقال ما كنت تدعو الله به قبل هذا قال كنت أقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الآخرة فاجعل به
 في الدنيا فقال النبي عليه السلام سبحان الله أنك لا تطيق ذلك الا قلت ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة
 حسنة وقنا عذاب النار قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفي واعلم أنه سبحانه لو سخط الالم
 على عرق واحد في البدن أو على منبت شعرة واحدة لشوش الأمر على الإنسان وصار بسببه محرما عن
 طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره فن ذا الذي يستغنى عن امداد رحمة الله تعالى في أولاده وعقباه
 فذبت أن الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز وفي الآية إشارة إليه حيث ذكر القسمين الأولين
 وأهمل هذا القسم الثالث (المسألة الثانية) اختلفوا في أن الذين حكى الله عنهم أنهم يقتصرون في الدعاء
 على طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون إذا وقفوا

اللهم ارزقنا ابلا وبقرا وغنما وعبيدا وامايا وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكربين
 للبعث والمعاد وعن انس كانوا يقولون اسقنا المطر واعطنا على عدونا الظفر فأخبر الله تعالى أن من كان
 من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة أى لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب فنقل عن الشيخ ابى على
 الدقاق رحمه الله أنه قال أهل النار يستغيثون ثم يقولون افضوا علينا من الماء أو عمار رزقكم الله في الدنيا
 طالبا للمأكل والمشرب فلما غلبتهم شهواتهم اقتضوا في الدنيا والآخرة وقال آخرون هؤلاء قد يكونون
 مؤمنين وانكمهم يسألون الله لديمائهم لا لاخرهم ويكون سؤالهم هذا من جملة الذنوب حيث سألو الله
 تعالى في أعظم المواقف وأشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم
 في الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك انه لا خلاق له في الآخرة وان كان الفاعل مسلما كما روى في قوله ان الذين
 يشكرون بعهد الله وأيمانهم ثم اغتلبوا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة انها نزات فيمن أخذ ما لا يمين فاجرة
 وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يؤيد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم ثم معنى ذلك على وجوه
 (أحدها) أنه لا خلاق له في الآخرة الآن يتوب (والثاني) لا خلاق له في الآخرة الآن يعفو الله عنه
 (والثالث) لا خلاق له في الآخرة كخلاق من سأل الله لا آخرته وكذلك لا خلاق لمن أخذ ما لا يمين فاجرة
 كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم (المسئلة الثالثة) قوله تعالى ربنا آتتنا في الدنيا حظا من فمفعول آتتنا
 من الكلام لانه كالمعلوم واعلم أن مراتب السعادات ثلاث روحانية وبدنية وخارجية أما الروحانية فاثنتان
 تسكيم القوة النظرية بالعلم وتسكيم القوة العملية بالاخلاق الفاضلة وأما البدنية فاثنتان الصحة والجمال
 وأما الخارجية فاثنتان المال والحياة فقوله آتتنا في الدنيا يتناول كل هذه الاقسام فان العلم اذا كان يراد
 للترين به في الدنيا والترفيع به على الاقران كان من الدنيا والاخلاق الفاضلة اذا كانت تراد للرياسة في الدنيا
 وضبط مصالحها كانت من الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب فضيلة لارواحانية ولا جسمانية
 الا لاجل الدنيا ثم قال تعالى في حق هذا الفريق وماله في الآخرة من خلاق أى ليس له نصيب في نعيم
 الآخرة ونظير هذه الآية قوله تعالى من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا
 نؤنه منها وماله في الآخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الآية أن الذي طلبه في الدنيا هل أحجب له
 أم لا قال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس باهل للاجابة لان كونه الانسان يحجب الدعوة صفة مدح
 فلا تثبت الايمان كان وليا لله تعالى مستحقا للكرامة لكنه وان لم يجب فانه مادام مكفرا حيا فالحق تعالى
 يعطيه رزقا على ما قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقال آخرون ان مثل هذا الانسان
 قد يكون محبا للكن تلك الاجابة قد تكون مكبرا واستمدراجا أما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتتنا
 في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقناعذاب النار فالمفسرون ذكروافيه وجوها (أحدها) أن الحسنة
 في الدنيا عبارة عن الصحة والامن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الاعداء
 وقد سمي الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما أشبه حسنة فقال ان تصيبك حسنة فترحمهم وقيل في قوله
 قل هل ترضون بها الاحدى الحسنتين انهما الظفر والنصرة والشهادة وأما الحسنة في الآخرة فهي الفوز
 بالثواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقوله ربنا آتتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع
 مطالب الدنيا والآخرة روى جاد بن سلمة عن ثابت انهم قالوا الانس ادع لنا فقال اللهم آتتنا في الدنيا حسنة
 وفي الآخرة حسنة وقناعذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا زدنا قال ما تريدون قد سألتكم خير الدنيا
 والآخرة وقد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فاذا سأل حسنة الدنيا وحسنة
 الآخرة لم يبق شيء سواه (وثانيها) أن المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة
 والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتنعيم بذكر الله وبالا نس به وبمحبة وبريقه وروى الضحاك عن
 ابن عباس أن رجلا دعاربه فقال في دعائه ربنا آتتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقناعذاب النار
 فقال النبي عليه السلام ما أعلم أن هذا الرجل سأل الله شيئا من أمر الدنيا فقال بعض الصحابة بلى يا رسول

الله انه قال ربنا آتينا في الدنيا حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول آتينا في الدنيا عملا صالحا
 وهذا متنا كذب قوله تعالى والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا نساء زوجاتنا وهن أمهاتنا
 يشاهدوا أولادهم وأزواجهم مطيعين مؤمنين موافقين على العبودية (وثالثها) قال قتادة الحسنة
 في الدنيا وفي الآخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا حسنة وفي الآخرة الحسنة
 وفي الآخرة الجنة واعلم أن منشأ البحث في الآية انه لو قيل آتينا في الدنيا الحسنة وفي الآخرة الحسنة
 لكان ذلك متنا ولا لكل الحسنة ولكنه قال آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وهذا نكرة في محل
 الالتيان فلا يتناول الحسنة واحدة فذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ
 على ما رام أحسن أنواع الحسنة فان قيل أليس أنه لو قيل آتينا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة لكان
 ذلك متنا ولا لكل الاقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التذكير قلت الذي أظنه في هذا الموضع والعلم عند
 الله انما ينبغي ان تقدم انه ليس للداعي أن يقول اللهم اعطني كذا وكذا بل يجب أن يقول اللهم ان كان كذا
 وكذا مصلحة لي وموافقا لقضائي وقدرتي فاعطني ذلك فلو قال اللهم اعطني الحسنة في الدنيا والآخرة لكان
 ذلك جرمًا وقد بينا انه غير جائز ما مذكر على سبيل التذكير فقال اعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة
 واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه وقدره ورضائه وحكمه وحكمته فكان ذلك أقرب إلى
 رعاية الأدب والمحافظة على أصول اليقين أما قوله تعالى أولئك لهم نصيب مما كسبوا فقيه مسائل
 (المسئلة الاولى) قوله تعالى أولئك فيه قولان (أحدهما) انه إشارة إلى الفريق الثاني فقط الذين
 سألوا الدنيا والآخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الأول حيث قال وماله في الآخرة من
 خلاق (والقول الثاني) انه راجع إلى الفريقين أي لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نوافق أنكر
 البحث وجميع القسايل والثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله يجازيه أو يكون المراد ان من عمل للدنيا أعطى
 نصيب مثله في دنياه كما قال من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤثمه منها وماله
 في الآخرة من نصيب أما قوله تعالى لهم نصيب مما كسبوا فقيه سؤالات (السؤال الاول) قوله لهم
 نصيب مما كسبوا ويجري مجرى التحقير والتقليل لما المراد منه (الجواب) المراد لهم نصيب من الدنيا
 ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله من في قوله مما كسبوا لا ابتداء الغاية لا للتبعيض (السؤال
 الثاني) هل تدل هذه الآية على ان الجزاء على العمل (الجواب) نعم ولكن بحسب الوعد لا بحسب
 الاستحقاق الذاتي (السؤال الثالث) ما الكسب (الجواب) الكسب يطلق على ما يناله المرء بعماله
 فيكون كسبه ومكتسبه بشرط أن يكون ذلك جرمًا منفعة أو دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال في الأرباح
 انها كسب فلان وانه كثير الكسب أو قليل الكسب لانه لا يريد الا الربح فالما الذي يقوله أصحابنا من أن
 الكسب واسطة بين الخير والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام أما قوله تعالى والله سريع
 الحساب فقيه مسائل (المسئلة الاولى) سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت سريع يسرع سرعا
 وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالحسابية ومعنى الحساب في اللغة العد يقال حسب بحسب حسابا
 وحسبة وحسبا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ما عد ومنه حسب الرجل وهو ما يقد من ماله
 ومفائمه والاحتساب الاعتماد بالشيء وقال الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا أي
 كفالك فسهى الحساب في المعاملات حسابا لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان
 (المسئلة الثانية) اختلف الناس في معنى كون الله تعالى محاسب الخلق على وجوه (أحدها) ان
 معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ما لهم وعليهم بمعنى انه تعالى يحلّي العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير أعمالهم
 وكمياتها وكيفياتها بمقادير ما لهم من الثواب والعقاب فالوجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول
 علم الانسان بماله وعليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لا مع السبب على السبب
 وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال انه لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى

ويعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم ويقال
 هذه حسناتكم قد ضعفتم اليكم (والقول الثاني) ان المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكاين من
 قرية عنت عن امرهم اورد سلفا سبناها احسابا شديدا ووجه المجازة فيه ان الحساب سبب للاخذ والاعطاء
 واطلاق اسم السبب على المسبب جائز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة (والقول الثالث) انه تعالى
 يكلم العباد في أحوال أعمالهم وكيفية ما لهم من الثواب والعقاب فن قال ان كلامه ليس بحرف ولا صوت
 قال انه تعالى يخلق في أذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينه رؤية يرى بها اذ انه القديعة
 ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك الكلام في أذن كل واحد
 منهم أو في جسم يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت أن تمتع الغير من فهم ما كان به فهذا هو المراد
 من كونه تعالى محاسبا بخلقهم (المسئلة الثالثة) ذكر وافي معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوها
 (أحدها) ان محاسبته ترجع اتمالي انه يخلق علوما ضرورية في قلب كل مكلف بقادير أعماله ومقادير ثوابه
 وعقابه أو الى انه يوصل الى كل مكلف ما هو حق من الثواب أو الى انه يخلق سمعا في أذن كل مكلف يسمع به
 الكلام القديم أو الى انه يخلق في أذن كل مكلف صوتا دال على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه
 الاربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسبا الى انه تعالى يخلق شيئا ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع
 الممكنات ولا يتوقف تخلفه واحدا على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغل شأن عن شأن لا جرم كان قادرا
 على أن يخلق جميع الخلق في أقل من لحظة البصر وهذا الكلام ظاهر ولذلك ورد في الخبر ان الله تعالى يحاسب الخلق
 في قدر حلب ناقة (وثانيها) ان معنى كونه تعالى سريع الحساب انه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم
 وذلك لانه تعالى في الوقت الواحد يسأل السائلون كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة
 فيعطى كل واحد مطلوبه من غير أن يشبه عليه شيء من ذلك ولو كان الأمر مع واحد من المخلوقين اطال العدة
 واتصل الحساب فاعلم الله تعالى انه سريع الحساب أي هو عالم بجملة شؤون السائلين لانه تعالى لا يحتاج
 الى عقيد ولا الى فكرة وروية وهذا معنى الدعاء المأثور بامان لا يشغل شأن عن شأن وحاصل الكلام في هذا
 القول ان معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع أحوال الخلق وأعمالهم ووجه المجاز
 فيه ان المحاسب انما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء فالحساب سبب لحصول العلم فاطلق اسم السبب على
 المسبب (وثالثها) ان محاسبة الله سريعة بمعنى انها آتية لا محالة كما قال عز وجل ان ما وعدون لصادق
 وان الدين لواحق وكل ما هو آت فكانه قيل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة • قوله تعالى
 (واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى واتقوا الله
 واعلموا انكم اليه محشرون) اعلم انه تعالى لما ذكر ما يتعلق بالشر الحرام لم يذكر الرمي لوجهين
 (أحدهما) ان ذلك كان أمرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكربين لذلك الا انه تعالى ذكر ما فيه من ذكر
 الله لانهم كانوا لا يفعلونه (والثاني) لعله انما يذكر الرمي لان في الأمرين ذكر الله في هذه الايام دليلا
 عليه اذ كان من سننه التكبير على كل حصة منها ثم قال واذكروا الله في أيام معدودات وفيه مسائل
 (المسئلة الاولى) ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الايام المعدودات والايام المعصومات فقال هنا
 واذكروا الله في أيام معدودات وقال في سورة الحج لبشهاد وامنافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات
 فذهب الشافعي رضي الله عنه ان المعلومات هي العشر الاول من ذي الحجة آخرها يوم النحر وأما
 المعدودات فتلاثة أيام بعد يوم النحر وهي أيام التشريق واحتج على ان المعدودات هي أيام التشريق بانه
 تعالى ذكر الايام (المعدودات والايام لفظ جمع فيكون ألقاها ثلاثة ثم قال بعد فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه
 ومن تأخر فلا اثم عليه وهذا يقتضي أن يكون المراد من تعجل في يومين فلا اثم عليه من هذه الايام المعدودات
 وأجبت الامة على ان هذا الحكم انما ثبت في أيام منى وهي أيام التشريق فعلمنا ان الايام المعدودات هي
 أيام التشريق والقول أكد هذا بما روي في تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الديلمي ان رسول الله صلى الله

عليه وسلم أمر مناديا فتأدى الحج عرفة من جاء ليلة نجمع قبل طلوع الفجر فتدأرك الحج وأيام منى ثلاثة أيام
 فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه وهذا يدل على أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق
 قال الواحدى رحمه الله عليه أيام التشريق هي ثلاثة أيام بعد يوم النحر (أولها) يوم النحر وهو اليوم
 الحادى عشر من ذى الحجة ينذر الناس فيه بمنى (والثاني) يوم النحر الأول لأن بعض الناس ينصرفون في هذا
 اليوم من منى (والثالث) يوم النحر الثاني وهذه الأيام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر وأيام رمى
 الجمار في هذه الأيام الأربعة مع يوم عرفة أيام التكبير أديار الصلوات على ما شئنا مع مذاهب الناس فيه
 (المسئلة الثانية) المراد بالذكر في هذه الأيام الذكر عند الجمرات فإنه يكبر مع كل حصاة والذكر أديار الصلوات
 والناس أجمعوا على ذلك إلا أنهم اختلفوا في مواضع (الموضع الأول) أجمعت الأمة على أن التكبيرات
 المتقدمة بأديار الصلوات مختصة بعيد الأضحية ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف (القول الأول) أنهم ابتدأوا من
 الظهور يوم النحر إلى ما بعد صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول في خمس
 عشرة صلاة وهو قول ابن عباس وابن عمر ربه قال مالك والشافعي رضى الله عنهم ما في أحد أقواله والجملة فيه
 أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذا كرم آباءكم ثم قال واذكروا الله
 في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه وهذا إنما يصل في حق الحاج فدل على أن الأمر بهذه
 التكبيرات إنما ورد في حق الحاج وصائر الناس تبع لهم في ذلك ثم إن صلاة الظهور هي أول صلاة يكبر الحاج
 فيها حتى فأنهم يلبون قبل ذلك وآخر صلاة يصلونها بمنى هي صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فوجب أن
 تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان (القول الثاني) للشافعي رضى الله عنه أنه
 يبتدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق وعلى هذا القول تكون
 التكبيرات بعد ثمانى عشرة صلاة (والقول الثالث) للشافعي رضى الله عنه أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم
 عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والأسود
 والحنفى وأبى حنيفة (والقول الرابع) أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم
 النحر من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة وهو قول أكابر الصحابة كعلي وعمر
 وابن مسعود وابن عباس ومن القهاء قول الثوري وأبى يوسف ومحمد وأحمد وإسحاق والمزنى وابن شريح
 وعليه عمل الناس بالمدان ويدل عليه وجوه (الأول) ما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح
 يوم عرفة ثم أقبل علينا فقال الله أكبر وهذا التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق (والثاني) أن الذى
 قاله أبو حنيفة أخذ بالآقل وهذا القول أخذ بالأكثر والتكبير في التكبير أولى لقوله تعالى اذكروا الله
 ذكرًا كثيرًا (الثالث) أن هذا هو الاحوط لأنه لو زاد في التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها
 (الرابع) أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق فوجب أن يؤتى بها إلى آخر أيام التشريق فإن قيل
 هذه التكبيرات مضافة إلى الأيام المعدودات وهي أيام التشريق فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة
 قلنا فهذا يقتضى أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالإجماع وأيضا لما كان الأغلب في هذه المدة أيام التشريق
 صح أن يضاف التكبير إليها (الموضع الثاني) قال الشافعي رضى الله عنه المستحب في التكبيرات أن تكون
 ثلاثا فما أوى متابعاه وهو قول مالك وقال أبو حنيفة وأحمد يكبر مرتين بحجة الشافعي ما روى عبد الله بن
 محمد بن أبي بكر بن عمرو بن خزم قال رأيت الأئمة يكبرون في أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثا ولأنه زيادة
 في التكبير فكان أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرًا كثيرًا قال الشافعي رضى الله عنه ويقول بعد الثلاث
 لا اله الا الله والله أكبر والله الحمد ثم قال وما زاد من ذكر الله فهو حسن وقال في التلبية واجب أن لا يزيد
 على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق أن من سنة التلبية التكرار فتكرارها أولى من ضم الزيادة
 إليها وهذه أكبر مرة واحدة فتكون الزيادة أولى من السكوت وأما التكبير على الجمار فقد روى أن النبي
 عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصاة فينبغى أن يفعل ذلك أما قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا إثم

عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى فقيه سؤالات (السؤال الاول) لم حال من تعجل ولم يقل فن عجل (الجواب)
قال صاحب الكشف تعجل واستعجل بيمينان مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل في الامر واستعجل ومتعديين
يقال تعجل الذهاب واستعجله (السؤال الثاني) قوله ومن تأخر فلا اثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان
قد استوفى كل ما يلزمه في تمام الحج فسامع في قوله فلا اثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال في حق المقصر ولا يقال
في حق من أتى تمام العمل (والجواب) من وجوه (أحدها) انه تعالى لما أذن في التعجل على سبيل الرخصة
احتمل أن يخطر ببال قوم ان من لم يجز على موجب هذه الرخصة فانه يأثم ألا ترى ان أبا حنيفة رضى الله عنه
يقول المقصر عزيمة والاطعام غير جائز فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم أزال الله تعالى هذه الشبهة
وبين انه لا اثم في الامر من شاء استعجل وبسر على موجب الرخصة وان شاء لم يستعجل ولم يجز على موجب
الرخصة ولا اثم عليه في الامر من جميعا (وثانيها) قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتعجل ومنهم من
كان يتأخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعلة كان المتأخر يرى ان التعجل مخالفة لسنة الحج
وكان المتعجل يرى ان التأخر مخالفة لسنة الحج فبين الله تعالى انه لا عيب في واحد من القسمين ولا اثم فان شاء
تعجل وان شاء لم يتعجل (وثالثها) ان المعنى في ازالة الاثم عن المتأخر انما هو لمن زاد على مقام الثلاث
فكانه قبل ان أيام منى التي ينبغي المقام بها هي ثلاث فنقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا اثم عليه
ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث الى الرابع فلم ينقص عنه عامة الناس فلا شيء عليه (ورابعها) ان هذا
الكلام انما ذكره المصنف في بيان ان الحج سبب لزال الذنوب وتكفير الاثم وهذا مثل ان الانسان اذا
تناول الترياق فالطبيب يقول له الآن ان تناول السم فلا ضرر وان لم تتناول فلا ضرر مقصود من هذا
بيان ان الترياق دواء كامل في دفع المضار لا بيان ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحد فكذا
ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفرا لكل الذنوب لا بيان ان التعجل وتركه سيان
ومما يدل على كون الحج سببا قويا في تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج
من ذنوبه كيوم ولدته أمه (وخامسها) ان كثير من العلماء قالوا الجوار مكره لانه اذا جاور الحرم
والبيت سقط وقعه عن عيئه واذا كان غائبا زاد ادشوقه اليه واذا كان كذلك احتمل أن يخطر ببال أحدنا
على هذا المعنى ان من تعجل في يومين فخالفه أفضل ممن لم يتعجل وأيضا من تعجل في يومين فقد انصرف الى مكة
اطواف الزيارة وترك المقام عنى ومن لم يتعجل فقد اختار المقام عنى وترك الاستعجال في الطواف فلهذا
السبب يبق في الخطأ وتردد في ان التعجل أفضل أم التأخر فبين الله تعالى انه لا اثم ولا حرج في واحد منهما
(وسادسها) قال الواحدى رحمه الله تعالى انما حال ومن تأخر فلا اثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة
للثانية كقوله وبراء سيئة سيئة مثلهما وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن
نعلم ان جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان فاذا حمل على موافقة اللفظ ما لا يصح في المعنى فلان
يحمل على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى أولى لان الميرور المأجور يصح في المعنى نفي الاثم عنه (السؤال
الثالث) هل في الآية دلالة على وجوب الإقامة عنى بعد الإفاضة من مزدلفة (الجواب) نعم كما كان
في قوله فاذا أفضن من عرفات دليل على وقوفهم بها واعلم ان الفقههاء قالوا انما يجوز التعجل في اليومين
ان تعجل قبل غروب الشمس من اليومين فاما اذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له أن يتفر
الى اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجل في اليومين لاني الثالث
هذا مذهب الشافعي وقول كثير من فقهاء التابعين وقال أبو حنيفة رضى الله عنه يجوز له أن يتفر ما لم يطلع
الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد اقامته تعالى ان اتقى فقيه وجوه (أحدها) ان الحاج يرجع مفقورا
بشرط أن يبقى الله فيما بقي من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على
ما سلف من أعمال الحج فبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاعتراض بالحج السابق (وثانيها)
ان هذه المغفرة انما تحصل ان كان متقيا قبل حجه كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته ان المصير

على الذنب لا يسمع حجه وان كان قد أدى الفرض في الظاهر (وثالثها) ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالخروج كما روى في الخبر من قوله عليه السلام من حج فليرقث ولم ينسق واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى اعتبارنا في الحال والتحقق انه لا بد من الركن وقال بعض المفسرين المراد بقوله ان اتق ما يلزمه التقوى في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب ذلك صار ما تواما وبما صار عمله مجبوا وهذا ضعيف من وجهين (الاول) انه تقييد للفتا المطلق بغير دليل (والثاني) ان هذا لا يصح الا اذا حمل على ما قبل هذه الايام لانه في يوم النحر اذا رعى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رعى الجسار فلا يلزمه اتقاء الصيد الا في الحرم لكن ذلك ليس للاحرام لكن انتفذه مشعر بان هذا الانتقاء معتبر في هذه الايام فقط هذا الوجه اما قوله تعالى واتقوا الله فيمؤامراته المستقبل وخوفاه ان لقوله ان اتق اريد به الماضي فليس ذلك بتهكوار وقد علمت ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات فاما قوله واعلموا انكم اليه تحشرون فهو تأكيد للامر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة وان بعد الموت لا دار الا البتة أو انشأ صار ذلك من أقوى الدواعي الى التقوى وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الاجساد الى انتهاء الموقف لانه لا يتم كونهم هناك الا بجميع هذه الامور والمراد بقوله اليه انه حيث لا مأثم سواء ولا ملجأ الا اياه ولا يستطيع أحد دفعه عن نفسه كما قال تعالى يوم لا تحسب نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله قوله تعالى (ومن الناس من يجيبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على

ما في قلبه وهو الدالطصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد) اعلم انه تعالى لما بين ان الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا آتتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة بقى المتناقض ذكره في هذه الآية وشرح صفاته وأفعاله فوجد ما يتعلق بنظم الآية والغرض بكل ذلك ان يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بافعال القلوب والجوارح وان يعلموا ان المعبود لا يمكن اخفاء الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الآية مختصة باقوام معينين ومنهم من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الآية أما الاولون فقد اختلفوا على وجوه (قال رواية الاولى) انها نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وهو خليف ابي زهرة اقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم وأظهر الاسلام وزعم انه يحبه ويحلف باقائه على ذلك وهذا هو المراد بقوله يجيبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه غير انه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن ثم خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم فبرزع لقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحر وهو المراد بقوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وقال آخرون المراد بقوله تعالى يجيبك قوله هو ان الاخنس اشار على بني زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمدا ابن اختكم فان يك كذبا كفاكموهما ثرا الناس وان يك صادقا كنتم أسعد الناس به قالوا نعم الرأي ما رأيت قال فاذا نودي في الناس بالرحيل فاني اتخس بكم فاتبعوني ثم خنس بثلاثة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمي لهذا السبب اخنس وكان اسمه ابي بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنجبه وعذري أن هذا القول ضعيف وذلك لانه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يجيبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه مذكور في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الاول هو الاصح (والرواية الثانية) في سبب نزول هذه الآية ما روى عن ابن عباس والضحالك أن كفار قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فاقاد أسلمنا فبعث اليه انقرا من علماء أممها بكن فبعث اليهم جماعة فترلو ايطن الرجيع ووصل انهم الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا وأحاطوا بهم وقتلوه وصلبوه فقامهم فزمت هذه الآية وذلك عقبه من بعد يذكر من بشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله مسيما بذلك على حال هؤلاء المشركاء

(القول الثاني) في الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين أن هذه الآية عامة في حق كل من كان موصوفاً بهذه الصفات المذكورة ونقل عن محمد بن كعب القرظي أنه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الآية فقال إنهم وإن نزات فيمن ذكر فلا يمنع أن تنزل الآية في الرجل ثم تذكر عامة في كل من كان موصوفاً بهذه الصفات والتحقيق في المسئلة أن قوله ومن الناس إشارة إلى بعضهم فيحمل الواحد ويحمل الجمع وقوله ويشهد الله لا يدل على أن المراد به واحد من الناس بل وازان يرجع ذلك إلى اللفظ دون المعنى وهو جمع وأما نزوله على السبب الذي ~~كنه~~ فلا يمنع من العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم وهو من وجوه (أحدها) أن ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعمية فلما ذم الله تعالى قوماً ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا أن الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات فيلزم أن كل من كان موصوفاً بتلك الصفات أن يكون مستوجباً للذم (وثانيها) أن الحمل على العموم أكثر فائدة وذلك لأنه يكون زجر الكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة (وثالثها) أن هذا أقرب إلى الاحتياط لانا إذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص وأما إذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى إذا عرفت هذا فنفرد باختلافنا في أن الآية هل تدل على أن الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا والصحيح أنهم لا تندل على ذلك لأن الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة وشئ منها لا يدل على النفاق (فأولها) قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا وهذا لإدلاله فيه على صفة مذمومة إلا من جهة الإيماء الحاصل بقوله في الحياة الدنيا لأن الإنسان إذا قيل أنه حاول الكلام فيما يتعاقب بالدنيا أوهم نوعاً من المذمة (وثانيها) قوله ويشهد الله على ما في قلبه وهذا لإدلاله فيه على حالة منكورة فإن أضمرنا فيه أنه يشهد الله على ما في قلبه مع أن قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الاضمار لا يدل على النفاق لأنه ليس في الآية أن الذي يظهره للرسول من أمر الإسلام والتوحيد فانه يضر خصاله حتى يلزم أن يكون منافقاً بل لعل المراد أنه يضر الفساد ويظهر رذته حتى يكون مرئياً (وثالثها) قوله وهو الذي الخصام وهذا أيضاً لا يوجب النفاق (ورابعها) قوله وإذا أتوني سعي في الأرض ليفسد فيها والمسلم الذي يكون مفسداً قد يكون كذلك (وخامسها) قوله وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فهذا أيضاً لا يقتضي النفاق فعلمنا أن كل هذه الصفات المذكورة في الآية كما يمكن ثبوتها في المنافق يمكن ثبوتها في المرائي فاذن ليس في الآية دلالة على أن هذا المذكور يجب أن يكون منافقاً إلا أن المنافق داخل في الآية وذلك لأن كل منافق فانه يكون موصوفاً بهذه الصفات الخمسة بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت أن ما في الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة دخل فيها المنافق والمرائي وإذا عرفت هذه الجسلة فنقول الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة (الصفة الأولى) قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا والمعنى يروك ويعظم في قلبك ومنه الشئ العجيب الذي يعظم في النفس وأما قوله في الحياة الدنيا فمفهومه وجهان (أحدهما) أنه تطهير قول القائل يعجبني كلام فلان في هذه المسئلة والمعنى يعجبك قوله وكلامه عند ما يتكلم لطلب مصالح الدنيا (والثاني) أن يكون التقدير يعجبك قوله وكلامه في الحياة الدنيا وإن كان لا يعجبك قوله وكلامه في الآخرة لأنه مادام في الدنيا يكون جرى اللسان حلو الكلام وأما في الآخرة فانه تعذيبه بالسكنة والاحتباس خوفاً من هيبة الله وقهر كبريائه (الصفة الثانية) قوله ويشهد الله على ما في قلبه فالمعنى أنه يقرر صدقه في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالخلف والعين ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول الله يشهد بان الأمر كما قلت فهذا يكون استشهاداً بالله ولا يكون عينا وعامة القراء يقرؤون ويشهد الله بضم الياء أي هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره وقرأ ابن محيصة يشهد الله على ما في قلبه بفتح الياء والمعنى أن الله يعلم من قلبه خلاف ما أظهره (فالقراءة الأولى) تدل على كونه مرئياً وعلى أنه يشهد الله باطلاً على نفاقه وريائه (وأما القراءة الثانية) فلا تدل الأعلى كونه كاذباً فاما على كونه مستشهداً بالله على سبيل الكذب فلا تدل على هذا القراءة الأولى ادل على الذم (الصفة الثالثة)

قوله تعالى وهو ألد الخصام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الالذ الشديد الخصومة يقال رجل ألد
وقوم لذل قال الله تعالى وتذريه قوما لذ او هو كقول بل هم خصم من يقال منه لذيذ يذخج اللام في يفعل
منه فهو ألد اذا كان خصما ولدت الرجل ألد بهضم اللام اذا غلبته بالخصومة قال الزجاج اشتقاقه من
لم يذ في المعنى وهما صفتان ولم يذ في الوادي وهما جاساء وتأويذ انه في أي وجه أخذ خصمه من بين وشمال
في أبواب الخصومة غلب من خاصه وأما الخصام فيه قولان (أحدهما) وهو قول الخليل انه مصدر بمعنى
الخاصة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد الخاصة ثم في هذه الاضافة
وجهان (أحدهما) انه بمعنى في والتقدير ألد في الخصام (والثاني) انه جعل الخصام ألد على سبيل المبالغة
(والقول الثاني) أن الخصام جمع خصم كصعاب وصعب وضخام وضخم والمعنى وهو أشد الخصوم خصومة
وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الآية ترلت في الاخفس بن شريق على ما شر حساء وفيه نزل أيضا قوله
ويل اكل همزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين هما زماء بنميم ثم للمفسر من عبارات في تفسير هذه الآية قال
شاهد ألد الخصام معناه طالب لا يستقيم وقال السدي أعوج الخصام وقال قتادة ألد الخصام معناه انه
جدل بالباطل شديد القسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل (المسئلة الثانية) تمسك المتكبرون بالنظر
والجدل بهذه الآية قالوا الله تعالى ثم ذاك الانسان بكونه شديد اتي الجدل ولولا ان هذه الصفة من صفات
الذم والالما جاز ذلك وجوابه ما تقدم في قوله ولا جدال في الحج (الصفة الرابعة) قوله تعالى واذا تولى
سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد اعلم أنه تعالى لما بين من حال ذلك
الانسان انه حلوا الكلام وانه يقرر صدق قوله بالاقتضاء اذ بالله وانه ألد الخصام بين بعد ذلك أن كل
ما ذكره باللسان نقله منظر على صدق ذلك فقال واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ثم في الآية مسائل
(المسئلة الاولى) قوله تعالى واذا تولى فيه قولان (أحدهما) معناه واذا انصرف من عندك سعى
في الارض بالفساد ثم هذا الفساد يمتثل وجهين (أحدهما) ما كان من اذلاف الاموال بالتخريب
والتحريق والنهب وعلى هذا الوجه ذكر روايات منها ما قد متنا أن الاخفس لما ظهر للرسول عليه السلام
انه يحبه وانه على عزم ان يؤمن فلما خرج من عنده مرتبرزخ للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحر ومنه انه لما
انصرف من بدر حربي زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبیتهم ليلاً وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم
(والوجه الثاني) في تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبي عليه السلام يستغل بادخال
الشبه في قلوب المسلمين واستخراج الحيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسعي فسادا قال تعالى حكايه عن
قوم فرعون حيث قالوا له اتذرهم ومضى وقومه ليفسدوا في الارض أي يردوا قومك عن دينهم ويفسدوا
عليهم شر بعثهم وقال أيضا اني أخاف أن يسدل دينكم أو ان يظهر في الارض الفساد وقد ذكرنا في تفسير
قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض ما يقرب من هذا الوجه وانما سعى هذا المعنى فسادا
في الارض لانه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي الى ان يتبرأ بعضهم من بعض فتقطع
الارحام وينسف الدماء قال تعالى قول عيسى ان توليتم أن تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم فاخبر
انهم ان تولوا عن دينهم لم يحصوا الا على الفساد في الارض وقطع الارحام وذلك من حيث قلنا وهو كثر
في القرآن واعلم أن حل الفساد على هذا أولى من حله على التخريب والنهب لانه تعالى قال ويهلك الحرث
والنسل والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة (القول الثاني) في تفسير قوله واذا تولى واذا صار
والفعل ما يفعله ولادة السوء من الفساد في الارض باهلاك الحرث والنسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله
بشرهم ظلمه القطر في ذلك الحرث والنسل (والقول الاول) أقرب الى نظم الآية لأن المقصود بيان نفاقه وهو
انه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر النجبة وعند الغيبة يسعى في ايقاع الفتنة والفساد (المسئلة
الثانية) قوله سعى في الارض أي اجتهد في ايقاع القتال وأصل السعي هو المشي بسرعة ولكنه مستعار
لايقاع الفتنة والتخريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالنميمة قال الله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم

الاخبالا ولا وضعوا خلالكم يغفونكم الفسنة (المسئلة الثالثة) من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى
 ذكره أولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث
 والنسل ومن فسر الفساد بالقضاء الشبهة قال كان الدين الحق أمرا أن أولهما العلم وثانيهما العمل فكذا
 الدين الباطل أمرا أن أولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فهنا ذكر تعالى أولا من ذلك الانسان
 استغاله بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك
 الحرث والنسل ولا شك أن هذا التفسير أولى ثم من قال بسبب نزول الآية أن الاخنس مربي زرع للمسلمين
 فاسرق الزرع وقتل الحر قال المراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحر والحرث هو ما يسكن من الزرع قال
 تعالى أفرايت ما تخرجون أنتم تزرعونه وهو يتبع على كل ما يحرق ويرزع من أصناف التباث وقيل ان الحرث
 هو شق الارض ويقال لما شق به محرق وأما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل في اللغة
 الولد واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج فسقط ومنه نسل ريش الطائر ووبر البعير
 وشعر الحمار اذا خرج فسقط والطعنة منها اذا سقطت نسالة ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون أى يسرعون
 لانه اسرع الخروج بمدة والنسل الولد نظر وجهه من ظهر الاب ويطن الامة وسقوطه والناس نسل آدم وأصل
 الحسرف من التسول وهو الخسروج وأما من قال ان سبب نزول الآية أن الاخنس يت على قوم ثمين
 وقتل منهم هم جمعاً فالمراد بالحرث اما النسل ان قوله تعالى نسأوكم حرث لكم أو الرجال وهو قول قوم
 من المفسرين الذين فسرُوا الحرث بشق الارض اذا الرجال هم الذين يشقون أرض التوليد وأما النسل
 فالمراد منه المبيدان واعلم أن على جميع الوجوه فالمراد بيان أن ذلك الفساد فساد عظيم لا أعظم منه لان
 المراد منها على التفسير الاول اهلاك الانبياء والحيوان وعلى التفسير الثاني اهلاك الحيوان بأصله وفعوه
 وعلى الوجوهين فلا فساد أعظم منه فاذا ن قوله ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ المنعجة جدا الدالة مع
 اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار ما خاله في صفة البلنة وفيه امانته به الانفس وتلك
 الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها فان قيل اقتدل الآية على انه يهلك الحرث والنسل أو تدل على انه
 أراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد فيها دل على ان غرضه أن يسي في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث
 والنسل ان عطفه على الاول لم يدل الآية على وقوع ذلك فان قيل لا يرد الاية فكذلك سعى في الارض ليفسد
 فيها وسعى لهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ منه متعاضداً عن الاول دل على وقوع ذلك والاول
 أولى وان كانت الاخبار المذكرة في سبب نزول الآية دلت على ان هذه الاشياء قد وقعت ودخلت
 في الوجود (المسئلة الرابعة) قرأ بعضهم ويهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن
 بن علي اللام من يهلك وهي لغة شخوأي بأبي وروى عنه ويهلك على البناء للمفعول (المسئلة الخامسة)
 استدل المعتزلة على ان الله تعالى لا يريد التبايع بقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة
 عن الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة والمارد بذلك انه يريدون
 وأيضا نقل عن الرسول عليه السلام أنه قال ان الله أحب لكم ثلاثا ذكره لكم ثلاثا أحب لكم ان تعبدوه
 ولا تشركوا به شيئا وان تتقوا الله من ولادة أمركم وذكره لكم التمسك والنسأل واضاعة المال وأكثره
 الدوال بفعل الكراهة ضد المحبة ولولا ان المحبة عبارة عن الارادة والا لكانت الكراهة ضدًا
 للارادة وأيضا لو كانت المحبة غير الارادة لصح أن يحب الفعل وانكره لان الكراهة على هذا القول
 انما تنافي الارادة دون المحبة قالوا واذا ثبت أن المحبة نفس الارادة فنقله والله لا يحب الفساد
 يجري قوله والله لا يريد الفساد كقوله وما الله يريد ظالما للعباد بل دلالة هذه الآية أقوى لانه تعالى
 ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب الفساد اشارة اليه فدل على أن ذلك الواقع
 وقع لا بإرادة الله تعالى واذا ثبت أنه تعالى لا يريد الفساد وجب أن لا يكون خالفا له لان الخلق لا يمكن الامع
 الارادة فصار هذه الآية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الانعزال والاصحاب اجابوا عنه بوجهين

(الاول) أن المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه (والثاني) ان سلمان ان المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الاف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان (الاول) أن قدرة العبد وداعيته صالحة لتصالح والفساد فترجع الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم في المصانع وان وقع مرج فذلك المرج لا بد وان يكون من الله والالزم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرج لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل أن يقال انه لا يريد (والثاني) أنه عالم بوقوع الفساد فان أراد أن لا يقع الفساد لزم أن يقال انه أراد أن يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال (الصفة الخامسة) قوله تعالى واذ قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى قوله تعالى واذ قيل له اتق الله أخذته العزة معناه أن رسول الله دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والافتة الى الظلم واعلم أن هذا التفسير ضعيف لان قوله واذ قيل له اتق الله أخذته العزة ليس فيه دلالة الاعلى انه متى قيل له هذا القول أخذته العزة فاما ان هذا القول قيل أو ما قيل فليس في الآية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجوب المصير اليه وان كان يعلم انه عليه السلام كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص (المسئلة الثانية) أنه تعالى حكى عن هذا المناقبة جملة من الافعال المذمومة (أولها) اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا (وثانيها) استنماده بالله كذبا وبهم تانا (ثالثها) بلاجه في ابطال الحق واثبات الباطل (ورابعها) سعيه في الفساد (خامسها) سعيه في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منه ك وقبيح وظاهر قوله اذ قيل له اتق الله فليس بأن ينصرف الى بعض هذه الامور اولى من بعض فوجب أن يحمل على الكل فكاه قيل اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجاج الباطل وفي الاستنماد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليمر رجوع النهى الى البعض اولى من بعض (المسئلة الثالثة) قوله أخذته العزة بالاثم فيه وجوه (أحدها) أن هذا مأخوذ من قولهم أخذت فلانا بان يعمل ك كذا أى الزمته ذلك وحكمت به عليه فتقدير الآية أخذته العزة بان يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الواعظ وعدم الاصغاء اليه (وثانيها) أخذته العزة أى لزمته يقال أخذته الحى أى لزمته وأخذته الكبر أى اعتراه ذلك فعنى الآية اذ قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذى فى قلبه فان تلك العزة انما حصلت بسبب ما فى قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر فى الدلائل وتفسيره قوله تعالى بل الذين كفروا فى عزة وشقاق والبلاء همنا فى معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبتك بجنائيتك وبلجنائيتك أما قوله تعالى فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعذابه يقال حسبك درهم أى كفاك وحسبنا الله أى كافينا الله وأما جهنم فقال يونس وأكثر الكافرين هى اسم للنار التى يعذب الله بها فى الآخرة وهى أعجمية وقال آخرون جهنم اسم عربى سميت نار الآخرة بها بعد تعرها حكى عن روية أنه قال ركية جهنم يريد بعيدة القعر وأما قوله ولبئس المهاد فقيه وجهان (الاول) أن المهاد والتمهيد التوطئة وأصله من المهد قال تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون أى الموطئون المهدون أى جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تنبو عنهم وقال تعالى فلانفسهم يعهدون أى يفرشون ويكثون (والثاني) أن يكون قوله ولبئس المهاد أى لبئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد افراس للثوم فلما كان المعذب فى النار جرحهم جعل ذلك مهادا لله وفرشا

• قوله تعالى (ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله والله روف بالعباد) اعلم أنه تعالى لما وصف فى الآية المقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر فى هذه الآية حال من يبذل دينه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى سبب النزول وروايات (أحدها) ووى عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت فى صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جندعان وفى عمار بن يامر وفى سبعة أمته وفى ياسر أبيه وفى بلال مولى أبى بكر وفى خباب

ابن الارت وفي عاين مولى حويطب أخذهم المشركون فعذبوهم فاما صهيب فقال لاهل مكة اني شيخ
كبير ولي مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم اومن عبدوكم تكلمت بكلام وانا اكره ان انزل عنه وانا اعطيتكم
مالا ومتاعا واشترى منكم ديني فزوا منه بذلك واخلوا سيده فانه صرف راجعا الى المدينة فترزت الآية
وعند دخول صهيب المدينة لقيه أبو بكر رضى الله عنه فقال له ربيع يعك فقال له صهيب وبيعك فلا تخشع
ماذا فقال انزل الله فيك كذا قرأ عليه الآية وأما خباب بن الارت وأبو ذر فقد فرأوا نيا المدينة
وأما سجيبة فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر وأما الباقون فاعطوا بسبب العذاب بعض ما أراد
المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا ليعذب أهل مكة لهم وأنهم
في الدنيا حسنة بالنصر والغنيمة ولا جبر الآخرة كبر وفيهم نزل الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان
(والرواية الثانية) انها نزلت في رجل أمر بمعروف ونهى عن منكر عن عمرو بن عبد الله بن عباس رضى الله عنهم
(والرواية الثالثة) نزلت في علي بن أبي طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة نزل قوله
الى الغار ويروى أنه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه وميكائيل عند رجليه وجبريل
ينادي صبح من مثلك يا ابن أبي طالب يباهى الله بك الملائكة ونزلت الآية (المسئلة الثانية) أكثر
المفسرين على ان المراد بهذا الشراء البيع قال تعالى وشروه بثمن بخس أى بآبوه وبمحققة أن
المكف باع نفسه بشوَاب الآخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة الله من الصلاة والصيام والحج
والجهاد ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله كان ما يبدله من نفسه كالساعة وصار البازل كالبائع والله
كاشترى كما قال ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة وقد سمى الله تعالى ذلك
تجارة فقال يا أيها الذين آمنوا هل ادلكم على تجارة تفيخكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون
في سبيل الله باموالكم وأنفسكم وعندى انه يمكن اجراء لفظة الشراء على ظاهرها وذلك أن من اقدم
على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الآخرة وقع في العذاب الدائم فصارت التقدير
كان نفسه كانت له فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار والعذاب فاذا ترك الكفر
والفسق واقدم على الايمان والطاعة صار كأنه اشترى نفسه من العذاب والنار فصار حال المؤمن كالمكاتب
يبدل دراهم معدودة ويشتري بها نفسه فكذلك المؤمن يبذل انفسا معدودة ويشتري بها نفسه ابد السكن
المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فكذلك المكف لا ينجو عن رق العبودية مادام له نفس واحدة في الدنيا
ولهذا قال عيسى عليه السلام واوصاني بالامسالة والزكاة مادمت حيا وقال تعالى لنبيه عليه السلام
واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فان قيل ان الله تعالى جعل نفسه مشترى حيث قال ان الله اشترى من
المؤمنين أنفسهم وأموالهم وهذا يمنع كون المؤمن مشترى فلما لا منافاة بين الامرين فهو يمكن اشتري ثوبا
بعينه بكل واحد منهم ما بائع وكل واحد منهم ما مشترى فكذلك اهلنا وعلى هذا التأويل فلا يحتاج الى ترك
الظاهر والى جل لفظ الشراء على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا بكل مشقة يحتملها الانسان
في طلب الدين فيدخل فيه المجاهد ويدخل فيه البازل مهجته الصابر على القتل كما فعله أبو عمار وأمه
ويدخل فيه الايق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بعماله كما فعله صهيب
ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر وروى أن عمر رضى الله عنه بعث جيشا فحاصروا
قصرا فقتل منهم واحد فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم التي بيده الى التهلكة فقال عمر كذبتم رحم الله
ابا فلان وقرأ ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم اعلم أن المشقة التي يتحملها الانسان
لا بد وان تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية فاما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل
فيه بل يعد ذلك من باب القاء النفس في التهلكة فتجو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة ففعل
قال قتادة أما والله ما هم باهل حروراء المراق من الدين كأنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من
المهاجرين والانصار لما رأوا المشركين يدعون مع الله الهات آثر فأنزلوا على دين الله وشروا أنفسهم غصبا

لله وجهه اذ في سبيله (المسئلة الثالثة) بشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله أى لا يتبع مرضاة الله
 وبشرى بمعنى يشترى أمثاقه تعالى والله رؤوف بالعباد فمن رآفته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل
 القليل المقطوع ومن رآفته جوزا لهم كلمة الكفر ابتغاء على النفس ومن رآفته انه لا يكلف نفسا الا وسعها
 ومن رآفته ورجته ان المصير على الكفر مائة سنة اذ ان تاب ولو في لحظة أمسح كل ذلك العتاب واعطاء
 الثواب الدائم ومن رآفته أن النفس له والمال ثم انه يشترى ماله بكه فكذلك فضل الله عنه ورجته واحسانا
 قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين (اعلم أنه
 تعالى لما حكى عن المنافق انه يسعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل أمر المسلمين بما يصاد ذلك
 وهو الموافقة في الاسلام وفي شرائعه فقال يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وفيه مسائل (المسئلة
 الاولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائي السلم بفتح السين وكذا في قوله وان جنحوه وسلم وقوله وتدعو الى السلم
 وقرأ عاصم في رواية أبي بكر بن عباس السلم بكسر السين في الكل وقرأ حمزة والكسائي بكسر السين في هذه
 التي في البقرة والتي في سورة محمد في قوله وتدعو الى السلم وقرأ ابن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة
 وحدها وفتح السين في الانفال وفي سورة محمد فذهب ذاهبون الى انه ما لفتان بالفتح والكسر مثل رطل
 ورطل وجسر وجسر وقرأ الاعشى بفتح السين واللام (المسئلة الثانية) أصل هذه الكلمة من الانتقاد قال
 الله تعالى اذ قال له ربه اسم قل اسمك والاسلام انما سمي اسلاما لهذا المعنى وغلب اسم السلم على الصلح وترك
 الحرب وهذا أيضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح يتقاد كل واحد صاحبه ولا يشاركه فيه قال أبو
 عبيدة وفيه لغات ثلاث السلم والسلم والسلم (المسئلة الثالثة) في الآية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين
 حملوا السلم على الاسلام فيصير تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في الاسلام والايان هو الاسلام
 ومعلوم أن ذلك غير جائز ولا لاجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها في تأويل هذه الآية (أحدها) أن
 المراد بالآية المنافقون والتقدير يا أيها الذين آمنوا بالاسلام ادخلوا بكم يستكم في الاسلام ولا تتبعوا خطوات
 الشيطان أى آثار تزيينه وغروره في الإقامة على النفاق ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بأن هذه
 الآية انما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الآية فلما وصف
 المنافق بما ذكر دعاه في هذه الآية الى الايمان بالقلب وترك النفاق (وثانيها) أن هذه الآية نزلت في طائفة
 من مسلمي أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأصحابه وذلك لانهم حين آمنوا بالنبي عليه السلام أقاموا
 بعده على تعظيم شرائع موسى فحفظوا السبت وكرهوا لحوم الابل والبانم وكانوا يقولون ترك هذه
 الاشياء مباح في الاسلام وواجب في التوراة فنحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وأمرهم
 أن يدخلوا في السلم كافة أى في شرائع الاسلام كافة ولا يتمسكوا بشئ من أحكام التوراة اعتقادا له
 وعملية لانها صارت منسوخة ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك بأحكام التوراة بعد ان عرفتم انها
 صارت منسوخة والقائلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قبل ادخلوا
 في جميع شرائع الاسلام اعتقادا وعللا (وثالثها) أن يكون هذا الخطاب واقعا على أهل الكتاب
 الذين لم يؤمنوا بالنبي عليه السلام فقوله يا أيها الذين آمنوا أى بالكتاب المتقدم ادخلوا في السلم كافة
 أى اكلوا ما اعتسكم في الايمان وذلك ان تؤمنوا بجميع أنبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم بحمد عليه
 السلام وبكتابه في السلم على التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسينه عند الاقتصار على دين
 التوراة بسبب انه دين اتفقوا كلهم على انه حق بسبب انه جاء في التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات
 والارض وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التي يتمسك بها في بقاء تلك الشريعة
 (ورابعها) هذا الخطاب واقع على المسلمين يا أيها الذين آمنوا بالاسلام ادخلوا في السلم كافة أى دووا على
 الاسلام فيما تأسست آفته من العمر ولا تخرجوا عنه ولا عن شئ من شرائعه ولا تتبعوا خطوات الشيطان
 أى ولا تلتزموا الى الشبهات التي تلقوها اليكم أصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل قال هذا

الرجح متاً كد بما قبل هذه الآية وبما بعدهاً أما ما قبل هذه الآية فهو ما ذكر الله تعالى في صفة ذلك المناق في قوله سعي في الأرض لفسد فيها وما ذكرنا من ذلك أن المراد منه القاء الشبهات الى المسلمين فكانه تعالى قال دوروا على اسلامكم ولا تتبعوا ذلك الشبهات التي يذكرها المناقون وأما ما بعد هذه الآية فهو قوله تعالى هل ينذرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هؤلاء الكفار معاندون مصررون على الكفر قد ازيحت عليهم وهم لا يوقنون قولهم بهذا الدين الحق الاعلى أمور باطلة مثل أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة فان قيل الموصوف بالشئ يقال له دم عليه ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الآية هو قوله ادخلوا قلنا ان الكائن في الدار اذا علم أن له في المستقبل خروجاً عنها فغير متمنع أن يؤمر بدخولها في المستقبل حالاً بعد حال وان كان كائناً فيها في الحال لان حال كونه فيها غير الحالة التي أمر أن يدخلها فاذا كان في الوقت الثاني قد يخرج عنها أصبح أن يؤمر بدخولها ومعلوم أن المؤمنين قديس جوعن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الاحوال فلا يتمنع أن يأمرهم الله تعالى بالدخول في المستقبل في الاسلام (وخامسها) أن يكون السلم المذكور في الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتفديرياً بها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة أي كونوا موافقين ومجتبئين في نصرته الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا خطوات الشيطان بان يحملك على طاب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقولهم ولا تنازعوا في فتشوا وتذهب ريتكم وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اصبروا وقال واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا وقال عليه السلام المؤمن يرضى لآخيه ما يرضى لنفسه وهذه الوجوه في التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندى فيه وجوه أخر (أحدها) أن قوله يا أيها الذين آمنوا اشارة الى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا في السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان المعصية مخافة الله ورسوله فيصح أن يسمى تركها بالسلم أو يكون المراد منه كونوا متقادين لله في الاتيان بالطاعات وترك المحظورات وذلك لان مذهبنا ان الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تأويل ظاهر (وثانيها) أن يكون المراد من السلم كون العبد راضياً ولم يضطرب قلبه على ما روى في الحديث الرضا بالقضاء باب الله الاعظم (وثالثها) أن يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله واذا مروا باللعوم مروا كراماً وفي قوله خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین فهذا هو كلام في وجوه تأويلات هذه الآية (المسئلة الرابعة) قال الفقهاء كافة يصح أن يرجع الى المأمورين بالدخول أي ادخلوا باجمعكم في السلم ولا تفرقوا ولا تختلفوا قال قطرب تقول العرب رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات ويصلح أن يرجع الى الاسلام أي ادخلوا في الاسلام كله أي في كل شرائعه قال الواحدى رحمه الله هذا أليق بظاهر التفسير لانهم أمروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحائز الممانعة يقال كففت فلاناً عن السوء أي منعتة ويقال كفف القميص لانه منع الثوب عن الانتشار وقيل لطرف اليد كفف لانه يكف بها عن سائر البدن ورجل مكفوف أي كف به من أن يصير فالكافة معناه الممانعة ثم صارت اسماً للجمعة والحامعة وذلك لان الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ فقوله ادخلوا في السلم كافة أي ادخلوا في شرائع الاسلام الى حيث ينتهي شرائع الاسلام فتكفوا من أن تتركوا شيئاً من شرائعه أو يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحداً من أن لا يدخل فيه أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمعنى ولا تطيعوه ومعروف في الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة انسان اقتفى أثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله اتبع خطواته وخطوات جمع خطوة وقد تقدم ذلك أما قوله تعالى انه ليحكم عدو ميين قتال أبومسلم الاصفهاني ان ميين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره وأقول الذي يدل على صحة هذا المعنى قوله سم والكتاب المبين ولا يعنى بقوله مبيناً الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف الشيطان بأنه ميين مع اننا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا ان الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونده فلذلك الامر صرح أن يوصف بأنه عدو ميين وان لم يشاهد ومثاله من يظهر عداوته لرجل في بلد بعيد فقد يصح أن يقال ان فلاناً عدو ميين لك وان

لا يشاهده في الحال وعندى فيه وجه آخر وهو ان الاصل في الابانة القطع والبيان انما يسمى بيانا لهذا المعنى
 فانه يقطع ببعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان بانه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن
 طاعة الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا ما ان يكون بسبب انه يقصد ابطال الاكلام
 والمكارم البينا في الحال أو بسبب انه بوسوسته عننا عن الدين والثواب والاوّل باطل اذ لو كان كذلك
 لا وقعنا في الامراض والالام والشدة ابد ومعنا ان الله ليس كذلك وان كان الثاني فهو ايضا باطل لان من
 قبل منه تلك الوسوسة فاقمنا على من قبل نفسه كما قال وما كان على عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي
 اذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو مبين العداوة والحال ما ذكرناه (الجواب) انه عدو من الوجهين معا لما
 من حيث انه يحاول ابطال البلاء البينا فهو كذلك الا ان الله تعالى منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه مريدا
 الا بصال الضرر البينا ان يكون قادرا عليه واما من حيث انه يقدم على الوسوسة فغلو من ان ترين المعاصي
 والقضاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان في الباطل وبه يصير محرورا عن الثواب فكان ذلك من أعظم
 جهات العداوة قوله تعالى (فان زلتم من بعد ما جاءكم اليينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم) في الآية مسائل
 (المسئلة الاولى) قرأ أبو السحابة زلتم بكسر اللام الاولى وهما لغتان كضلت وضللت (المسئلة الثانية) يقال
 زل زلا وزلولا وزلا لا اذا حدثت قدمه وزل في الطين ويقال لمن زل في حال كان عليها زلات به الحال ويسمى
 الذنب زلة يريدون به الزلة للزوال عن الواجب فقوله فان زلتم أى أخطأتم الحق وتعدتوه وأما سبب زل
 هذه الآية فقد اختلفوا في السلم كانه من قال في الاول انه في المناقبة فكذلك الثاني ومن قال انه في أهل
 الكتاب فكذلك الثاني وقس الباقي عليه يروى عن ابن عباس فان زلتم في تحريم السبت ولحم الابل من بعد
 ما جاءكم اليينات محمد صلى الله عليه وسلم وشرا نعه فاعلموا ان الله عزيز بالثمة حكيم في كل أفعاله فعد هذا
 قالوا الثن شئت يا رسول الله لنترك كل كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله
 (المسئلة الثالثة) قوله فان زلتم فيه سؤال وهو ان الحكم المشرط انما يحسن في حق من لا يكون عارفا
 بعواقب الامور وأجاب قتادة عن ذلك فقال قد علم انهم سيزلون ولكنه تعالى قد علم ذلك وأوعده فيه لكي يكون له
 حجة على خلقه (المسئلة الرابعة) قوله تعالى فان زلتم بمعنى ان انصرفتم عن الطريق الذي أمرتم به وعلى هذا
 التقدير يدخل في هذا الكافر والمخالف فان الانحراف كما يحصل بالكثير يحصل بالتليل فتوعد تعالى على كل ذلك
 زجر لهم عن الزوال عن المنهاج لكي ينصرفوا عن ذلك وكثيره لان ما كان من جملة الكثرة فلا شك في
 وجوب الاحتراز عنه وما لم يعلم كونه من الكافرين لا يؤمن كونه ان عقاب مستحقا به وحينئذ يجب الاحتراز
 عنه (المسئلة الخامسة) قوله تعالى من بعد ما جاءكم اليينات يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية
 أما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الامور التي لا تثبت بحجة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها
 بنحو العلم بحدوث العالم واقترانه الى ما منع بكون عالم بالملزمات كما هو اعدا على المكثات كلها غنيابا عن
 الحاجات كلها ومثل العلم الفرق بين المعجزة والسحر والعلم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من اليينات
 العقلية وأما اليينات السمعية فهي البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه اليينات
 داخل في الآية من حيث ان عذر المكلف لا يزول الا عند حصول كل هذه اليينات (المسئلة السادسة) قال
 القاضي ذات الآية على ان المواخذة بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط
 محي اليينات وحصولها فبان لا يجوز ان يحصل الوعيد بان لا قدرة له على الفعل أصلا أو على اوله ولان الدلالة
 لا ينفع بها الاولو القدرة وقد يتنفع بالقدرة مع فقد الدلالة وقال ايضا ذات الآية على ان المتعسر حصول
 اليينات لا حصول اليقين من المكلف فمن هذا الوجه دلت الآية على ان المتعسر من النظر والاستدلال
 يلحقه الوعيد كما عارف فبطل قول من زعم ان لا حجة لله على من يعلم ويرى أما قوله تعالى فاعلموا ان الله عزيز
 حكيم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول ان قوله تعالى فان زلتم من بعد ما جاءكم اليينات
 اشارة الى ذنبهم وجرهم فكيف يدل قوله ان الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد (الجواب) ان العزيز يربط

لا يمنع عن مراده وذلك انما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت انه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات فكان
عزير على الاطلاق فصار تقدير الآية فان زلتم من بعد ما جاء تكلم البيئات فاعلموا ان الله موقر علىكم
لا يمنعكم مانع عنكم فلا يفوته ما يريد منكم وهذا انه في الوعيد لانه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه
الوعيد بذكر العقاب وربنا قال الوالد لولده ان مصيبتى فانت عارف بي وانت تعلم قدرى عليك وشدة سطوى
فيكون هذا الكلام في الزبر أبلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل أفهذه الآية مشبهة على الوعد كما انها
مشبهة على الوعيد قلنا نعم من حيث اتبعه بقوله - حكميم فان الاثني بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فكما
يحسن من الحكميم ايصال العذاب الى المسيء فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا أليق
بالحكمة وأقرب للراحة (المسئلة الثانية) اخرج من قال بانه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه الآية قال
لانه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجيئ البيئات وافظ البيئات لفظ جمع يتناول الكل فهو هذا يدل على
أن الوعيد مشروط بمجيئ كل البيئات وقبل الشرع لم تحصل كل البيئات فوجب أن لا يحصل الوعيد
فوجب أن لا يتقرر الوجوب قبل الشرع (المسئلة الثالثة) قال أبو علي الجبائي لو كان الامر كما يقوله الجبيرة
من انه تعالى يريد من السفهاء والكفار السفاهة والكفر لما جاز أن يوصف بانه حكيم لان من فعل السفه
واراده كان سفها والسفيه لا يكون حكما اجاب الاصحاب بان الحكميم هو العالم بعوائب الامور فيرجع
معنى كونه تعالى حكما الى انه عالم بجميع المعلومات وذلك لا ينافي كونه خالق لكل الاشياء ومريد لها
بل يوجب ذلك لما بينا أنه لو اراد ما علم عدمه لكان قد اراد تجهيل نفسه فقالوا لو لم يكن ذلك لكان اذا أمر بما
علم عدمه فقد أمر بتجهيل نفسه قلنا هذا انما يلزم لو كان الامر بالشئ أمر ابايائهم الابه وهذا عندنا
ممنوع فان قالوا لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم (المسئلة الرابعة)
يحكى أن قارئا قرأ غفر ورحيم فسمعه اعرابي فأكبره وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكميم
لا يذكر الغفران عند الزال لانه اغراء عليه • قوله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من
الغمام والاشكوة ونقضى الامر والى الله ترجع الامور) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى)
الاصول المستتصهي في لفظ النظر مذكور في تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربهم فافطرة وأجمعوا
على انه يجي بمعنى الانتظار قال الله تعالى فافطرة بهم رجع الرسولون فالمراد من قوله تعالى هل ينظرون
هو الانتظار (المسئلة الثانية) اجمع المعتبرون من العقلاء على انه سبحانه وتعالى منزع عن الجبى والذهاب
ويدل عليه وجوه (أحدها) ما ثبت في علم الاصول أن كل ما يصح عليه الجبى والذهاب لا يتفك عن
المركة والسكون وهما محدثان وما لا يتفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه الجبى والذهاب
يجب ان يكون محدثا مخلوقا والاله القديم يستحيل أن يكون كذلك (وثانيها) أن كل ما يصح عليه الانتقال
من مكان الى مكان فاما ان يكون في الصغر والحجارة كالجزم الذى لا يتجزى وذلك باطل بانفاق العقلاء واما
أن لا يكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون أحد جانبيه مفاير الا لا تحرف فيكون مركبا من الاجزاء والابصار
وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب يكون مفتقرا في تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من
أجزائه غيره فكل مركب هو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج
في وجوده الى المريج والمرجسد فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم والاله القديم يتنوع
أن يكون كذلك (وثالثها) أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود ومتناه فيكون
مختصا بقدار معين مع انه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص فاختصاصه بذلك القدر
المعين لا بد وان يكون اترجى مرجع ونخص به من وكل ما كان كذلك كان فعلا لافعال مختصا وكل
ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلى يمنع أن يكون كذلك (ورابعها) انما جئنا
الى الشئ الذى يصح عليه الجبى والذهاب ان يكون الها قديما أزليا فحينئذ لا يمكن أن تحكم بنفى الالهية عن
الشمس والقمر وكان بعض الاذكياء من اصحابنا يقول الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بالهينهما

موى انهم اجسم يجوز عليه الغيبة والحضور في جوارجى والذهاب على الله تعالى فلم لا يحكم بالهبة الشمس
 وما الذى اوجب عليه الحكم باثبات موجود آخر نعم انه اله (وخاصها) ان الله تعالى حكى عن التحليل عليه
 الصلاة والسلام انه طعن في الهبة الكواكب والقمر والشمس بقوله لا احب الاقنين ولا معشئ ولا فون
 الا الغيبة والحضور في جوارجى الغيبة والحضور على الله تعالى فتد طعن في دليل التحليل عليه السلام وكذب
 الله في تصديق التحليل عليه السلام في ذلك (وسادسها) أن فرعون لعنة الله تعالى عليه لما سال موسى عليه
 السلام فقال وما رب العالمين وطلب منه الماشية والجنس والجواهر فلو كان تعالى جسما موصوفا بالاشكال
 والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الابد كصورة والشكل والقدر فكان جواب موسى عليه
 السلام بقوله رب السموات والارض ربكم ورب آبائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطأ واطلا وهذا
 يقتضى تحطته موسى عليه السلام فيلزم كمن الجواب وتصويب فرعون في قوله ان رسولكم الذى ارسل
 اليكم بنون ولما كان كل ذلك باطلا علمنا انه تعالى منزّه عن أن يكون جسما وان يكون في مكان ومنزه عن أن
 يصح عليه الجوى والذهاب (وسابعها) انه تعالى قال قل هو الله احد والاحد هو الكامل في الوحدة اية وكل
 جسم فهو ومنقسم بحسب الفرض والاشارة الى جزئين فلما كان تعالى احدا امتنع أن يكون جسما أو متجزيا
 فلما لم يكن جسما ولا متجزيا امتنع عليه الجوى والذهاب وأيضا قال تعالى هل تعلم له شيئا ولو كان
 جسما متجزيا لكان مشابها للاجسام في الجسمية انما لا اختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك انما بالعلم
 أو بالصفات والكيفيات وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات وأيضا قال تعالى ليس كمثله شئ ولو كان
 جسما لكان مثلا للاجسام (وثامنها) لو كان جسما متجزيا لكان مشاركا لساير الاجسام في عموم الجسمية فعند
 ذلك لا يحتمل ان يكون مخالفا في خصوص ذاته المخصوصة وانما أن لا يكون فان كان الاول فبانه المشاركة
 غير ما به المماثلة فعموم كونه جسما مغاير لمخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لا اذا وصفت تلك الذات
 المخصوصة بالفهم من كونه جسما كما قد جملنا الجسم صفة وهذا محال لان الجسم ذات الصفة وان قلنا
 بان تلك الذات المخصوصة التي هي مغايرة للفهم من كونه جسما وغير موصوف بكونه جسما فحينئذ تكون
 ذات الله تعالى شيئا مغايرا للفهم من كونه الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسما وانما
 ان قيل ان ذاته تعالى بعد ان كانت جسما لا يخالف ساير الاجسام في خصوصية فحينئذ يكون مثلا لها
 مطلقا وكل ما صح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة رجب في ذاته أن تكون كذلك وكل
 ذلك محال ثبت انه تعالى ليس بجسم ولا يتجزى وانه لا يصح الجوى والذهاب عليه اذا عرفت هذا فنقول
 اختلف أهل الكلام في قوله هل ينظرون الا أن يأتيهم الله وذكروا فيه وجوها (الوجه الاول) وهو
 مذهب السلف الصالح انه لما ثبت بالادلة القاطعة ان الجوى والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعا
 انه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو الجوى والذهاب وان مراده بعد ذلك شئ آخر فان عينا ذلك المراد
 لم نأمن انقطاع الاولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل الى الله تعالى وهذا
 هو المراد بما روى عن ابن عباس انه قال نزل القرآن على أربعة أوجه وجه لا يعرفه أحد بله الله ووجه
 يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فتطوّر وجه لا يعلمه الا الله وهذا القول قد استقصينا
 القول فيه في تفسير قوله تعالى ألم (الوجه الثاني) وهو قول جمهور المتكلمين انه لا بد من التأويل
 على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها (الاول) المراد هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أى آيات الله
 فجعل محجى الآيات مجيئها على التفسير لسان الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهة
 والذي يدل على صحة هذا التأويل انه تعالى قال في الآية المتقدمة فان زلتم من بعد ما ياتكم اليك
 فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكر ذلك في معرض الزبر والتهديد ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله هل ينظرون
 الا أن يأتيهم الله ومعلوم أن بتقدير أن يصح الجوى على الله لم يكن محجوزا بحضوره ببل التهديد والزبر لانه عند
 الحضور كما ينهر الكفار ويعاقبهم فهو يشيب المؤمنين ويبيضهم بالتقريب ثبت ان محجوزا الحضور لا يكون

مبداء التهديد والوعيد فلما كان المقصود من الآية انما هو الوعيد والتهديد وجب أن يفسر في الآية بمجيء
 الهيبة والعجز والتهديد ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلمة وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية
 (والوجه الثاني) في التأويل أن يكون المراد هل ينظرون الآن يأتيهم أم الله أم الله ومذاكر الكلام في هذا
 الباب انه تعالى اذا ذكر فعلا واضافه الى شيء فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التأويل كما قاله
 العلماء في قوله ان الذين يحاربون الله والمراد يحاربون أولياءه وقال واسأل القرية والمراد واسأل أهل
 القرية فكذا قوله يأتيهم الله المراد به يأتيهم أم الله وقوله وجاء ربك المراد جاء أم ربك وليس فيه
 الأحذف المضاف وإضافة المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشبه ويرى قال ضرب الأمية فلانا وصلبه وأعطاه
 والمراد انه أمر بذلك لانه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذي يؤكده القول بصحة هذا التأويل وجهان (الأول)
 ان قوله ههنا يأتيهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل
 فقال هل ينظرون الآن تأتيهم الملائكة أو يأتي أم ربك فصار هذا الحكم مفسرا لذلك المشابه لان كل هذه
 الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حل بعضها على البعض (والثاني) انه تعالى قال بعده وقضى
 الامر ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى يكون
 الالف واللام إشارة اليه وما ذاك الا الذي أضمرناه من ان قوله يأتيهم أم الله أي يأتيهم أم الله فان قيل أم
 الله عندكم صفة قديمة فالإتيان عليها محال وعند المعتزلة انه أصوات فتكون أعرافا لا إتيان عليها أيضا
 محال قلنا الامر في اللغة له معنيان (أحدهما) الفعل (والثاني) الشأن والطريق قال الله تعالى
 وما أمرنا الا واحدة كلم بالبصر وما أمر فرعون برشيده وفي المثل لا امر ما جدع قصيرا فانه لا امر ما ينسود من
 يود فيجمل الامر ههنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الأحوال وظاهر الآيات المينة وهذا هو
 التأويل الأول الذي ذكرناه وأما ان قلنا الامر على الامر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان (أحدهما) أن
 يكون التقدير ان مناديا ينادي يوم القيامة الا ان الله يأمركم بكذا وكذا فذلك هو إتيان الامر وقوله في
 ظلال من الغمام أي مع ظلال والتقدير ان سمع ذلك النداء ووصول تلك الظلال يكون في زمان واحد (الثاني)
 أن يكون المراد من إتيان أمر الله في ظلال من الغمام حصول أصوات مقطعة مختصرة في تلك الغمامات
 تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة أو يكون المراد انه تعالى خلق نقرشا
 منظومة في ظلال من الغمام اشبهت بياضها وصورات تلك الكتابة يعرف بها حال أهل الموقف في الوعد والوعيد
 وغيرهما وتكون فائدة الظلال من الغمام انه تعالى جعله إشارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون ان الامر
 قد حضر وقرب (الوجه الثالث) في التأويل ان المعنى هل ينظرون الآن يأتيهم الله بما وعد من العذاب
 والحساب فحذف ما يأتي به ثم وبلا عليهم اذ لو ذكر ما يأتي به كان أمهل عليهم في باب الوعيد واذا لم يذكر كان أبلغ
 لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى فاناهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف
 في قلوبهم سم الرعب يحزبون يسوءهم بأيديهم وأيدي المؤمنين والمعنى أناهم الله بخذلانه إياهم من حيث
 لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وآنههم العذاب
 فقوله وآنههم العذاب كالتفسير لقوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد ويقال في العرف الطاهر اذا
 سمع بولاية جابر قد جاء فافلان بجوره وظلمه ولا شك ان هذا مجاز مشهور (الوجه الرابع) في التأويل أن يكون
 في معنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل ينظرون الآن يأتيهم الله بظلال من الغمام
 والملائكة والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة (الوجه الخامس) ان المقصود من الآية تصوير
 عظمة يوم القيامة وهو لها وشدة ذلك لان جميع المذنبين اذا حضروا للقضاء والخصومة وكان القاضي
 في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهرا وأكبرهم هيبة فهو لاه المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره
 لفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية القزع ونظيره قوله تعالى
 وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه من غير تصوير

قبضة على وعين واغما هو ثم ويرا عظمة شانه لتقبل الخلق بالجلي فكذاهم بنا والله أعلم (الوجه السادس)
وهو اوضح عندى من كل ما سلف فاذا ذكرنا ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كانتا غمازتا
في حق اليهود وعلى هذا التقدير فقولهم فان زلتم من بعد ما جاء تكلم اليينيات فاعلموا ان الله عزير حكيم
يكون خطا با مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة
سكابة عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون ذلك الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة الا ترى انهم فعلوا
مع موسى مثل ذلك فقد لوا ان يؤمنوا حتى ترى الله بهرة واذا كان هذا الحكاية عن حال اليهود لم يمنع اجراء
الآية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يحوزون على الله الجوى والذهاب وكانوا
يقولون انه تعالى يجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد عليه
الصلاة والسلام وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود والقائلين بالتشبيه فلا يحتاج
حينئذ الى التأويل ولا الى حمل اللفظ على الجواز بالجله فالآية تدل على ان قوم ما ينظرون ان ياتيهم الله وليس
في الآية دلالة على انهم يحقون في ذلك الانتظار او مبالغون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل
فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكى عنادهم
وتوقفهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجري مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور
وهذا الوجه اظهر عندى من كل ما سبق والله أعلم بحقيقة كلامه (الوجه السابع) في التأويل ما سلكه القائل
في تفسيره عن ابي العالبيه وهو ان الايمان في الظلل مضاف الى الملائكة فاما المضاف الى الله جل جلاله فهو
الايمان فقط فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير ويثبتهم في محضته بقراءة من قرأه ينظرون الا ان ياتيهم
الله والملائكة في ظلل من الغمام قال القائل رحمه الله هذا التأويل مستنكر اما قوله في ظلل من الغمام فاعلم
ان الظلل جمع ظلة وهي ما ظلت الله به والغمام لا يكون كذلك الا اذا كان مجمعا متراكما فالظلل من الغمام
عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظلال قال
تعالى واذا غشيهم موج كالظلل وقرأ بهضهم الا ان ياتيهم الله في ظلال من الغمام فيحمل ان يكون الظلال
جمع ظلة كظلال وقلة وأن يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى ما ينظرون الا ان ياتيهم قهر الله وعذابه
في ظلل من الغمام فان قيل ولم ياتيهم العذاب في الغمام قلنا لوجوه (احدها) ان الغمام مظنة العذاب فاذ انزل
منه العذاب كان الامر انقطع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأقطع كما ان الظير اذا جاء من
من حيث لا يحتسب كان أكثر تأثيرا في السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخبير ومن هذا
اشتهر على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون (وثانيها) ان نزول
الغمام علامة ظهور ما يكون أشد الاحوال في القيامة قال تعالى ويوم تشق السماء بالغمام ونزل
الملائكة تنزيلا المكثرا يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا (وثالثها) ان الغمام ينزل عنه
قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب تنزل ولا غير محصورة اما قوله
تعالى والملائكة فهو عطف على ما سبق والتقدير وتاتيهم الملائكة وايمان الملائكة يمكن ان يحمل على الحقيقة
فوجب حمله عليها فصار المعنى انه باق امر الله وآياته والملائكة مع ذلك ياتون ليقرروا بعد أمر وابه من اهانة
أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة اما قوله تعالى وقضى الامر فقيه مسائل (المسئلة الاولى)
المعنى انه فرغ ما كانوا يعدون به فعند ذلك لا تقال لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا ينفع في دفع
ما نزل بهم حيلة (المسئلة الثانية) قوله وقضى الامر معناه وبهضى الامر والتقدير الا ان ياتيهم الله
وبهضى الامر فوضع المام في موضع المستقبل وهذا ككثير في القرآن وخصوصا في أمور الاسرة فان
الاخبار عنها يقع كثيرا ما مضى قال الله سبحانه وتعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم ائتني بالقول للناس
اتخذوني والسبب في اختياره هذا الجواز أمران (أحدهما) التنبيه على قرب أمر الآخرة فكان
الساعة قد أتت ووقع ما يريد الله ايقاعه (والثاني) المباعدة في تأكيد انه لا بد من وقوعه لتجزي كل

نفس عاتية في فصار بمحول القطع والجزم بوقوعه كأنه قد وقع وحصل (المسئلة الثالثة) الامر المذكور ههنا
 هو فصل القضاء بين الخلائق وأخذ الحقوق لأربابها وانزال كل أحد من المكلفين منزلته من الجنة والنار قال
 تعالى وقال الشيطان لما نضى الامر ان الله وعدكم وعد الحق اذا عرفتم هذا فقول قوله وقضى الامر يدل
 على ان أحوال القيامة توجد دفعة من غير توقف فانه تعالى ليس لقضائه دافع ولا سلكه مانع (المسئلة
 الرابعة) قرأ معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملازمة أما قوله تعالى والى الله
 ترجع الامور ففيه مسائل (المسئلة الاولى) من المجسمة من قال كلمة الى لانهما الغاية وذلك يقضى
 أن يكون الله تعالى في مكان ينتهي اليه يوم القيامة أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين (الاول) انه تعالى
 ملك عباده في الدنيا كثير من أمور خلقه فاذا صاروا الى الآخرة فلا مال لك العباد سواء كما قال
 والامر يومئذ لله وهذا كقولهم رجع أمرنا الى الامير اذا كان هو مختص بالنظر فيه وتطير قوله تعالى والى
 الله المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه وسلطانه (الثاني) قال أبو مسلم انه تعالى قد ملك كل أحد في دار
 الاختبار واليباوى أمورا امتحانا فاذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان
 الامر كله لله وحده واذا كان كذلك فهو أهل أن يتقرب وطاع ويدخل في السلم كما أمر ويحترز عن خطوات
 الشيطان كما نهى (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى تردى قال رجعت
 أى رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربي في موضع آخر واثرت ردت الى ربي وفي موضع آخر ثم رددوا الى الله
 مولاهم الحق وقال تعالى رب ارجعون اعلمى اعمل صالحا أى رددنى وقرأ ابن عاصم وحزرة والكسائي ترجع بفتح
 التاء أى تصير كقوله تعالى الا الى الله تصير الامور وقوله ان الينا اياهم والى الله مرجعكم قال الفضل رحمه الله
 والمعنى في القرائتين متقارب لانها ترجع اليه جل جلاله وهو جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء الدنيا
 واقامة القيامة ثم قال وفي قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاث معان (أحدها) هذا الذى ذكرنا وهو انه جل
 جلاله يرجعها كما قال في هذه الآية وقضى الامر وهو قاضيه (الثاني) انه على مذهب العرب فى قوله فلان
 يجب بنفسه وقول الرجل لغيره الى أين يذهب بك وان لم يكن أحد يذهب به (والثالث) أن ذوات الخلق
 ومضافاتهم كانت شاهدة عليهم بانهم مخلوقون محذونون محاسبون وكانوا رادين أمرهم الى خالقهم فقوله ترجع
 الامور أى يردّها العباد اليه والى حكمه بشهادة أنفسهم وهو كما قال يسبح لله ما فى السموات والارض فان
 هذا التسبيح بحسب شهادة الخلق لا بحسب النطق باللسان وعليه يحمل أيضا قوله والله يسجد من فى السموات
 والارض طوعا وكرها قيل ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ويسجد له الكفار كرها بشهادة أنفسهم بانهم
 عبيد الله فكذلك يجوز أن يقال ان العباد يردون أمورهم الى الله ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون
 فيما قال واما الكفار فبشهادة الخلق له قوله تعالى (سبل بنى اسرائيل كم آتيناكم من آية بيّنة ومن يبدل نعمة الله
 من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) سل كان فى الاصل أسأل فتركت
 الهمزة التى هى عين الفعل لكثرة الدور فى الكلام تخفيفا ونقلت جر كنها الى الساكن الذى قبلها وعند هذا
 التصريف استغنى عن ألف الوصل وقال قطرب يقال مال يسأل مثل زار الاسدي زار وسال يسأل مثل خاف
 يخاف والامر فيه سل مثل خف وبهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر سال سائل على وزن قال وكال وقوله كم هو
 اسم مبني على السكون موضوع للعدد يقال انه من تاليف كاف التشبيه مع ما تم قصرت ما وسكنت الميم وبنيت
 على السكون لتضم اسرف الاستفهام وهى تارة تستعمل فى الخبر وتارة فى الاستفهام وأكثر لغة العرب الجرية
 عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من ينصب به فى الخبر ويجوز به فى الاستفهام وهى ههنا يحقل
 أن تكون استفهامية وان تكون خبرية (المسئلة الثانية) اعلم أنه ليس المقصود سبل بنى اسرائيل اخبروا عن
 تلك الايات فتعلموها وذلك لان الرسول عليه الصلاة والسلام كان ههنا تلك الاحوال باعلام الله تعالى اياه
 بل المقصود منه المباغة فى الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام انه تعالى قال يا أيها
 الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان فأمر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال

فان زلتهم من بعد ما جاء تكلم البيئات أي فان اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتعذيب بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم بين ذلك التعذيب بقوله هل ينظرون الا ان يأتهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ثم ثبث ذلك التعذيب بقوله سل بني اسرائيل يعني سل هؤلاء الحاضرين انما لما آتينا اسلافهم آيات بينات فأنكروها لاجرم استوجبوا العقاب من الله تعالى وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا في العذاب كما وقع أولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية أن يعتبروا بغيرهم كما قال تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار وقال لئن كان في قصصهم عبرة لأولي الالباب فلهذا بيان وجه النظم (المسئلة الثالثة) فرق أبو عمرو في سل بين الاتصال بواو وفاء وبين الاستئناف فقر أسلمهم وسل بني اسرائيل بغيرهم واستعمل القرية فاستل الذين يقرؤون الكتاب وأسألوا الله من فضله بالهمزة وسوى الكسائي بين الكلي وقرأ الكلي بغير همزة وجه الفرق أن التحقيف في الاستئناف وصله الى اسقاط الهمزة المبتدأة وهي مستقلة وليس كذلك في الاتصال والكسائي اتبع المصنف لأن الالف ساقطة فيها اجمع (المسئلة الرابعة) قوله من آية بينة فيه قولان (أحدهما) المراد به معجزات موسى عليه السلام فخوف قنق البحر وظليل الغمام وانزال المني والسحابة وتلق الجبل وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب وانزال التوراة عليهم وتبيين الهدى من الكفر لهم فكل ذلك آيات بينات (والقول الثاني) ان المعنى كم آتيناهم من حجة بينة لمحمد عليه الصلاة والسلام يعلم بها صدقه وصحة شريعته أما قوله تعالى ومن يدل نعمته الله فمفسره مسائل (المسئلة الاولى) قرئ ومن يدل بالتحقيف (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم في الآية حذف والتقدير كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الاضمار قوله ومن يدل نعمته الله (المسئلة الثالثة) في نعمته الله ههنا قولان (أحدهما) أن المراد آياته ودلائله وهي من أجل أقسام نعم الله لانها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول في تبديلهم اياها ووجهان فمن قال المراد بالآية البينة معجزات موسى عليه السلام قال المراد بتبديلها أن الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هدايتهم فجعلوها أسباب ضلالاتهم كقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالآية البينة ما في التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام قال المراد من تبديلها تحريفها وادخال الشبهة فيها (القول الثاني) المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذي ابدل النعمة بالنعمة لما كفروا ولكن اضاف التبديل اليهم لانه سبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات أما قوله تعالى من بعد ما جاءته فان فسرنا النعمة بآيات والآيات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ما جاءته أي من بعد ما عكن من معرفتها أو من بعد ما عرفها كقوله تعالى ثم يحرفونه من بعد ما علقوه وهم يعلمون لانه اذا لم يتكلم من معرفتها أو لم يعرفها فكانت اغاثة عنه وان فسرنا النعمة بما يتلقى بالدين من الصحة والامن والكفاية فلا شك أن عند حصول هذه الأسباب يكون الشكر واجب فكان الكفر أقمع فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدى رحمه الله تعالى وفيه اضمحار والمعنى شديد العقاب له وأقول بين عبد القاهر النحوى في كتاب دلائل الإعجاز ان ترادف هذا الاضمار أولى وذلك لان المقصود من الآية التجويف بكونه في ذاته موصوفاً بأنه شديد العقاب من غير التفتات الى كونه شديد العقاب لهذا والواحدى ثم قال الواحدى رحمه الله والعقاب عذاب يعقب الجرم * قوله تعالى (زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويحرفون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب) اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يدل نعمته الله من بعد ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالدلائل والانباء وعدلوا عنها اتبعه الله تعالى بذكر السبب الذي لاجله كانت هذه طريقتهم فقال زين للذين كفروا الحياة الدنيا ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار والمشركين في ترجيح القباي من زينته الدنيا على الباقي من درجات الآخرة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم يقتل زينت لوجوه (أحدها) وهو قول الفراء ان الحياة والاشياء واحداً فان انت فعلى اللفظ وان ذكر فعلى المعنى كقوله نحن جاهل

موعظة من ربه وأخذ الذين ظلموا الصيحة (وثانيها) وهو قول الزجاج أن تأنيث الحياة ليس بحقيقي لأنه ليس
 حيوانا بارزاً له ذكر مثل امرأة ورجل وناق ورجل بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحداً فكانه قال زين للذين
 كفروا الحياة الدنيا والبقاء (وثالثها) وهو قول ابن الأباري أنما لم يقل زين لأنه فصل بين زين وبين الحياة
 الدنيا بقوله للذين كفروا وإذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفواصل حسن تذكير الفعل لأن الفواصل
 يغني عن تأنيث (المسألة الثانية) ذكرنا في سبب النزول وجوها (الرواية الأولى) قال ابن عباس من ترك
 في أبي جهل ورؤساء قريش كانوا يستخرون من فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى
 أبي حذيفة وعامر بن فهيرة وأبي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضرر والصبر على أنواع البلاء
 مع أن الكفار كانوا في الثمن والراحة (والرواية الثانية) نزلت في رؤساء اليهود وعلماءهم من بني قريظة والنضير
 وبني قينقاع وسخروا من فقراء المسلمين المهاجرين حيث أخرجوا من ديارهم وأموالهم (والرواية الثالثة)
 قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله بن أبي وأصحابه كانوا يستخرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين
 وأعلم أنه لا مانع من نزولها في جميعهم (المسألة الثالثة) اختلفوا في كيفية هذا التزيين أما المعتزلة فذكروا
 وجوها (أحدها) قال الجبائي المزين هو غواية الحق والانس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا أمر
 الآخرة في أعينهم وأوهموهم أن لا حجة لما يقال من أمر الآخرة فلا تنفصوا وعيشتم في الدنيا قال وأما الذي
 يقوله الجهمية من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل لأن المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى
 فإما أن يكون صادقا في ذلك التزيين وإما أن يكون كاذبا فان كان صادقا وجب أن يكون ما زينه حسنا فيكون
 فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب أن الكافر مصيب في كفره ومعصيته وهذا القول كفر وان كان كاذبا
 في ذلك التزيين أدى ذلك إلى أن لا يوفق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا أيضا كفر قال فصيح أن المراد من الآية
 أن المزين هو الشيطان هذا تمام كلام أبي علي الجبائي في تفسيره وأقول هذا ضعيف لأن قوله تعالى زين
 للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضي أن يكون لجميع الكفار مزين والمزین لجميع الكفار لا يبد
 وأن يكون مغايرا لهم لأن يقال إن كل واحد منهم كان يزين للآخر وحينئذ يصير دورا فثبت أن الذي يزين
 الكفر لجميع الكفار لا بد وأن يكون مغايرا لهم فبطل قوله أن المزين هم غواة الحق والانس وذلك لأن هؤلاء
 الغواة داخلون في الكفار أيضا وقد بينا أن المزين لا بد وأن يكون غيرهم فثبت أن هذا التأويل ضعيف وأما
 قوله المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين من يجعل الشيء موصوفا بالزينة وهي صفات
 قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء مزينا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم إن سلمنا أن المزين للشيء هو المخبر
 عن حسنه فلم لا يجوز أن يقال الله تعالى أخبر عن حسنه والمراد أنه تعالى أخبر عما فيها من اللذات والطيبات
 والراحات والأخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق بها ليس بكفر فسقط كلام أبي علي في هذا الباب
 بالكلية (التأويل الثاني) قال أبو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا أنهم زينوا لانفسهم والعرب يقولون لمن
 يبعدهم أنهم أين يذهب بك لا يريدون أن ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى في الآية الكثيرة أني يوفىكون أني
 يصرفون إلى خبير ذلك وأكد بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تلهيكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله
 فاضاف ذلك إليهم لما كانوا كالسبب ولما كان الشيطان لا يملك أن يحمل الإنسان على الفعل قهرا فالإنسان
 في الحقيقة هو الذي زين لنفسه وأعلم أن هذا ضعيف وذلك لأن قوله زين يقتضي أن مزينا زينه والعبدول
 عن الحقيقة إلى الجواز غير ممكن (التأويل الثالث) أن هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا
 التأويل وجهان (أحدهما) قراءة من قرأ زين للذين كفروا والحياة الدنيا على البناء للفاعل (الثاني)
 قوله تعالى أنا جعلنا ما على الأرض زينة لهم لنباوهم أيهم أحسن عملا ثم القائلون بهذا التأويل ذكروا
 وجوها (الأول) يمنع أن يكون تعالى هو المزين بما أظهره في الدنيا من الزهرة والضرارة والطيب
 واللذة وإنما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب الشهوات إلى قوله قل أنبئكم
 بخبير من ذلكم الذين اتقوا عند ربهم جنات وقال أيضا المال والنون زينة الدنيا والباقيات

الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا مالا وقالوا فهذه الآيات متوافقة والمعنى في الكل ان الله جل جلاله
 جعل الدين ازا سلا و امتحان فركب في الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على
 سبيل الاجل الذي لا يمكن تركه بل على سبيل التعيب الذي يميل اليه النفس مع
 امكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان وليجاهد المؤمن هواد فيه صبر نفسه على المباح وبيكة عنها عن الحرام
 (الثاني) ان المراد من التزيين انه تعالى اهماهم في الدنيا ولم يمنهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد
 في طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها
 سؤال واحد هو ان حصول هذه الزينة في قلوب الكفار هل يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان
 والطاعة او ما يرجح فان لم يرجح المنة بل الانسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كهو لا مع حصولها في قلبه
 فهذا يمنع كونه تزيينا في قلبه والنه دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا بان حصول هذا التزيين في قلبه يرجح
 جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لان حال الاستواء لما يمنع حصول
 الزين في حال ضرورة احد الطرفين مرجوحا كان أولى بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح بمنع الوقوع
 صار الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم انه لا يندفع
 بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة (الوجه الثالث) في تقرير هذا التأويل ان المراد ان الله تعالى زين من
 الحياة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا الوجه سقط الاشكال وهذا أيضا ضعيف
 وذلك لان الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص به الكافر فيقتنع أن يكون المراد
 بهذا التزيين تزيين المباحات وأيضا فان المؤمن اذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف
 والوجل من الحساب في الآخرة فهو وان كثرت ماله وجاهه فعبثه مكثرت منغص وأكثرت غرضه أجز الآخرة
 وانما بعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون عالبا على ظنه
 لاعتقاده انها اكمل المقصود دون غيرها واذا كان هذا حاله صح انه ليس المراد من الآية تزيين المباحات وأيضا
 انه تعالى اتبع تلك الآية بقوله ويسخرون من الذين آمنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم في تركهم
 اللذات المحظورة ونحو ذلك المشاق الواجبة فدل على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل وقع في المحظورات
 وأما أصحابنا فانهم جعلوا التزيين على انه تعالى خلق في قلبه ازادة الاشياء والقدرة على تلك الاشياء بل خلق تلك
 الافعال والاحوال وهذا بناء على ان الخالق لا فعال العباد ليس الا الله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المراد
 من الآية أما قوله تعالى ويسخرون من الذين آمنوا فقدر وبنائي كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال
 الواحدى قوله ويسخرون مستأنف غير معطوف على زين ولا يعدا مستأنف المستقبل بعد الماضي وذلك
 لان الله أخبر عنهم بزين وهو ماضى ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال ويسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه
 السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها ويحكمون المشاق
 والمتاعب لطلب الآخرة مع ان القول بالآخرة قول باطل ولا شك انه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه
 السخرية لازمة اما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لان من أعرض عن الملك الابدى
 بسبب لذات حقيرة في أنفاس معدودة لم يوجد في الخلق أحدا أولى بالسخرية منه بل قال بعض الحقين
 الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة هو الجازم على جميع التقديرات فانه ان بطل القول بالآخرة
 لم يكن الفاتت الاذات حقيرة وأنفاس معدودة وان صح القول بالآخرة كان الاعراض عن الدنيا
 والاقبال على الآخرة أمرا متعيناً فثبت أن تلك السخرية كانت باطلة وان عود السخرية عليهم أولى أما قوله
 تعالى والذين اتقوا فاتهم يوم القيامة ففيه سؤالات (السؤال الاول) لم قال من الذين آمنوا ثم قال
 والذين اتقوا (الجواب) ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمن التقي وليكون بعنا المؤمنين
 على التقوى (السؤال الثاني) ما المراد بهذه الفوقية (الجواب) فيه وجوه (أحدها) أن يكون

المراد بالفوقية الفوقية بالمكان لان المؤمنين يكونون في عليين من السماء والكافرين يكونون في سجين من الارض (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الفوقية في الكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان فوق فلان في الكرامة اذا كان كل واحد منهما في الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالا من الآخر في تلك الكرامة والكافر ليس له شيء من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوقه في الكرامة قلنا المراد انهم كانوا فوقهم في سعادات الدنيا ثم في الآخرة ينقلب الامر فآله تعالى يعطي المؤمن من سعادات الآخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين (وثالثها) أن يكون المراد انهم فوقهم في الحجة يوم القيامة وذلك لان شهادت الكفار ربما كانت متعقبة في قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم سمع عدد توفيق الله تعالى وأما يوم القيامة فلا يبقى شيء من ذلك بل تزول الشهادة ولا تؤثر وساوس الشيطان كما قال تعالى إن الذين اجرموا كانوا ممن الذين آمنوا يصحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا الآية (ورابعها) أن مخيرية المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق مخيرية الكافرين بالمؤمنين في الدنيا لان مخيرية الكفار بالمؤمنين باطلة وهي مع بطلانها منقضية ومخيرية المؤمن بالكافر في الآخرة حقيقة ومع حقيقتها هي دائمة باقية (السؤال الثالث) هل تدل الآية على القطع بوعيد الفساق فان لقائل ان يقول انه تعالى خص الذين اتقوا به هذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالقوى وجب أن لا تحصل لهم هذه الفوقية واذ لم تحصل هذه الفوقية كانوا من أهل النار (الجواب) هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون أقوى في الدلالة من العدم ومات التي بينهما مخصوصة بدلائل العفو أما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل أن يكون المراد منه ما يعطى الله المتقين في الآخرة من الثواب ويحتمل أن يكون المراد ما يعطى في الدنيا اصنافا بعيدة من المؤمنين والكافرين فاذا احتملنا على رزق الآخرة احق وجوها (أحدها) انه يرزق من يشاء في الآخرة وهم المؤمنون بغير حساب أي رزقا راسعا رغدا لا تشاءه ولا انقطاع وهو كقوله فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والمحصر والتقدير فهو متناه فلا يكون متناها كما قال في وفهم أجورهم ويزيدهم من فضله فالفضل منه بلا حساب (وثالثها) انه لا يخاف نفاذ ما عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه لان المعطى انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطى وما يبق فلا يتجاوز في عطائه الى ما يجب به والله لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غني لانهاية لقدوراته (ورابعها) أنه أرادهم بذرئ أهل الجنة وذلك لان الحساب انما يصحاح اليه اذا كان بحيث اذا اعطى شيئا انقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فانه بعد انقضاء الادوار والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب (وخامسها) أراد أن الذي يعطى لانسبة له الى ما في الخزانة لان الذي في كل وقت يكون متناها لا محالة والذي في خزانة قدرة الله غير متناه والمتناهي لانسبة له الى غير المتناهي فهذا هو المراد من قوله بغير حساب وهو اشارة الى انه لانهاية لقدورات الله تعالى (وسادسها) بغير حساب أي بغير استحقاق يقال فلان على فلان حساب اذا كان له عليه حق وهذا يدل على انه لا يستحق عليه أحد شيئا وليس لاحد معه حساب بل كل ما اعطاه فقد اعطاه بمجرد الفضل والاحسان لا بسبب الاستحقاق (وسابعها) بغير حساب أي يزيد على قدر الكفاية يقال فلان يتفق بالحساب اذا كان لا يزيد على قدر الكفاية فاما اذا زاد عليه فانه يقال يتفق بغير حساب (وثامنها) بغير حساب أي يعطى كثيرا لان ما دخله الحساب فهو قابل واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز أن يكون المراد كلها والله أعلم أما اذا احتملنا الآية على ما يعطى في الدنيا اصنافا بعيدة من المؤمنين والكافرين فبوجه (أحدها) وهو أليق بنظم الآية أن الكفار انما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لانهم كانوا يستمدون بمحصل السعادات الدنيوية على أنهم على الحق وبحرمان فقراء المسلمين من تلك السعادات على أنهم على الباطل فآله تعالى ابطال هذه المنتظمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعني انه يعطى في الدنيا

من يشاء من غير ان يكون ذلك منبشاً من كون المعطى حقاً أو مبطلاً أو محسناً أو مسيئاً وذلك متعلق بمحض
 المشيئة فقد وسع الدين على قارون وضميقها على أيوب عليه السلام فلا يجوز انكم أح الكفار ان تستدلوا
 بمجنول متاع الدنيا لكم وعدم حصولها لفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر قد يوسع
 عليه زيادة في الاستدراج والمؤمن قد يضيق عليه زيادة في الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا ان
 يكون الناس أمة واحدة بطلنا ما نيكف بالرحمن ليسوهم سققاً من فضة (وثانيها) أن المعنى ان الله يرزق
 من يشاء في الدين انما كان كافراً ومؤمن بغير حساب ~~يكون~~ لا أحد عليه ولا مطالبة ولا تبعه ولا سؤال سائل
 والمقصود منه أن لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم يوسع عليه في الدنيا وان لا يقول المؤمن
 ان كان الكافر مبطلاً فلم يوسع عليه في الدنيا بل الاعتراض ساقط والامر أمره والحقكم حكمه لا يستل
 عما يفعله وهم يسألون (وثالثها) قوله بغير حساب أي من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل اذا جاءه مال لم يكن
 في تقديره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية أن هؤلاء الكفار وان كانوا يستحرون
 من الذين آمنوا الفقراء هم قاله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب ولعله يفعل ذلك بالمؤمنين قال
 القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم فاعطاهم بما أفاض عليهم من أموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فسخ
 على رسوله بعد وفاته على ايدي أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقبصر فان قيل قد قال تعالى في صفة
 المتقين وما يصل اليهم عطاء حسناً أليس ذلك كالمناقض لما في هذه الآية قلنا أمّا من حل قوله بغير حساب
 على أنه فضل وحل قوله عطاء حسناً على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا أو بحسب الاستحقاق على
 ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط وأمّا من حل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله ان يقول ان ذلك
 العطاء اذا كان يتشابه في الاوقات وتماثل صح من هذا الوجه ان يوصف بكونه عطاء حسناً ولا يتقصه
 ما ذكرناه في معنى قوله بغير حساب . قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين

ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين أوتوه
 من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدي من يشاء
 الى صراط مستقيم) اعلم أنه تعالى لما بين في هذه الآية الماتمة ان سبب اصرار هؤلاء الكفار على كفرهم
 هو حب الدنيا بين في هذه الآية ان هذا المعنى غير محتص بهذا الزمان بل كان حاصله في الأزمنة المتتامة
 لان الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغي والتحاسد
 والتنازع في طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قال القفال
 الامة القوم المجتمعون على الشيء الواحدية تسمى واحدة ولكنها ماديات على انهم كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل
 ذات الآية على ان الناس كانوا أمة واحدة ولكنها ماديات على انهم كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل
 واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال (القول الاول) انهم كانوا على دين واحد وهو الايمان
 والحق وهذا قول أكثر المحققين ويدل عليه وجوه (الاول) ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى
 بعد هذه الآية فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا
 فيه فهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام اغيا بعتوا حين الاختلاف وبتاً كدهذا بقوله تعالى وما كان
 الناس الا أمة واحدة فاختلقوا ويتاكد أيضاً بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ كان الناس أمة واحدة
 فاختلقوا فبعث الله النبيين الى قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اذا عرفت هذا فنقول الفاء في قوله
 فبعث الله النبيين تقتضي أن يكون بعدهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة في الكفر لكانت
 بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف أولى لانهم لما بعثوا عندما كان بعضهم محققاً وبعضهم مبطلاً فلان يبعثوا حين
 ما كانوا كلهم مبطلين مبشرين على الكفر كان أولى وهذا الوجه الذي ذكره القفال رحمه الله حسن في هذا
 الموضع (وثانيها) أنه تعالى حكم بأنه كان الناس أمة واحدة ثم ادبر جناناً فاختلقوا بحسب دلالة الدليل
 عليه وبحسب قراءة ابن مسعود ثم قال وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم

والظاهر أن المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار إليه بقوله كان
الناس أمة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بأنه انما حصل بسبب البغي وهذا الوصف لا يليق إلا بالمذاهب
الباطلة فذلك الآية على أن المذاهب الباطلة انما حصلت بسبب البغي وهذا يدل على أن الاتفاق الذي
كان حاصل قبل حصول هذا الاختلاف انما كان في الحق لا في الباطل فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة
في الدين الحق لا في الدين الباطل (وثالثها) أن آدم عليه السلام لمابعثه الله رسولا إلى أولاده فالبحر كانوا
مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين إلى أن قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغي
وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبعة عليه لأن الناس وهم آدم وأولاده من الذكور
والإناث كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد كما حكى الله عن ابن آدم إذ قربا
قربانا تقبل من أحدهما ولم يقبل من الآخر فلم يكن ذلك القتل والكفر بآفة الأسباب البغي والحسد
وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبعة عليه (ورابعها) أنه لما عرفت الأرض بالظوفان لم يبق
الأهل السفينة وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرفت ثبوتها
بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق
ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشيء من الدلائل أنهم كانوا مطيعين على الباطل والكفر وإذا كان كذلك
وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وإن لا يحمل على ما لم يثبت بشيء من الدلائل (وخامسها) وهو أن الدين
الحق لا سبيل إليه إلا بالنظر والنظر لا معنى له إلا ترتيب المقدمات ليتوصل بها إلى النتائج وتلك المقدمات إن
كانت نظرية افتقرت إلى مقدمات أخرى وزمن الدور والتسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظريات بالآخر
إلى الضروريات وكما إن المقدمات يجب انتهائها إلى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهائها أيضا إلى
ترتيب تعلم حتمية بضرورة العقل وإذا كانت النظريات مستندة إلى مقدمات تعلم حتمية بضرورة العقل وإلى
ترتيبات تعلم حتمية بضرورة العقل وجب القطع بأن العقل السليم لا يغفل لولم يعرض له سبب من خارج فاما
إذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ وما
بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان أيضا هذا هو الظاهر فثبت أن الأولى أن يقال
كان الناس أمة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية وهي البغي والحسد فهذا دليل
معتقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب التصريح به فان قيل فما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين إلا من رحم
ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل أن يرحمهم خلقهم (وسادسها) قوله عليه السلام كل مولود يولد على
الفطرة فإواهيه ودينه ويمنه وأنه وعجسائه دل الحديث على أن المولود لو ترك مع فطرته الأصالية لما كان على
شيء من الأديان الباطلة وأنه أفاضل قدم على الدين الباطل لأسباب خارجية وهي سعي الأيوين في ذلك وحصول
الأغراض الفاسدة من البغي والحسد (وسابعها) أن الله تعالى لما قال الست بربكم قالوا بلى فذلك
اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروى عن أبي بن كعب وجماعة من المفسرين
إلا أن للمتكلمين في هذه القصة إجماعا كثيرا ولا حاجة بنا في نصرة هذا القول بعد ذلك الوجوه الستة التي
ذكرناها إلى هذا الوجه فهذا الكلام في تقرير هذا القول (أما القول الثاني) وهو أن الناس كانوا أمة
واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالطبري وعطاء وابن عباس وأخبار الآيات والخبر
أما الآية فقوله فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق إلا بذلك وأما الخبر فمروى عن النبي عليه
السلام أن الله تعالى نظر إلى أهل الأرض عربهم وعجمهم فبعثهم الأبقايا من أهل الكتاب وجوابه ما بينا أن
هذا لا يليق إلا بصدقه وذلك لأن عندنا لا اختلاف لما وجبت البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الكفر
لما كانت البعثة في ذلك الوقت أولى وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقا على
الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول أنه متى كان الناس متفقين على الكفر فقبل من وفاة
آدم إلى زمان نوح عليه السلام كانوا كفارا ثم سألوا أنفسهم سؤالا وقالوا ليس فيهم من كان مسلما فنحو

هابل وشيث وادريس وأبايوان الغالب كان هو الكفر والظلم **كم** للغالب ولا يعتد بالقليل في الكثير
 كما لا يعتد بالشعر القليل في البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان
 كان فيها مسلمون (القول الثالث) وهو اختيار أبي مسلم والقاضي ان الناس **كم** كانوا أمة واحدة
 في القسك بالشرائع العقلية وهي الاعتراف بوجود المصانع ومصنائه والاستغناء بخدمته وشكر نعمه
 والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجور والعبث وأمثالها واحتج القاضي على صحة قوله
 بان لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي فقوله فبعث الله النبيين يفيد
 أن بعثة جميع الانبياء كانت متاخرة عن **كم** كون الناس أمة واحدة فذلك الوحدة المتقدمة على بعثة
 جميع الشرائع لا بد وان تكون وحدة في شريعة غير مستفادة من الانبياء فوجب ان تكون في شريعة
 مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وأيضاً فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق
 والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم ببيع الكذب والظلم والجور والعبث مشترك فيه بين الكل فلا يظهر
 أن الناس كانوا في أول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب منزهة ثم سأله نفسه فقال ليس أول
 الناس آدم عليه السلام وأنه كان نبياً فكيف يعبر اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل وأجاب بأنه يحتمل
 أنه عليه السلام مع أولاده **كم** كانوا مجمعين على القسك بالشرائع العقلية وأولاً ثم ان الله تعالى بعد ذلك
 بعثه الى أولاده ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندوساً فالناس رجعوا الى القسك بالشرائع العقلية
 واعلم أن هذا القول لا يصح الامع اثبات تحسين العقل وتقيجه والكلام فيه مشهور في الاصول
 (القول الرابع) ان الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان أو على الكفر
 فهو موقوف على الدليل (القول الخامس) أن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه
 السلام وذلك لا يناهز أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة
 وذكرنا أن كثيراً من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت في اليهود فقوله تعالى كان الناس أمة واحدة أي
 كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث
 الله النبيين وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب كما بعث الزبور الى داود والتوراة الى
 موسى والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم في تلك
 الاشياء التي اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الآية ووافق لما قبلها وما يليها بعد ما ليس فيها اشكال
 الا ان تخصيص انظ الناس في قوله كان الناس يقوم معينين خلاف الظاهر الا انك تعلم أن الالف واللام
 كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضاً لا يمتنع في هذه الآية أما قوله تعالى فبعث الله النبيين
 مبشرين ومنذرين فاعلم اننا ذكرنا أنه لا بد ههنا من الاضمار والتقدير كان الناس أمة واحدة فاختلَفوا
 فبعث الله النبيين واعلم أن الله تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث (الصفة الاولى) كونهم مبشرين (والثانية)
 كونهم منذرين وظاهر قوله تعالى رسلاً مبشرين ومنذرين وانما تقدم البشارة على الانذار لان البشارة تجري
 مجرى حفظ الصحة والانداز يجري مجرى ازالة المرض ولا شك أن المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا
 بحرر وجب تقديمه في الذكر (الصفة الثالثة) قوله وأنزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون
 قبل وصول الامر والنهي الى المكلفين ووصول الامر والنهي اليهم يكون قبل التبشير والانداز فلم تقدم
 ذكر التبشير والانداز على انزال الكتب أجاب القاضي عنه فقال لان الوعد والوعيد منقسم قبل بيان
 الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيره ما وعندي فيه وجه آخر وهو ان
 المكاف انما يتصل بالنظر في دلالة المعجز على الصدق وفي الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف انه لو لم يتصرف بما
 ترك الحق فيصير مستحقاً للعقاب والخوف انما يقوى وي**كم** مل عند التبشير والانداز فلا بحرر وجب تقديم
 البشارة والندارة على انزال الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الآية يدل على انه لا نبي الا معه
 كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب أم قصر ودون ذلك الكتاب أولم يدون وكان ذلك الكتاب معجزاً

اولم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي شيئا من ذلك أما قوله تعالى ليحكم بين الناس فأعلم
أن قوله ليحكم فعل فلا بد من استناده الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة فأقربهم الى هذا اللفظ
الكتاب ثم النبيون ثم الله فلا جرم كان اضمأركل واحدها محييا فيكون المعنى ليحكم الله أو النبي المنزل
عليه أو الكتاب ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح أما الكتاب فلانه أقرب
المذكورات وأما الله فلانه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب وأما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد
أن يقال حملة على الكتاب أولى أقضى ما في الباب أن يقال الحاكم هو الله فاستناد الحكم الى الكتاب مجاز
الانا نقول هذا المجاز يحسن نحوه لوجهين (الاول) انه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب
الله بكذا اورضنا بكتاب الله واذا جاز أن يكون هدى وشفاء جاز أن يكون حاكما قال تعالى ان هذا القرآن
يهدي للتي هي اقوم ويشر المؤمنين (والثاني) انه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله أما قوله تعالى
فيما اختلفوا فيه فأعلم ان الهاء في قوله فيما اختلفوا فيه يجب أن يكون راجعا اما الى الكتاب واما الى الحق
لان ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق أولى لان الآية دللت على انه تعالى انما أنزل الكتاب ليكون
حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم واختلف فيه محكوم عليه والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم
عليه أما قوله تعالى وما اختلف فيه الا الذين أوتوه قالها الاولي راجعة الى الحق والثانية الى الكتاب
والتقدير وما اختلف في الحق الا الذين أوتوا الكتاب ثم قال أكثر المفسرين المراد بهؤلاء اليهود والنصارى
والله تعالى كثير ما يذكرهم في القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم قل يا أهل
الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ثم المراد باختلافهم محتمل أن يكون هو تكفير بعضهم ببعض كقوله
وقات اليهود وقات النصارى على شيء وقات النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب ويحتمل
أن يكون اختلافهم تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه الا الذين أوتوه أى وما اختلف في الحق
الا الذين أوتوا الكتاب مع انه كان المتصود من انزال الكتاب ان لا يختلفوا وان يرفعوا المنازعة في الدين
واعلم أن هذا يدل على ان الاختلاف في الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبياء وانزال الكتب وذلك يوجب
أن قبل بعثهم ما كان الاختلاف في الحق حاصل بل كان الاتفاق في الحق جاصلا وهو يدل على ان قوله
تعالى كان الناس أمة واحدة معنأمة واحدة في دين الحق أما قوله تعالى من بعد ما جاءتهم البينات فهو
يقتضي أن يكون ايتاء الله تعالى اياهم الكتاب كان بعد بعثي البينات فتكون هذه البينات مغايرة لما حمله
لايتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نصيها الله تعالى على اثبات
الاصول التي لا يمكن القول بالتبوة الابعاد ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة
الابعاد ثبوتها فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والواقع الدور بل لابد من اثباتها بالدلائل العقلية
فهذه الدلائل هي البينات المتقدمة على ايتاء الله الكتب اياهم أما قوله تعالى بغيرها بينهم فأعلم ان الدلائل اما
سمعية واما عقلية أما السمعية فقد حصلت بايتاء الكتاب وأما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على ايتاء
الكتاب فعند ذلك قد تمت البينات ولم يبق في العدول عذر ولا علة فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن
ذلك الا بحسب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا وتطير هذه الآية قوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة أما قوله تعالى فهدي الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه
فأعلم انه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب وانهم بعد كمال البينات أصروا على الكفر والجهل بسبب البغى
والحسد بين ان حال هذه الامة بخلاف حال أولئك فان الله عصمهم عن الزلل وهداهم الى الحق في الاشياء
التي اختلف فيها أهل الكتاب يروى انه عليه الصلاة والسلام قال نحن الا سنرون السابقون يوم القيامة
ونحن أول الناس دخولا الجنة يوم القيامة بيد انهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتينا من بعدهم فهذا ما الله
لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فهذا اليوم الذي هدانا له والناس انما فيه تبع وغدا لليهود وبعد غد
لنصارى وقال ابن زيد اختلفوا في القبلة فصارت اليهود الى بيت المقدس والنصارى الى المشرق فهذا ما الله

للكعبة واختلفوا في الصيام فهذا ما قاله الله لشهر رمضان واختلفوا في ابراهيم فقالت اليهود كان يهوديا وخال
 النصراني كان نصرانيا فقلنا انه كان حنيفيا مسلما واختلفوا في عيسى قاله يهود فزطوا والنصارى افرطوا
 وقلنا القول العدل وين في الآية مسائل (المسئلة الاولى) من الاصحاب من عكس هذه الآية على ان
 الايمان مخلوق لله تعالى قال لان الهداية هي العلم والمعرفة وقوله فهدى الله نفس في ان الهداية حصلت بفعل
 الله تعالى فدل ذلك على ان الايمان مخلوق لله تعالى واعلم ان هذا الوجه ضعيف لا نأيد ان الهداية غير
 الاهتداء غير الذي يدل ههنا على ان الهداية لا يمكن ان تكون عبارة عن الايمان وجهان (الاول) ان
 الهداية الى الايمان غير الايمان كما ان التوفيق للايمان غير الايمان (والثاني) انه تعالى قال في آخر
 الآية باذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن الى قوله فهدى الله اذ لا جاز أن يأذن لنفسه فلا بد ههنا من ضمير
 ليصرف هذا الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهدوا باذنه واذا كان
 كذلك كانت الهداية مغيرة للاهتداء (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان الله تعالى
 قد يخص المؤمن بهدايات لا يفهمها في حق الكافر والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه (أحدها) انهم اقتصروا
 بالاهتداء فجعل هداية اهم خاصة كقوله هدى للمعتزين ثم قال هدى للناس (وثانيها) ان المراد به الهداية
 الى الثواب وطريق الجنة (وثالثها) هداهم الى الحق بالاطاف (المسئلة الثالثة) قوله لما اختلفوا
 فيه أي الى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون لما قالوا أي الى ما قالوا ويقال هديته الطريق وللطريق
 والى الطريق فان قيل لم قال فهداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ولم يقل هداهم للعق فيما اختلفوا وقدم
 الاختلاف (والجواب) من وجهين (الاول) انه لما كانت العناية بذكر الاختلاف اهم بدأ به ثم سره
 بين هداهم (الثاني) قال القراء هذا من المقلوب أي فهداهم لما اختلفوا فيه (المسئلة الرابعة)
 قوله باذنه فيه وجوه (أحدها) قال الزجاج بعلمه (الثاني) هداهم بأمره أي حصلت الهداية
 بسبب الامر كما يقال قطعت بالسكين وذلك لان الحق لم يكن متغيرا عن الباطل وبالا امر حصل التميز فملت
 الهداية بسبب اذنه (الثالث) قال بعضهم لا بد فيه من ضمير والتقدير هداهم فاهدوا باذنه أما قوله
 والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فاستدلوا بالاصحاب به معلوم والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه
 (أحدها) المراد بالهداية البيان قاله تعالى خص المكافين بذلك (والثاني) المراد بالهداية الطريق
 الى الجنة (الثالث) المراد به اللطف فيه كون خاصا لمن يعلم انه يصلح له وهو قول أبي بكر الرازي * قوله
 تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلوا
 حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا ان نصر الله قريب) في النظم وجهان (الاول)
 انه تعالى قال في الآية السالفة والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم والمراد انه يهدي من يشاء الى الحق
 وطلب الجنة فيبين في هذه الآية ان ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد في التكليف فقال
 أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم الآية (الثاني) انه في الآية السالفة
 لما بين انه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه بين في هذه الآية انهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد
 في إقامة الحق وصبروا على البلوى فكذا أنتم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين الا بتحمل هذه
 المحن وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) استقصينا الكلام في لفظ أم في تفسير قوله تعالى أم كنتم
 شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذي نزيد ههنا أن نقول أم استفهام متوسعا كما كان هل استفهام سابق
 فيجوز أن يقول هل عندك رجل أعز منك رجل ابداء ولا يجوز أن يقال أم عندك رجل فأما اذا كان متوسعا
 جازوا كان مسبوقا باستفهام آخر أو لا يكون أما اذا كان مسبوقا باستفهام آخر فهو كقولك أنت رجل
 لا تنصف أفن جهل تفعل هذا أم لك سلطان وأما الذي لا يكون مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله لم تنزل
 الكتاب لاربيب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراء وهذا القسم يكون في تقدير القسم الاول والتقدير
 أفؤمنون به أم يقولون افتراء فكذا تقرير هذه الآية فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق

بأذنه قصير وأمل استمرز قومهم بهم أفتسلكون سبيلهم أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم
هذا ما نلخصه فقال رحمه الله والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله تعالى ولا يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم أى
ولم يأتكم مثل الذين خلوا وذكر الكوفيون من أهل النحوان لما سألوا لم وما زائدة وقال شيبويه ما ليست
زائدة لأن لما تقع في مواضع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه أقدم فلان فيقول لم لا يقول لم مفردة
قال المبرد إذا قال القائل لم يأتني زيد فهو نفي لقولك أملك زيد وإذا قال ما يأتني فعينه أنه لم يأتني بعد وأنا
أنوعمه قال المصنفه أنزف الترحل غير أن ركنا * لما نزل برحالتنا وكان قد
فعل على هذا قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم يدل على أن آياتنا ذلك متوقع منتظر
(المسئلة الثالثة) قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أشد الضرب عليهم
لأنهم خرجوا بالمال وتركوا ديارهم وأموالهم في أيدي المشركين وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله
صلى الله عليه وسلم فأمر الله تعالى طييبا القلوبهم أم سبتم وقال قتادة والسدي نزلت في غزوة الخندق
حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال سبحانه وتعالى وبلغت القلوب الحناجر
وقيل نزلت في حرب أحد لما قال عبد الله بن أبي لهصاب محمد صلى الله عليه وسلم إلى متى تقتلون أنفسكم
وترجون الناطل ولو كان محمد نبيا لما سلط الله عليكم الأسر والقتل فأمر الله تعالى هذه الآية واعلم أن
تقدير الآية أم سبتم أي المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الإيمان في وتصديق رسول الله دون أن تعبدوا
الله بكل ما تعب بكم به وابتلاكم بالصبر عليه وأن ياتكم من أذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة
ومكابدة الضر والبؤس في المعيشة ومقاومة الأهوال في مجاهدة العدو كما كان كذلك من قبلكم من
المؤمنين وهو المراد من قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبه وهما الغتان
مثل ومثل كشيء وشبهه إلا أن المثل مستعار طالع غريبة أو قصة عجيبه لها شأن ومنه قوله تعالى والله
المثل الأعلى أى الصفة التى لها شأن عظيم واعلم أن في الكلام حذفا تقديره مثل محنة الذين من قبلكم
وقوله مستهم بيان للمثل وهو استئناف كان فاذلا قال فكيف ~~صكان~~ ذلك المثل فقال مستهم بالبأساء
والضراء وزلزلوا أما بالبأساء فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان في بؤس
وشدة وأما الضراء فالأقرب فيه أنه ورود المضار عليه من الآلام والأوجاع وضروب الخوف وعندى أن
البأساء عبارة عن تضيق جهات الخير والمنفعة عليه والضرء عبارة عن افتتاح جهات الشر والآفة والالم
عليه وأما قوله وزلزلوا أى حركوا بأنواع البلايا والزيال قال الزجاج أصل الزلزال فى اللغة من أزل الشئ عن
مكانه فإذا قلت زلزله فتأويله أنك كررت تلك الأزالة فضعف لفظه بمضاعفة معناه وكلما كان فيه تكرير
كررت فيه فاه الفعل نحو صرصر وصبر صرصر وصل وصل وكف وكفكف وأقل الشئ أى رفعه من موضعه فإذا
كررت فعله قلل وقيل قلل وقيل قللوا همنا بخوفنا وحقيقته غير ما ذكرنا وذلك لأن الخائف لا يستقر بل يضطرب
قلبه ولذلك لا يقال ذلك إلا في الخوف المقيم المقعد لأنه يذهب السكون فيجب أن يكون زلزلوا همنا مجازا
والمراد خوفنا ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستترون لما في قلوبهم من الخزع والخوف ثم أنه تعالى بعد ذكر
هذه الأشياء ذكر شيئا آخر وهو النهاية فى الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين
آمَنوا معه متى نصر الله وذلك لأن الرسل عليهم السلام يكونون فى غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول
البلاء فإذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى فى الشدة فلما بلغت بهم الشدة إلى هذه
الدرجة العظيمة قبل لهم إلا أن نصر الله قريب إجابة لهم إلى طابهم فتقدير الآية هكذا كانت حالهم إلى أن
أنهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء على دينهم وأنتم يا معشر المسلمين كوفوا على ذلك وتعملوا الأذى والمشقة
فى طاب الحق فان نصر الله قريب لأنه آت وكل ما هزأت قريب وهذه الآية مثل قوله ألم أحسب الناس أن
يتذكروا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله وقال أم سبتم أن تدخلوا الجنة
ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا أن أصحاب الرسول عليه

الهلالة والسلام كان بناهم الامر العظيم من الباساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود ولما اذن
 لهم في القتال نالهم من الجراح وذهاب الاموال والنفوس ما لا يحصى فغزاهم الله في ذلك وبين أن حال
 من قبلهم في طلب الدين كان كذلك والمصيبة اذا عمت طابت وذكر الله من قصة ابراهيم عليه السلام والقائه في
 النار ومن أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه به ومن أمر سائر الانبياء عليهم السلام في مصابرتهم على أنواع
 البلاء ما صار ذلك في سلوة المؤمنين روى قيس بن أبي حازم عن خباب بن الارت قال شكروا الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ما نلت من المشركين فقال ان من كان قبلكم من الامم كانوا يذبون بالانواع البلاء فلم
 يصرفهم ذلك عن دينهم حتى ان الرجل يوضع على رأسه المشارة فيشق قلقتين ويمشط الرجل بامشاط الحديد
 فيجادون العظم من لحمه ويصبرون ذلك عن دينه وأيم الله ليقن هذا الامر حتى يسير الراكب ما بين
 صنعاء الى حضرموت لا يجشئ الا الله والذئب على غنمه ولكنكم تجلون (المسئلة الرابعة) قرأنا في
 حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب ووجهه ان حتى اذا نصبت المضارع تكون على ضربين (أحدهما)
 أن تكون بمعنى الى وفي هذا الضرب يكون الفعل الذي حصل قبل حتى والذي حصل بعدها قد وجد
 ومضيا تقول سرت حتى أدخلها أي الى أن أدخلها فالسير والدخول قد وجدوا ومضيا وعليه نصب
 في هذه الآية لان التقدير وزلزلوا الى أن يقول الرسول والزلزلة والقول قد وجدوا (والثاني) أن يكون
 بمعنى كي كقوله أطعت الله حتى أدخل الجنة أي كي أدخل الجنة والطاعة قد وجدت والدخول لم
 يوجد ونصب الآية لا يمكن أن يكون على هذا الوجه وأما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لا بد وأن
 يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت كما حكيت الحال في قوله هذا من شعبته وهذا من عدوه وفي
 قوله وكلهم باسط ذراعيه بالوصيد لان هذا لا يصح الاعلى سبيل ان في ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام
 ويقال شربت الابل حتى يجي البعير يجز بطنه والمعنى شربت حتى ان من حضر هناك يقول يجي البعير يجز
 بطنه ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب كقولك سرت حتى أدخل البلد فيحتمل ان السير
 والدخول قد وجدوا وحصلوا ويحتمل أن يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد فهذا هو الكلام
 في تقرير وجه نصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا نصب لان قراءة الرفع لا تصح الا اذا
 جعلنا الكلام حكاية عن من يخبر عن حال وقوعها وقراءة النصب لا تحتاج الى هذا الفرض فلا جرم كانت
 قراءة النصب أولى (المسئلة الخامسة) في الآية اشكال وهو انه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد
 الله ووعد الله أن يقول على سبيل الاستيعاد متى نصر الله (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) ان
 كونه رسولا لا يمنع من أن يتأذى من كيد الاعداء قال تعالى واقد علم انك يضيق صدرك بما يقولون وقال
 تعالى لعالم باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين وقال تعالى حتى اذا استأمن الرسل وظنوا انهم قد كذبوا
 جاءهم نصرنا فنجي وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى انه ينصره الا انه ما عين
 له الوقت في ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه ان علم قرب الوقت زال همه وغمه وطاب قلبه
 والذي يدل على صحة ذلك انه قال في الجواب الا ان نصر الله قريب فلما كان الجواب يذكر اقرب دل على ان
 السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع عن انه هل يوجد النصر أم لا لما كان هذا الجواب مطابقا
 لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد (والجواب الثاني) انه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا انهم
 قالوا قولنا ثم ذكر كلامين (أحدهما) متى نصر الله (والثاني) ألا ان نصر الله قريب فوجب استيفاد كل
 واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذينك المذكوران فالذين آمنوا قالوا متى نصر الله والرسول
 قال ألا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا تطمين القرآن والشعر أما القرآن فقوله ومن رحمته جعل لكم الليل
 والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله والمعنى لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله في النهار وأما الشعر
 فقوله امرئ القيس

كان قلوب الطير وطبا وباسا * لداكرها العناب والحشف البالي

فالتشبيه بالعتاب للطرب وبالخشف البالي لليابس فهذا جواب ذكره قوم وهو متكاف جذا (المسئلة السادسة) ألا ان نصر الله قريب بحيث أن يكون جوابا من الله تعالى لهم اذا قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله عند ذلك ألا ان نصر الله قريب وبحق أن يكون ذلك قولاً لقوم منهم كانوا لما قالوا متى نصر الله رجعوا الى أنفسهم فعملوا ان الله لا يهمل عدوهم عليهم فقالوا ألا ان نصر الله قريب فحين قد صبرنا يا ربنا فبقوة عدل فان قيل قوله ألا ان نصر الله قريب يوجب في حق كل من ملقه شدة أن يعلم انه سيقطر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمنع أن يكون هذا من خواص الانبياء عليهم السلام ويمكن أن يكون ذات عام في حق الكل اذ كل من كان في بلا فانه لا بد له من أحد أمرين إما أن يتخلص عنه وإما أن يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل أمره ولا يضيع حقه وذلك من أعظم المصروفات جاعله قريبا لان الموت قريب • قوله تعالى (يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فوالو الذين والاقربين واليتامى

والمساكين وابن السبيل وما نفعوا من خير فان الله به عليم) اعلم انه سبحانه وتعالى لما بالغ في بيان انه يجب على كل مكلف أن يكون معرضا عن طلب العاجل وأن يكون مشغولا بطلب الآجل وأن يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع به ذلك في بيان الاحكام وهو من هذه الآية الى قوله ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم لان من عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعد والنهيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها بالآخر ليكون كل واحد منها مقويا للآخر وكذا له (فالحكم الاول) هو هذه الآية وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال عطاء عن ابن عباس نزلت هذه الآية في رجل أتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال ان لي دينار فقال انفقته على نفسي قال ان لي دينارين قال انفقتهما على أهلي قال ان لي ثلاثة قال انفقتهما على خادمك قال ان لي أربعة قال انفقتهما على والديك قال ان لي خمسة قال انفقتهما على قرابتك قال ان لي ستة قال انفقتهما في سبيل الله وهو أحسنها وروى الكافي عن ابن عباس ان الآية نزلت في عمرو بن الجوح وكان شيخا كبيرا وهو الذي قتل يوم أحد وعنده مال عظيم فقال ماذا تنفق من أموالنا وأين نضعها فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) للنفوسين في ماذا قولان (أحدهما) أن يجعل ما مع ذابنزة اسم واحد ويكون الموضع نصب ما ينفقون والدليل عليه ان العرب يقولون مماذا تنفق باثبات الالف في ما قولان ما مع ذابنزة اسم واحد لقولوا عم ماذا تنفق بالالف كما حذفوا من قوله عم يتساءلون وقوله فيم أنت من ذكرها فلما لم يحذفوا الالف من آخر ما علمت انه مع ذابنزة اسم واحد ولم يحذفوا الالف منه لما لم يكن آخر الاسم والحذف يلحقها اذا كان آخر الالف أن يكون في شعر كقوله

على ما قام يشتمني لئيم • كخنزير تمزغ في رماد

(والقول الثاني) أن يجعل ذابنزة في الذي ويكون ما رفعها بالابتداء وخبرها ذا والعرب قد يستعملون ذابنزة في الذي فيقولون من ذابنزة قول ذاك أي من ذاك الذي يقول ذاك فعلى هذا يكون تقدير الآية يسألونك ما الذي ينفقون (المسئلة الثالثة) في الآية سؤال وهو ان القوم سألوا عما ينفقون لاعن تصرف النفقة اليهم فكيف أجابهم به هذا (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) انه حصل في الآية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة يابنكم ذلك المقصود وذلك لان قوله ما أنفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك الاتفاق لا يكمل الا اذا كان مصر وفا الى جهة الاستهتاق فلهذا لما ذكر الله تعالى الجواب أرفده بذكر المصروف كميل للبيان (وثانيها) قال الفضل انه وان كان السؤال واردا بلفظ ما الا ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عاقلين ان الذي أمروا به اتفاق مال يخرج قربة الى الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال أي شيء هو واذا خرج هذا عن أن يكون مرادنا تعين ان المطلوب بالسؤال ان مصرفه أي شيء هو وحدهم ان يكون الجواب مطابقا للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقرة تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لاذلول وانما كان هذا الجواب موافقا لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة هي البهيمة التي شأنها وصفها كذا

فتقوله ما حي لا يمكن حله على طالب المناهضة فتعين أن يكون المراد منه طلب الصفة التي بها تتميز تلك البقرة عن
 غيرها فهذا الطريق قلنا إن ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا هو ما علمنا أنهم كانوا يعلمون بان الذي
 أمر وأبانفاقه ما هو واجب أن يقطع بان مرادهم من قوالهم ماذا يتفقون ليس هو طلب المناهضة بل طلب
 المصروف فلهذا حسن هذا الجواب (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد أنهم سألوا هذا السؤال
 فكانهم قيل لهم هذا السؤال فاسد اتفق أي شيء كان ولكن بشرط أن يكون مالا حلالا وبشرط أن يكون
 مضر وفا إلى المصروف وهذا مثل ما إذا كان الإنسان صحيح المزاج لا يضره أكل أي طعام كان فقال للطبيب
 ماذا أكل فيقول الطبيب كل في اليوم مرتين كان المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا هو ما علمنا المعنى
 اتفق أي شيء أردت بشرط أن يكون المصروف ذلك (المسئلة الرابعة) اعلم أنه تعالى وأبى الترتيب
 في الانفاق فقدّم الوالدين وذلك لأنهم ما كالتخرج له من العدم إلى الوجود في عالم الأسباب ثم ربياه في الحال
 الذي كان في غاية الضعف فكان انعامهم ما على الابن أعظم من انعام غيره ما عليه ولذلك قال تعالى
 وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا وفيه إشارة إلى أنه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شيء
 أوجب من رعاية حق الوالدين لأن الله تعالى هو الذي أخرج الإنسان من العدم إلى الوجود في الحقيقة
 والوالدان هما اللذان أخرجاه إلى عالم الوجود في عالم الأسباب الظاهرة فثبت أن حقهم ما أعظم من حق
 غيرهما فلهذا أوجب تقديمهم ما على غيرهما في رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الأقربين والسبب فيه
 أن الإنسان لا يمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لابد وأن يرجح البعض على البعض والترحيم
 لا بد له من مرجح والقربة تصلح أن تكون سببا للترجيح من وجوه (أحدها) أن القرابة مظنة المخاططة
 والمخاططة توجب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر فإذا كان أحدهم مغنيا والآخر فقيرا
 كان اطلاع الفقير على الغني أتم وإطلاع الغني على الفقير أتم وذلك من أقوى الحوامل على الانفاق
 (وثانيها) أنه لو لم يرع جانب الفقير احتاج الفقير للرجوع إلى غيره وذلك عار وسيئة في حقه فالأولى أن
 يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس (وثالثها) أن قريب الإنسان جار مجرى الجزاء منه والانفاق
 على النفس أولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب أولى من الانفاق على
 البعيد ثم إن الله تعالى ذكر بعد الأقربين اليتامى وذلك لأنهم أصغرهم لا يقدرون على اكتساب
 ولكنهم يتأذى ليس لهم أحد يكتب لهم فالتطفل الذي مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب وأشراف على
 الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء أقل من حاجة اليتامى لأن قدرتهم على التحصيل أكثر من
 قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فإنه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر فهذا
 هو الترتيب الصحيح الذي رتبته الله تعالى في كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه
 بعد ذلك بالأجمال فقال وما نفعوا من خير فان الله به عليم أي وكل ما فاعلموه من خير ما ماع هو لا المذكورين
 وأما مع غيرهم حسنة الله وطالب الجزيل ثوابه وهربا من أليم عقابه فان الله به عليم والعلم بمبالغته في كونه عالما
 يعني لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه كما قال اني لا أضيع
 عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (المسئلة الخامسة) المراد من الخير هو
 المال لقوله عز وجل وأنه يحب الخیر أشد يدر قال ان ترك خيرا الوصية فالحق وما نفعوا من انفاق شيء من
 المال قل أو أكثر وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله وما نفعوا من خير يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر
 والطاعة وهذا أولى (المسئلة السادسة) قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية المواريث وهذا ضعيف
 لأنه يحتمل حل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ إليها (أحدها) قال أبو مسلم الانفاق على الوالدين
 واجب عند قصورهما عن الكسب والمالك والمراد بالقرين الولد وولد الولد وقد تلزم نفقة من عند فقد المالك
 وإذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال انها منسوخة بآية المواريث لا وجه له لأن هذه النفقة تلزم
 في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وأيضا في يصل بعد الموت لا يوصف بأنه نفقة (وثانيها) أن يكون

المراد من أحب التقرب إلى الله تعالى في باب النفقة فالأولى له أن ينفقه في هذه الجهات فيقدم الأولى فالأولى
 فيكون المراد به التطوع (وثالثها) أن يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والأقربين من حيث
 الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة (ورابعها) يحتمل أن يريد بالانفاق على
 الوالدين والأقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم وفيما يصرفه لليتامى والمساكين ما يتصل للصدقة فظاهر
 الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ (الحكم الثاني) قوله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره
 لكم وعسى أن تذكر هوائشا وهو خير لكم وعسى أن يحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون)
 وفيه مسائل (المسئلة الأولى) اعلم أنه عليه الصلاة والسلام كان غير ماذون في القتال مدة أقامته بمكة فلما
 هاجر أذن له في قتال من يقاتله من المشركين ثم أذن له في قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف
 العلماء في هذه الآية فقال قوم أنها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول أنه كان يخاف عند البيت
 بالله أن الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء أن هذه الآية تقتضي وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه
 الصلاة والسلام في ذلك الوقت فقط حجة الأولين أن قوله كتب يقتضي الوجوب وقوله عليكم يقتضيه أيضا
 والخطاب بالكفاية في قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله
 كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فإن قيل ظاهر الآية هل يقتضي أن يكون واجبا على الأعيان
 أو على الكفاية قلنا بل يقتضي أن يكون واجبا على الأعيان لأن قوله عليكم أي على كل واحد من أحدكم كما
 في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة عطاء أن قوله كتب يقتضي الإيجاب ويمكن في العمل
 به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت إلا أن قلنا أن قوله
 كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة
 وهي الإجماع وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب أن يبقى على الوضع الأصلي فالأول ما يدل على صحة هذا
 القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيقا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم إلا أن
 يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ إلا أن التزام القول بالنسخ من غير أن يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه
 أيضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والإجماع
 اليوم منه قد عدل عنه من فروض الكفايات إلا أن يدخل المشركون ديار المسلمين فإنه من الجهاد حيث عدل على
 الكل والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله وهو كره لكم فيه إشكال وهو أن الظاهر من قوله كتب عليكم
 أن هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه أيضا لأن الكافر لا يؤمر بقتال الكافر وإذا كان كذلك
 فكيف قال وهو كره لكم فإن هذا يشعر بكون المؤمن كارهيا لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لأن المؤمن
 لا يكون سائما خطأ ولا واهرا لله تعالى وتكليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم أنه صلاحه وفي تركه
 فساده (والجواب) من وجهين (الأول) أن المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وإن علم
 أن ما أمره الله به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلًا شاقا على النفس لأن التكليف عبارة
 عن الزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم أن أعظم ما يعيل إليه الطبع الحياة فلذلك أشق الأشياء
 على النفس القتال (الثاني) أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل أن يفرض لما فيه من الخوف والكثرة
 الأعداء فين الله تعالى أن الذي تذكر هونه من القتال خير لكم من تركه لأنه لا تذكر هونه بعد أن فرض
 عليكم (المسئلة الثالثة) الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى أن تذكر هوائشا وهو خير
 لكم ثم فيه وجهان (أحدهما) أن يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء
 فأتتني أقبال وأدبار كأنه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له (والثاني) أن يكون فعلا بمعنى مفعول
 كأنه يريد معنى الخبور أي وهو مكره لكم وقرأ السلي بالفتح وهو ما اغتنى كالضعف والضعف ويجوز أن
 يكون بمعنى الإكراه على سبيل الجواز كأنهم سمأ كرهوا عليه لشدة كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى
 جعلته أمه كرها ووضعته كرها والله أعلم وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تذكره عليه وإذا كان

بلا كراهة فبالفتح أمّا قوله وعسى أن تذكره واشيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم فعبه
مسائل (المسئلة الأولى) عسى فعل درج مضارع وبقي ماضيه فيقال منه عسقا وعسيت قال تعالى
فهل عسيت ويرفع الاسم بعده كير ترفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال
تعالى قل عسى أن يكون ردف لكم أي قرب فتقول عسى زيد أن يقوم تقديره عسى قيام زيد أي قرب
قيام زيد (المسئلة الثانية) معسى الآية أنه ربما كان الشيء شافعا عليكم في الحال وهو سبب لمانع
الجليل في المستقبل وبالضد ولا جله حسن شرب الدواء المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل
وحسن تحمل الاخطار في الامصار لتوقع حصول الرخ في المستقبل وحسن تحمل المشاق في طلب العلم
لتقوز بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى وهذا كذلك وذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون
النفس عن خطر القتل وصون المال عن الاتفاق ولكن فيه أنواع من المضار منها أن العدو اذا علم ميلكم
الى الذعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما أن يأخذكم ويستبيح دماءكم وأموالكم وأما أن
يحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد آلة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المريض في أول ظهوره بسبب نفرة
النفس عن تحمل حرارة الدواء ثم في آخر الامر يصير المرء مضطرا الى تحمل اضعاف تلك النفرة والمثقة
والحاصل أن القتال سبب لمحصل الامن وذلك خير من الاتساع بسلامة الوقت ومنها وجدان الغنيمة ومنها
السرور العظيم بالاستيلاء على الاعداء أما ما يتعلق بالدين فكثيرة منها ما يحمل للجهاد من الثواب العظيم
اذا فعل الجهاد بقرابة عبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ومنها أنه يحشئ عدوكم أن يستغفركم
ولا تصبرون على المحنة فتترددون عن الدين ومنها أن عدوكم اذا رأى جدكم في دينكم وبذل لكم أنفسكم
وأموالكم في طلبه مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا أسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين لاجر العظيم
عند الله ومنها أن من أقدم على القتال طلبا لرضا الله تعالى كان قد تحمل ألم القتل بسبب طلب رضوان
الله ومالم يصبر الرجل مستيقنا بفضل الله وبرحمته وأنه لا يضيع أجر المحسنين وبأن لذات الدنيا أمور باطلة
لا يرضى بالقتل ومق كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا وذلك من أعظم سعادات
الانسان فثبت بما ذكرنا أن الطبع ولو كان يكره القتال مع اعداء الله فهو خير كثير وبالضد ومعلوم
أن الامر بمن مقي تعارضا فالأكثر منفعة هو الراجح وهذا هو المراد من قوله وعسى أن تذكره واشيئا وهو
خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم (المسئلة الثالثة) الشر السوء وأصله من شررت الشيء
اذا بسطته يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته ليحف ومنه قوله حتى أشرت بالاكف المصاحف
والشر والهاب لا بساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة (المسئلة الرابعة) عسى توهم الشك
مثل ادى وهى من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة نهى لاندل على حصول الشك لقائل
الا أنها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التأويل أما ان قلنا بانها بمعنى
اعل فالتأويل فيه هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى اهلكم تتنون قال الخليل عسى من الله واجب
في القرآن قال فعسى الله أن ياتى بالفتح وقد وجد وعسى الله أن ياتى بهم جميعا وقد حصل والله أعلم أمّا قوله
تعالى والله يعلم وأنتم لا تعلمون والمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد
قصور علم نفسه وكمال علم الله تعالى ثم علم انه سبحانه لا يأمر العبد الا بما فيه خيره ومصالحته علم قطعا ان الذي
أمره الله تعالى به وجب عليه امتثاله سواء كان مكرها للطبع أو لم يكن فكان الله تعالى قال يا أيها العبد فاعلم
أن على أكل من عملك فكن مستغلا بطاعتى ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الآية في هذا المقام تجري
بجري قوله تعالى في جواب الملائكة انى أعلم ما لا تعلمون • قوله تعالى (يستلوثك عن الشهور الحرام
قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسيح الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله
والهتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرددد منكم عن
دينه فبئس وهو كافر فاولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن هذا السائل اكن من المسلمين أو من الكافرين
 والقائلون بانه من المسلمين فرقتان (الاول) الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان
 عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام أعظم الحرمة في المنع من القتال لم يبعد عندهم أن يكون الامر
 بالقتال مقيد بان يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى أن سألوا النبي صلى الله
 عليه وسلم فقالوا أيجل لناقتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع فنزلت الآية فبلى هذا الوجه الظاهر
 ان هذا السؤال كان من المسلمين (الفريق الثاني) وهم أكثر المفسرين ورواه ابن عباس أنه قال
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد
 سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة في ثمانية رطل وكتب له كتابا وعهدا ودفعه اليه وأمره أن يفتحه بعد
 منزلةين ويقرأه على أصحابه ويعمل بما فيه فإذا فيه أما بعد فمصر على بركة الله تعالى بن أبيه حتى تنزل بطن
 نخيل فترصد بهم اعير قر يش لعلك أن تأتينا منه بخير فقال عبد الله سمعنا وطاعة لامرهم فقال لأصحابه من أحب
 منكم الشهادة فلينهض معي فاني ماض لامرهم ومن أحب التخلف فليختلف فمضى حتى بلغ بطن نخيل بين مكة
 والطائف فتر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة معه فلما رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا
 رأس واحد منهم وأوجهه وأبذل انهم قوم عمار ثم أتى واقد بن عبد الله الحنظلي وهو أحد من كان مع عبد الله
 ابن جحش وروى عمرو بن الحضرمي فقتله وأمره واثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فضجبت قر يش وقالوا قد استعمل محمد الشهر الحرام شهر يأم فيه الخائف فيسفل فيه الدماء
 والمسلمون أيضا قد استبعدوا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام اني ما أمرتكم بالقتال في الشهر الحرام
 وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله انا قتلنا ابن الحضرمي ثم أمسينا فنظرنا الى هلال رجب فلاندرى
 اني رجب أصبنا أم في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والأسارى فنزلت هذه الآية فاخذ
 رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنمية وعلى هذا التقدير فالظاهر ان هذا السؤال انما صدر عن المسلمين
 لوجه (أحدها) ان أكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين (وثانيها) أن ما قبل
 هذه الآية وما بعده مخاطب مع المسلمين أما ما قبل هذه الآية فمقوله أم حسبتم أن تدخلوا الجنة وهو خطاب
 مع المسلمين وقوله يستلونك ماذا ينفقون حكاية عنهم وأما ما بعده هذه الآية فكذلك وهو قوله يستلونك عن
 الخمر والميسر ويستلونك عن اليتامى (وثالثها) روى سعيد بن جبيرة عن ابن عباس أنه قال ما رأيت قوما
 كانوا خير من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهم
 في انقرآن منها يستلونك عن الشهر الحرام (والقول الثاني) ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سألو
 الرسول عليه الصلاة والسلام عن القتال في الشهر الحرام حتى لو أخبرهم بانه حلال فتكراهه واستحلوا قتاله
 فيه فانزل الله تعالى هذه الآية يستلونك عن الشهر الحرام قتال فيه أي يستلونك عن قتال في الشهر
 الحرام قل قتال فيه كبير ولكن المستعن بسبيل الله وعن المسجد الحرام والكعبة به أكبر من ذلك القتال
 ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دياركم فيبين تعالى ان غرضهم من هذا السؤال أن يقاتلوا
 المسلمين ثم أنزل تعالى بعده قوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتمدى عليكم فاعمدوا
 عليه بمنل ما اعتمدى عليكم فصرح في هذه الآية بان القتال على سبيل الدفع جائز (المسئلة الثانية) قوله تعالى
 قتال فيه خفف على البذل من الشهر الحرام وهذا يسمى بدل الاشتغال كقولك أعجبني زيد علمه ونفعني زيد
 كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل أصحاب الاخدود النار ذات الوقود وقال بعضهم
 الخفف في قتال على تكرير العامل والتقدير يستلونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا هو
 في قراءة ابن مسعود والربيع وتظاير قوله تعالى للذين استضعفوا من آمن منهم وقرأتكم قتال فيه أما
 قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسائلتان (المسئلة الاولى) قتال فيه مبتدأ أو كبير خبره وقوله قتال وان
 كان نكرة الا أنه تخصص بقوله فيه فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله كبير أي عظيم مستنكر كما يسمى الذنب

العظيم كبرية قال تعالى كبرت كلمة تخرج من أفواههم أن يقولوا هل كبرت كلمة تخرج من أفواههم من أن نكر القتال في قوله تعالى قتال فيه ومن حق
 النكرة إذا تكررت أن تجي باللام حتى يكون المذكر الثاني هو الأول لأنه لو لم يكن كذلك كأن المذكر
 الثاني غير الأول كل في قوله تعالى أن مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم أن اللفظ إذا تكرر و كانا تكررين
 كان المراد بالثاني إذا غير الأول والقوم أرادوا بقولهم بس ثلوثك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال
 الممن الذي أقدم عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير وفيه تنبيه على أن القتال الذي يكون
 كبير ليس هو هذا القتال الذي سألتهم عنه بل هو قتال آخر لأن هذا القتال كان الغرض منه نصرته الإسلام
 وإزالة الكفر فكيف يكون هذا من الكبار إذا القتال الكبير هو الذي يكون الغرض منه هدم الإسلام
 وتقوية الكفر فكان اختيار التنكير في اللفظين لأجل هذه الدققة لأنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا
 تصيب قلوبهم بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالأوهام لما أرادوه وباطنه يكون موافقاً للحق وهذا
 إنما حصل بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ولو أنه وقع التعبير عنهم ما وعن أحد هما بلفظ التعريف
 لطلت هذه الفائدة الجلية فسبحان من لم تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يحدى إليه إلا
 أولوالباب (المسئلة الثانية) اتفق الجمهور على أن حكم هذه الآية حرمة القتال في الشهر الحرام
 ثم اختلفوا أن ذلك الحكم هل بقي أم نسخ فنقل عن ابن جريج أنه قال سالت في عطائه بأنه لا يحل للناس
 الغزو في الحرم ولا في الأشهر الحرم الأعلى سبيل الدفع روى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يغزو في الشهر الحرام إلا أن يغزى وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين أن يقتلوا الكفار في الشهر
 الحرام قال نعم قال أبو عبيد والناس بالغزوات اليوم يجعأ على هذا القول يرون الغزو مباحاً في الشهور
 كلها ولم أر أحد من علماء الشام والعراق يشكرهم عليهم وكذلك أحب قول أهل الحجاز والحجة في إباحته
 قوله تعالى قاتلوا المشركين حيث وجدتمهم وهذه الآية ناسخة لتحريم القتال في الشهر الحرام
 وإن الذي عندي أن قوله تعالى قل قتال فيه كبير هذا نكرة في سياق الإثبات فيقتول فردوا واحداً ولا يتناول
 كل الأفراد فهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقاً في الشهر الحرام ولا حاجة إلى تقدير النسخ
 فيه أما قوله تعالى وصعد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وأخرج أهله منه أكبر عند الله فبئس مثلاً
 (المسئلة الأولى) للتجوين في هذه الآية وجوه (الأول) قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج
 أن قوله وصعد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وأخرج أهله منه كلها مرفوعة بالابتداء وخبرها
 قوله أكبر عند الله والمعنى أن القتال الذي سألتهم عنه وإن كان كبيراً إلا أن هذه الأشياء أكبر منه فإذا لم
 تتسعوا عنها في الشهر الحرام فكيف تبيعون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع أن له فيه عذراً ظاهراً
 فإنه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعاً في جمادى الآخرة ونظيره قوله تعالى لبي امرئ
 أناخرون الناس بالبزوتة ون أنفسكم لم تقولون ما لا تفعلون وهذا وجه ظاهر الاسم اختلافوا في الجز
 في قوله والمسجد الحرام وذكر واقعاً وجهين (أحدهما) أنه عطف على الهاء في به (والثاني) وهو
 قول الأكثرين أنه عطف على سبيل الله قالوا وهو متأس كذب قوله تعالى أن الذين كفروا ويصدون عن سبيل
 الله والمسجد الحرام واعتصموا على الوجه الأول بأنه لا يجوز العطف على الضمير فإنه لا يقال مررت به وعمر
 وعلى الثاني بأن على هذا الوجه يكون تقدير الآية صعد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام وقوله عن
 المسجد الحرام صلة للصلاة والصلة والموصول في حكم الشيء الواحد فإيقاع الاجنبي بينهما لا يكون جائزاً
 أجيب عن الأول لم لا يجوز ضمهما حرف الجر فيه حتى يكون التقدير وكفر به والمسجد الحرام والاضمار في
 كلام الله ليس بغريب ثم يتأكد هذا بقراءة جزء تسألون به والارحام على سبيل الخفض ولو أن جزء روى هذه
 اللغة لكان مقبولاً بالاتفاق فإنه اقترأه في كتاب الله تعالى كان أولى أن يكون مقبولاً وأما الأكثرون الذين
 اختاروا القول الثاني قالوا لا شك أنه يقتضي وقوع الاجنبي بين الصلاة والموصول والأصل أنه لا يجوز
 إلا أن يحمي لئلا يهنا الوجهين (الأول) أن الصعد عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى فكأنه

لا انفصل (والثاني) أن موضع قوله وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام إلا أنه قدم عليه لفرط العناية
 كقوله تعالى ولم يكن له كفوا أحد كان من حق الكلام أن يقال ولم يكن له أحد كفوا إلا أن فرط العناية
 أوجب تقديمه فكذا ههنا (الوجه الثاني) في هذه الآية وهو اختيار الفراء وأبي مسلم الأصمهي أن
 قوله تعالى والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير يستأثرونك عن قتال في الشهر الحرام
 والمسجد الحرام ثم بعد هذا طريقان (أحدهما) أن قوله قتال فيه مبتدأ وقوله كبير وصدة عن سبيل الله
 وكفر به خبر بعد خبر والتقدير أن قتاله فيه محكوم عليه بأنه كبير وبأنه صدة عن سبيل الله وبأنه كفر
 بالله (والطريق الثاني) أن يكون قوله قتال فيه كبير جلة مبتدأ وخبر وأما قوله وصدة عن سبيل الله فهو
 مرفوع بالابتداء وكذا قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وصدة
 عن سبيل الله كبير وكفر به كبير ونظيره قولك زيد منطلق وعمره تقديره وعمره منطلق طعن البصريون
 في هذا الجواب فقالوا أما قولكم تقدير الآية يستأثرونك عن قتال في المسجد الحرام فهو ضعيف لأن
 السؤال كان واقعا عن القتال في الشهر الحرام لا عن القتال في المسجد الحرام وطعنوا في الوجه الأول
 بأنه يقتضي أن يكون القتال في الشهر الحرام ككفر بالله وهو خطأ بالاجماع وطعنوا في الوجه الثاني
 بأنه لما قال بعد ذلك وإخراج أهله منه أكبر أي أكبر من كل ما تقدم فيلزم أن يكون إخراج أهل
 المسجد من المسجد أكبر عند الله من الكفر وهو خطأ بالاجماع وأقول للفراء أن يجيب عن الأول بأنه
 من الذي أخبركم بأنه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام بل الظاهر أنه وقع لأن القوم كانوا
 مستعظمين لقتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام وكان أحدهما كالاخر في القمع عند القوم فالظاهر أنهم
 جمعوهما في السؤال وقولهم على الوجه الأول يلزم أن يكون القتال في الشهر الحرام ككفر فلنا يلزم أن يكون
 قتال في الشهر الحرام ككفر ونحن نقول به لأن النكرة في الإثبات لا تفيد العموم وعندنا أن قتالا واحدا
 في المسجد الحرام كفر ولا يلزم أن كل قتال كذلك وقولهم على الوجه الثاني يلزم أن يكون إخراج أهل المسجد
 منه أكبر من الكفر فلنا المراد من أهل المسجد هم الرسول عليه السلام والصحابة وإخراج الرسول من
 المسجد على سبيل الإذلال لاشك أنه كفر وهو مع كونه ككرا فهو ظلم لأنه إيذاء للإنسان من غير حرم سابق
 وعرض لاحق ولا شك أن الشيء الذي يكون ظلما وكفرا أكبر وأقبح عند الله مما يكون كفرا وحده فهذا
 جلة القول في تقرير قول الفراء (القول الثالث) في الآية قوله قل قتال فيه كبير وصدة عن سبيل الله وكفر به
 وجهه ظاهر وهو أن قتاله فيه موصوف بهذه الصفات وأما الحذف في قوله والمسجد الحرام فهو واو
 القسم إلا أن الجمهور أقاموا لهذا القول وزنا (المسئلة الثانية) أما المصد عن سبيل الله ففيه وجوه
 (أحدها) أنه صد عن الإيمان بالله وبمحمد عليه السلام (وثانيها) صد للمسلمين من أن يهاجروا إلى
 الرسول عليه السلام (وثالثها) صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت وإسناد أن يقول الرواية ذات
 على أن هذه الآية ترات قبل غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بعدة
 طويلة ويمكن أن يجاب عنه بأن ما كان في معلوم الله تعالى كان كالواقع وأما الكفر بالله فهو الكفر بكونه
 حرسلا للرسول مستحقا للعبادة فأدرا على البعث وأما قوله والمسجد الحرام فإن عاقبته على الضمير في به كان
 المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به
 فقد كفر وأما هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال أنه معطوف على سبيل الله
 كان المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لأنهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفتين والعيا كفتين والركع
 السجود وأما قوله تعالى وإخراج أهله منه فالمراد أنهم إخراجوا المسلمين من المسجد بل من مكة وإنما جعلهم
 إهلا له إذ كانوا هم القائلين بحق البيت كما قال تعالى والزهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وقال
 تعالى وما لهم أن لا يهذبهم الله وهم يضادون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه أن أولياءه إلا المتقون
 فاذبحه تعالى أن المشركين خرجوا بشركهم عن أن يكونوا أولياء المسجد ثم أنه تعالى بعد أن ذكر هذه

الاشياء حكم عليها بانها اكبر أى كل واحد منها أكبر من قتال في الشهر الحرام وهذا انقرع على قول الزجاج
وانما قلنا ان كل واحد من هذه الاشياء أكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين (أحدهما) أن كل واحد
من هذه الاشياء ككفر والكفر أعظم من القتل (والثاني) اننا ندعى أن كل واحد من هذه الاشياء أكبر من
قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبدالله بن جحش وهو ما كان فالما عاب وقوع ذلك القتال
في الشهر الحرام وهؤلاء الكفار قاموا بوقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم أن يكون وقوع
هذه الاشياء أكبر أمّا قوله تعالى والفتنة أكبر من القتل فقد ذكرنا في الفتنة قولين (أحدهما) هي
الكفر وهذا القول عليه أكثر المفسرين وهو عندي ضعیف لأن على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه
تعالى قال وكفر به أكبر من الفتنة على الكفر يكون تكرار ابل هذا التأويل يستقيم على قول الفراء
(والقول الثاني) أن الفتنة هي ما كانوا يقتنون المسلمين عن دينهم نارة بالقضاء الشهات في قلوبهم ونارة
بالعذاب كقطعهم بسلال وصهيب وممارين يأسروا وهذا قول محمد بن اسحاق وقد ذكرنا أن الفتنة عبارة
عن الامتحان يقال قتلت الذئب بالنار اذا دخلته فيه التزيل الغش عنه ومثله قوله تعالى انما أموالكم
وأولادكم فتنة أي امتحان لكم لأنه اذا الرمه اتفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار ذلك مانعا له عن
الاتفاق وقال تعالى ألم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون أي لا يمتحنون في دينهم
بأنواع البلاء وقال وقتلوا وانما هو الامتحان بالسبلوى وقال ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا
أؤذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التي تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال
ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا والمراد انهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتنوا بسلامتهم
على دينهم وقال فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتن ان يفتنكم الذين كفروا وقال ما آتتكم عليه
بفائتين الا من هو صال الحليم وقال فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة أي المحنة في الدين وقال واحد منهم
ان يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم
الظالمين والمعنى ان يفتنوا ربنا عن دينهم فيبتزوا في أعينهم ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فتنبصر
ويصبرون بآيكم المفتون قيل المفتون المجنون والجنون فتنة اذ هو مجنون وعدول عن سبيل أهل السلامة
في العقول فثبت بهذه الايات أن الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان الفتنة أكبر من القتل لأن
الفتنة عن الدين تقضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الآخرة فصح أن الفتنة
أكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي وقع السؤال عنه وهو قتل ابن الحنجرى روى أنه لما نزلت
هذه الآية كتب عبدالله بن جحش صاحب هذه السيرة الى مؤمنى مكة اذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر
الحرام فغيروهم أنتم بالكفر واخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام
قال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا والمعنى ظاهرا وظاهرا قوله تعالى وان رضى
عني اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ما زان يفعل كذا ولا يزال يفعل
كذا قال الواحدى هذا فعل لامصدر له ولا يقال منه فاعل ولا مفعول ومثله في الافعال كثير نحو عسى
ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ذروا ما فيهم وهلم وهلم وهات وتعال ومعنى لا يزالون أى يدومون على ذلك
العمل لان الزوال يفيد النفي فاذا أدخلت عليه ما كان ذلك نفيا للنفي فيكون دليلا على الشرب الدائم
(المسئلة الثانية) قوله حتى يردوكم عن دينكم أى الى أن يردوكم وقبل المعنى يردوكم (المسئلة الثالثة)
قوله ان استطاعوا استبعادا لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان طفرت بى فلا تبق على وهو وائى بانه
لا يظفر به ثم قال تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال
الواحدى قوله ومن يرتدد أظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثانى وهو أكثر في اللغة من الادغام
وقوله فيمت هو جزم بالعطف على يرتدد وجوابه فاولئك حبطت أعمالهم (المسئلة الثانية) لما بين تعالى
ان غرضهم من تلك الفتنة هو أن يرتد المسلمون عن دينهم ذكر بعده وعبد شديد على الردة فقال ومن

يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة واستوجب العذاب الدائم في النار (المسئلة الثالثة) ظاهر الآية يقتضي ان الارتداد انما يفتقر ع عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر أما اذا أسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الاحكام وقد تفرع على هذه النكتة بحث أصولي وبحث فروعى أما البحث الأصولي فهو ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة فالايان لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفر الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدى ثم بعد كفره يستحق العقاب الابدى فاما أن يبقى الاستحقاقان وهو محال واما أن يقال ان الطارى يزول السابق وهذا محال لوجوه (أحدها) ان المتأفة حاصلة بين السابق والطارى فليس كون الطارى مزيل للسابق أولى من كون السابق دافعا للطارى بل الثانى أولى لان الدفع أسهل من الرقع (وثانيها) ان المتأفة اذا كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطارى زوال السابق فلو حالنا زوال السابق بطريان الطارى لزم الدور وهو محال (وثالثها) ان ثواب الايمان السابق وعقاب الكفر الطارى امانان يكونان متساويين أو يكون أحدهما أزيد من الآخر فان تساويا وجب أن يتباطل كل واحد منهما بالآخر فحينئذ يبقى المكلف لامن أهل الثواب ولامن أهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد أحدهما على الآخر فلفرض ان السابق أزيد فعند طريان الطارى لا يزول الا ما يساويه فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية في الماهية فيكون ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو محال أولنفرض ان السابق أقل فحينئذ امانان يكون الطارى الزائد يكون جملة أجزائه مؤثرة في ازالة السابق خيئت ذبيحة مع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال واما أن يكون المؤثر في ازالة السابق بعض أجزائه الطارى دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحاً للمثل من غير مرجح وهو محال فثبت بما ذكرناه اذا كان مؤمنا ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كان ظاهراً ايمانا الا انه ما كان عند الله ايمانا فظاهر ان الموافاة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفر او هذا هو الذى دللت الآية عليه فانما دلت على ان شرط كون الردة موجبة لتلك الاحكام أن يموت المرتد على تلك الردة أما البحث الفرعى فهو ان المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم أسلم في الوقت قال الشافعى رحمه الله لا إعادة عليه وقال أبو حنيفة رحمه الله لزمه قضاء ما أدى وكذلك الحجج الشافعى رضى الله عنه قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت أعمالهم شرط في حبط العمل أن يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب أن لا يبرى عمله محبطاً فان قيل هذا معارض بقوله ولو أشركوا ملط عنهم ما كانوا يعبون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حمل المطلق على المقيد واجب لانا نقول ليس هذا من باب المطلق والمقيد فانهم أجبروا على ان من علق حكم بشرطين وعلقه بشرط ان الحكم ينزل عند أيهما وما وجدكن قال لعبد أنت حر اذا جاء يوم الخميس أنت حر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يطل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه بخاء يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بال تعليق الاول (والسؤال الثانى) عن التمسك بهذه الآية ان هذه الآية دلت على ان الموت على الردة شرط لجموع الاحكام المذكورة في هذه الآية ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار وذلك لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال وليس في الآية دلالة على ان الموت على الردة شرط فيه (والجواب) ان هذا من باب المطلق والمقيد لامن باب التعليق بشرط واحد وبشرطين لان التعليق بشرط واحد بشرطين انما يصح لو لم يكن تعليقه بكل واحد منهما ما نفع من تعليقه بالآخر وفي مسئلتنا لوجه لنا مجزء الردة مؤثراً في الحبوط لم يبق للموت على الردة أثر في الحبوط أصلاً في شيء من الاوقات فعلمنا ان هذا ليس من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد (وأما السؤال الثانى) بخوابه ان الآية دلت على ان الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما توجب الخلود في النار بشرط

الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط أما قوله تعالى فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أهل اللغة أصل الحبط ان تأكل الابل شيئاً يضربها فتعظم بطونها فتقرب في الحديث وان مما ثبتت الربيع ما يقتل حبطاً أو يؤلم فسمى بطلان الاعمال بهذا لانه كفساد الشيء بسبب ورود المفسد عليه (المسئلة الثانية) المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كما وجد في وزال واعداد المعلوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المذنبون للاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب الردة المأدبة يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي هاشم وجمهور المتأخرين من المعتزلة أو لا بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي علي وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله هو ان المرتد اذا أتى بالردة فذلك الرد عمل محبط لان الآتي بالردة كان يمكنه أن يأتي بدلها بعمل يستحق به ثواباً فاذا لم يأت بذلك العمل الجيد وأتى بدلها بهذا العمل الردي الذي لا يستفيد منه فتعادل يستفيد منه أعظم المضار يقال انه أحبط عمله أي أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذي ذكرناه في تفسير الاحباط اتماماً أن يكون حقيقة في لفظ الاحباط واثماً أن لا يكون فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه وان كان مجازاً وجب المصير اليه لانا ذكرنا الدلائل القاطعة في مسئلة ان الموافقة شرط في صحة الايمان على ان القول بان أثر الفعل الحاد يزيل أثر الفاعل السابق محال (المسئلة الثالثة) اما حبط الاعمال في الدنيا فهو انه يقتل عند الظفر به ويقاد الى أن يظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصراً ولا ثناء حسناً وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز أن يكون المعنى في قوله حبطت أعمالهم في الدنيا ان ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شيء لا عزالله الاسلام بانصاؤه فتكون الاعمال على هذا التأويل ما يعملونه بعد الردة وأما حبط أعمالهم في الآخرة فعند القائلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاتهم للثواب الذي استحقوه بأعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك معناه انهم لا يستفيدون من تلك الردة ثواباً ونفعاً في الآخرة بل يستفيدون منها أعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال تعالى وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون قوله عز وجل (ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم) في الآية مسألتان (المسئلة الاولى) في تعلق هذه الآية بما قبلها ووجهان (الاول) ان عبد الله بن جحش قال يا رسول الله هب انه لا عقاب علينا فيما فعلنا فهل نطعم منه أجراً وثواباً فنزلت هذه الآية لان عبد الله كان مؤمناً وكان مهاجراً وكان بسبب هذه المقاتلة تهاجداً (والثاني) انه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كرم اليكم وبين ان تركه سبب للوعيد اتبع ذلك بكراً من يقوم به فقال ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد الا ويعقبه وعد (المسئلة الثانية) هاجروا أي فارقوا أوطانهم وعشائرهم وأصله من الهجرة الذي هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح هجر لانه مما يذنب في أن يهجر والهاجرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة مفاعلة من الهجرة وجاز أن يكون المراد منه ان الاحباط والاقارب هجره بسبب هذا الدين وهو أيضاً هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة وأما المجاهدة فاصلها من الجهد الذي هو المشقة ويجوز أن يكون معنى المجاهدة أن يضم جهده الى جهد آخر في نصرته دين الله كما ان المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده الى ساعد آخر يحصل التأييد والقوة ويجوز أن يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد في قتال العدو وعند فعل العدو ومثل ذلك قصير مفاعله ثم قال تعالى أولئك يرجون رحمة الله وفيه قولان (الاول) ان المراد منه الرجاء وهو عبارة عن ظن المنافع التي يتوقعها وأرادت تعالى في هذا الموضع انهم يطمعون في ثواب الله وذلك لان عبد الله بن جحش ما كان قاطعاً بالفوز والثواب في عمله بل كان يتوقع ويرجو فان قيل لم جعل الوعد معاقباً للرجاء ولم يقطع به فكما في سائر الآيات قلنا (الجواب) من وجوه (أحدها) ان مذهبتنا ان

الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجاء (وثانيها) يجب ان لا
 علق بحكم الوعد ولكنه تعالى بان لا يكفر بعد ذلك وهذا الشرط مشكوك فيه لا يتيقن فلا حرم كان الحاصل
 هو الرجاء لا القطع (وثالثها) ان المذكوور هو تاجوا الايمان والهجرة والجهاد في سبيل الله ولا بد
 للانسان مع ذلك من سائر الاحمال وهو ان يرجو ان يوفقه الله اياها كما وفقه له هذه الثلاثة فلا حرم علقه على
 الرجاء (ورابعها) ليس المراد من الآية ان الله شكك العبد في هذه المغفرة بل المراد وصفهم بانهم ينفارقون
 الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين انفسهم في حق الله تعالى برون انهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا
 ما يلزمهم في نصرته فيعقدون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤثرون ما آتوا قلوبهم وهم ووجه
 انهم الى ربهم راجعون (القول الثاني) ان المراد من الرجاء القطع واليقين في أصل الثواب والظن
 انما دخل في كيمته وفي وقته وفيه وجود مقرناها في تفسير قوله تعالى الذين يظنون انهم ملائكة ربه ثم قال
 تعالى والله غفور رحيم أي ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم اذا ما يوا على الايمان والعمل الصالح والله غفور
 رحيم غفر لعبده الله بن جحش وأصحابه ما لم يعلموا ورجعهم (الحكم الثالث) قوله عز وجل (يسألونك عن الخمر
 والميسر قل فيها ما انتم كبيرون منافع للناس وانها ما اكبر من نفعها) اعلم ان قوله يسألونك عن الخمر والميسر
 ليس فيه بيان انهم من أي شيء سألوا فانه يحتمل انهم سألوا عن حقيقة وماديتها ويحتمل انهم سألوا عن
 حل الانتفاع به ويحتمل انهم سألوا عن حل شرهه وجرمه الا انه تعالى لما اجاب بذكر الحرمة دل على تخصيص
 الجواب على ان ذلك السؤال كان واقعا من الخلل والحرمة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قالوا
 نزلت في الخمر أربع آيات نزل بمكة قوله تعالى ومن ثمرات الخيل والاعشاب تغذون منه سكر اورز فاحسبنا
 وكان المسلمون يشربونها وهي حلال لهم ثم ان عمر ومعاذ اوفعرا من الصحابة قالوا يا رسول الله أفقتنا في الخمر
 فانها مذيبة للقتل مسلبة لآمال فنزل فيها قوله تعالى قل فيها ما انتم كبيرون منافع للناس فشرها قوم
 وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشر بوا وسكر واقسام بعضهم يصلي فقرأ قل يا أيها
 الكافرون اعبدوا ما تعبدون فنزل لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فقد من شربها ثم اجتمع قوم من الانصار
 وفيهم سعد بن أبي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الاشهاد حتى أشد سعد شرا فبسه حياء الانصار
 فضربه أنصارى بلعي بعير فضربه شعبة موضعة فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هير اللهم بين لنا
 في الخمر بياننا فنزل انما الخمر والميسر الى قوله فهل أنتم متشهون فقال عمر اتيهنا يا رب قال القفال رحمه
 الله والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم ان القوم قد كانوا القوا وشرب الخمر وكان
 اعتداعهم بذلك كثيرا فلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا حرم استعمل في التحريم هذا التدرج
 وهذا الرفق ومن الناس من قال بان الله حرم الخمر والميسر في هذه الآية ثم نزل قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم
 سكارى فقد مضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة لان شارب الخمر لا يمكنه أن يصلي الامع السكر فكان
 المنع من ذلك منعاً من الشرب فحتماً ثم نزلت آية المائدة فكانت في غاية القوة في التحريم ومن الزبيع بن أنس
 أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر (المسئلة الثانية) اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر
 فنقتصر الى بيان أن الخمر ما هو ثم الى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر (أما المقام الاول) في بيان
 أن الخمر ما هو قال الشافعي رحمه الله بكل شراب مسكر فهو خمر وقال أبو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب
 الشديد الذي قد خذ بالزبد حجة الشافعي على قوله وجوه (أحدها) ما روى أبو داود في سننه عن الشعبي
 عن ابن عمر رضي الله عنهما قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والقر والحنطة والشعير
 والذرة والخمر ما خسر العقل وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه (أحدها) أن عمر رضي الله عنه أخبر أن
 الخمر حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من الحنطة والشعير كما انها كانت تتخذ من العنب والقر وهذا يدل على
 انهم كانوا يصنعونها كلها خمر (وثانيها) انه قال حرمت الخمر يوم حرمت وهي تتخذ من هذه الاشياء الخمسة
 وهذا كالتصريح بان تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة (وثالثها) أن عمر رضي الله عنه الحق

بها كل ما خامر العقل من شراب ولا شك أن عمر كان عالما باللغة وروايته أن الخمر اسم لكل ما خامر العقل
 فغيره (الحجة الثانية) روى أبو داود عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم إن من العذب خمرًا وإن من التمر خمرًا وإن من العسل خمرًا وإن من البر خمرًا وإن من الشعير خمرًا
 والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن هذا صريح في أن هذه الأشياء داخلية تحت اسم الخمر فتكون
 داخلية تحت الآية الدالة على تحريم الخمر (والثاني) أنه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب أن
 يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت في الخمر ثابت فيها والحكم المشهور الذي اختص به الخمر هو
 حرمة الشرب فوجب أن يكون ناشئ هذه الاشارة قال الخطابي رحمه الله وتخصيص الخمر بهذه الأشياء
 الخمسة ليس لأجل أن الخمر لا يكون إلا من هذه الخمسة باعتبارها وإنما جرى ذكرها لخصوصها لكونها معهودة
 في ذلك الزمان فكل ما كان في معناها من ذرة أو سلت أو عصارة شجرة فحكمها حكم هذه الخمسة
 كما أن تخصيص الأشياء الستة بالذكري خبر الزبالي يمنع من ثبوت حكم الرباني غيرها (الحجة الثالثة)
 روى أبو داود أيضا عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام
 قال الخطابي قوله عليه السلام كل مسكر خمر دل على وجهين (أحدهما) أن الخمر اسم لكل ما وجد منه
 السكر من الاشارة كلها والمقصود منه أن الآية للمادات على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر
 مجهولاً للقوم حسن من الشارع أن يقول مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا ما على سبيل أن هذا
 هو مسماه في اللغة العربية أو على سبيل أن يضع اسمها شرعياً على سبيل الاحداث كما في الصلاة
 والصوم وغيرهما والوجه الآخر أن يكون معناه أنه كالخمر في الحرمة وذلك لأن قوله هذا خمر حقيقة
 هذا اللفظ يقيد كونه في نفسه خمرًا فان قام دليل على أن ذلك ممنوع وجب حمله مجازاً على المشابهة في الحكم
 الذي هو خاصية ذلك الشيء (الحجة الرابعة) روى أبو داود عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت مثل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم عن البتخ فقال كل شراب أسكر فهو حرام قال الخطابي البتخ شراب يتخذ من العسل
 وفيه إبطال كل تأويل يذكره أصحاب تحليل الانبذة وفساد القول من قال إن القليل من المسكر مباح لأنه
 عليه السلام سئل عن نوع واحد من الانبذة فأجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو
 كان هنالك تفصيل في شيء من أنواعه ومقاديره لذكره ولم يمهله (الحجة الخامسة) روى أبو داود عن جابر بن
 عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أسكر كثيره فقليله حرام (الحجة السادسة) روى أيضاً عن
 القاسم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق
 قل الكف منه حرام قال الخطابي الفرق ميكال يسع ستة عشر رطلاً وفيه إيبان أن الحرمة شاملة لجميع
 أجزاء الشراب (الحجة السابعة) روى أيضاً أبو داود عن شهر بن حوشب عن أم سلمة قالت نهى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتقر قال الخطابي المفتقر كل شراب يورث الفتور والحد في الأعضاء
 وهذا لا شك أنه متناول لجميع أنواع الاشارة فهذه الاحاديث كلها دالة على أن كل مسكر فهو خمر وهو
 حرام (النوع الثاني) من الدلائل على أن كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاق قال أهل اللغة أصل هذا
 الحرف التغطية سمي الخمر خمرًا لأنه يغطي رأس المرأة والخمر ما واراك من شجر وغيره من هذه وأما
 وخمرت رأس الاناء أي غطيته والخمر هو الذي يكتن شهادة قال ابن الأثير سميت خمرًا لأنها تخامر
 العقل أي تخاطبه يقال خامر الداء إذا خالطه وأنشد لكثير * هنيئاً ثم يشاغريه مخامر * ويقال
 خامر السقام كبده وهذا الذي ذكره راجع إلى الأول لأن الشيء إذا خالط الشيء صار بمنزلة السائر فيه
 الاشتقاق دالة على أن الخمر ما يسكر كون سائر العقل كما سميت مسكرًا لأنها تسكر العقل أي تعجزه وكانها
 سميت بالمصدر من خمر خمرًا إذا ستره للغة ورجع حاصله إلى أن الخمر هو السكر لأن السكر يغطي العقل
 ويمنع من وصول نوره إلى الأعضاء فهذه الاشتقاق من أقوى الدلائل على أن مسمى الخمر هو المسكر
 فكيف إذا انضافت الاحاديث الكثيرة إليه لا يقال هذا اثبات بلغة بالقياس وهو غير جائز لأننا نقول

ليس هذا اثباتا للغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما أن أصحاب أبي حنيفة رحمه الله يقولون أن مسمى السكر هو الوطء ويثبتونه بالاستقاقات ومسمى الصوم هو الامسك ويثبتونه بالاستقاقات (النوع الثالث) من الدلائل الدالة على أن الخمر هو المسكر أن الآية (والثانية) آية المائدة (والثالثة) الواردة في الخمر ثلاثة أشان منها: وأورد باللفظ الخمر (أحدهما) هذه الآية (والثانية) آية المائدة (والثالثة) وردت في السكر وهو قوله لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا يدل على أن المراد من الخمر هو المسكر (النوع الرابع) من الحجج أن سبب تحريم الخمر هو أن عمر ومعاذ أقاموا لا يارسول الله أن الخمر مسلبة للعقل مذهب المال فبين لنا فيه فهمنا لما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهباً للعقل فوجب أن يكون كل ما كان مساوياً للخمر في هذا المعنى أمانة أن يكون مساوياً للخمر في هذا الحكم (النوع الخامس) من الحجج أن الله علل تحريم الخمر بقوله تعالى إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ولا شك أن هذه الأفعال معلقة بالسكر وهذا التعليق يثبت في فعله هذا أن يكون هذه الآية نصاً في أن حرمة الخمر معلقة بكونها مسكرة فاما أن يجب القطع بأن كل مسكر خمر أو أن لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر وكل من انصف وترك العناد علم أن هذه الوجوه ظاهرة جليلة في إثبات هذا المطلوب حجة أبي حنيفة رحمه الله من وجوه (أحدها) قوله تعالى ومن غرات الخيل والاعصاب تتخذون منه سكرًا ورزقا حسنا من الله تعالى علينا بما نأخذ السكر والرزق الحسن وما نحن فيه سكرًا ورزق حسن فوجب أن يكون مباحاً لأن المنه لا تكون إلا بالمباح (والحجة الثانية) ما روى ابن عباس أنه عليه السلام أتى السقياية عام حجة الوداع فاستند اليها وقال اسقوني فقال العباس ألا أسقيك مما تشبه في بيوتنا فقال ما نسقي الناس بخاءه بقدر من نبيذ نشعه فقطب وجهه وردّه فقال العباس يا رسول الله أفصدت على أهل مكة شرابهم فقال ردوا على القدر فدفعه عليه فدعا عبداً من زمزم وصب عليه وشرب وقال إذا اغتلبت عليكم هذه الاشربة فاقطعوا منتهى بالماء ووجه الاستدلال به أن التقليل لا يكون إلا من الشد يد ولأن المزج بالماء كان لقطع الشدة بالنقص ولأن اغتسالهم الشراب شدته كاعتلام البعير سكره (الحجة الثالثة) التمسك بأثر العصاية (والجواب عن الأول) أن قوله تعالى تتخذون منه سكرًا ورزقا حسنا نكرة في الإثبات فلم قلتم أن ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم أجمع المفسرون على أن تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاث الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه الثلاثة أماناً هتة أو مخصوصة لها وأما الحديث فلهذا النبيذ كان ما نبذت غرات فيه لتذهب الملوحة فتغير طعم الماء قليلاً إلى الجوضة وطبعه عليه السلام كان في غاية اللطافة فلم يحتج به مل طبعه الكرم ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وأيضاً كان المراد بصب الماء فيه إزالة ذلك القدر من الجوضة أو الرائحة وبالجملة فكل ما قل يعلم أن الأعراض عن تلك الدلائل التي ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز وأما آثار الصحابة فهي متدافعة متعارضة فوجب تركها والرجوع إلى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر (المقام الثاني) في بيان أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه (الأول) أن الآية دالة على أن الخمر مشتملة على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى فكل مجموع هما نبيذ الآية دليل على تحريم الخمر (الثاني) أن الاثم قدير اذ به العقاب وقدير اذ به ما يستحق به العقاب من الذنوب وأيضاً ما كان فلا يصح أن يوصف به إلا المحرم (الثالث) أنه تعالى قال وإنهم ما أكبر من نفعهم ما صرح برجحان الاثم والعقاب وذلك يوجب التحريم فإن قيل الآية لا تدل على أن شرب الخمر حرام بل تدل على أن فيه اثماً فبأن ذلك الاثم حرام فلم قلتم أن شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب أن يكون حراماً قلنا لأن السؤال كان واقعاً عن مطلق الخمر فلما بين تعالى أن فيه اثماً كان المراد أن ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات فكان شرب الخمر مستلزماً لهذه الملازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب أن يكون الشرب

بحرمها ومنهم من قال هذه الآية لا تعدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه (أحدها) أنه تعالى أثبت فيها منافع للناس والحرم لا يكون فيه منفعة (والثاني) لودلت هذه الآية على حرمتها فلم يقعوا بها حتى نزلت آية المائدة وآية تحريم الصلاة (الثالث) أنه تعالى أخبر أن فيها ما أثبتا كبر مقتضاه أن ذلك الأثم الكبير يكون حاصله مادام ما وجوه دين ولو كان ذلك الأثم الكبير سبباً لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها في سائر الشرائع (والجواب عن الأول) أن حصول النفع العاجل فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرماً متى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيه ما ناله من حرمة ما لا يتصدق الخاص بوجوب صدق العام (والجواب عن الثاني) أن ما روي عن ابن عباس أنه أنزل في تحريم الخمر والتوقف الذي ذكرته غير مروي عنهم وقد يجوز أن يطاب الكتاب من الصحابة نزول ما هو أكثر من هذه الآية في التحريم كالتمسك إبراهيم صلوات الله عليه مشاهدة أحياء الموقد يزيد أسكوفا وما ينفية (والجواب عن الثالث) أن قوله فيها ما أثبتا كبر مقتضاه أن ذلك الأثم المأخوذ وعندنا أن الله تعالى علم أن شرب الخمر مفيدة لهم في ذلك الزمان وعلم أنه ما كان مفيدة للذين كانوا قبل هذه الأمة فهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في حقيقة الميسر فتقول الميسر القمار مصدر من يسر كالوعد والمرجع من فعله ما يقال يسره إذا قرره واختلّفوا في اشتقاقه على وجوه (أحدها) قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لأنه أخذ المال الرجل يسر وسهولة من غير كد ولا تعب كانوا يقولون يسروا لنسائكم الجزور أو من اليسار لأنه يصيب يساره وعن ابن عباس كان الرجل في الجاهلية يحاظر على أهله وماله (وثانيها) قال ابن قتيبة الميسر من التجزئة والاقسام يقال يسروا الشيء أي اقتسموه فالجزور نفسه يسمى ميسراً لأنه يجزأ أجزاء فكانه موضح التجزئة واليسار الجازر لأنه يجزئ لحسم الجزور ثم يقال لضايرين بالقداح والمتقار من على الجزور أنهم ييسرون لأنهم بسبب ذلك الفعل يجزؤون لحسم الجزور (وثالثها) قال الواحدي أنه من قولهم يسرلى هذا الشيء يسر يسرا ويسرا إذا وجب واليسار الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة وأما صفة الميسر فقال صاحب الكشف كانت لهم عشرة قداح وهي الأرقام والأقلام والفسد والتروم والرقيب والحلحس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل يكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعل والمنافس والمسخ والسفج والوعد لكل واحد منها اسم وقيل معلوم من جرور يصر ونها ويجزونها عشرة أجزاء وقيل ثمانية وعشرين جزءاً الثلاثا وهي الميسر والسفج والوعد وبعضهم في هذا المعنى شعر

لحى في الدنيا همهم ليس فيه ربيع • وأساميهن وغده وسفج وسفج

فلهذه همهم والتروم سهمان والرقيب ثلاثة وللحلم أربعة وللمنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعل على سبعه يجزئونها في الربابة وهي الخردلة ويضعونها على يد عدل ثم يخلطها ويدخل يده فيخرج باسم رجل قد سامها فنخرج له قدح من ذوات الانصباء أخذ النصب الموصوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئاً وعزم ثمن الجزور كله وكانوا يدعون تلك الانصباء إلى الفسقراء ولا يأكلون منها ويفتخرون بذلك ويدعون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم (المسئلة الرابعة) اختلفوا في أن الميسر هل هو اسم لذلك القمار أم هو اسم لجميع أنواع القمار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أياكم وهاتين الكلمتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين وبجاهد وعطاء كل شيء فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجزور وأما الشطرنج فروى عن علي عليه السلام أنه قال الترد والشطرنج من الميسر وقال الشافعي رضي الله عنه إذا خلا الشطرنج عن الرهان والانسان من الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراماً وهو خارج عن الميسر لأن الميسر ما يوجب دفع المال أو أخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون حراماً ولا ميسراً والله أعلم أما السبق في الخف والحافر فيا لاتفاق ليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب سبق والرمي من كتب الفقه (المسئلة الخامسة) الأثم الكبير فيه أمور (أحدها) أن عقل الإنسان أشرف صفاته والخمر عدو العقل وكل من كان عدو الأشرف فهو أخسر فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس الأمور وتقريره أن العقل انما سمي عقلاً لأنه يجري مجرى عقل

النساة فان الانسان اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بنى الطمع
الداعي الى فعل القباح خالسا عن العقل المانع منها والتقريب بعد ذلك معلوم ذكر ابن ابي الدنيا انه مر على
سكران وهو ينزل في يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضي ويقول الحمد لله الذي جعل الاسلام نورا والماء
طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانهم اتريد في جرائك فقال ما انا
بأخذج لي يدي فاخذله جوفى ولا أرضى أن أصبح سيد قوم وأمسى سفيهم (وثانيها) ما ذكره الله
تعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة (وثالثها) ان هذه المعصية من
خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بها أكثر ومواظبته عليها أتم كان الميل اليها أكثر وقوة النفس عليها
أقوى بخلاف سائر المعاصي مثل الزاني اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته في ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك
العمل أكثر كان قنوره أكثر ونفرته أتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه أكثر كان نشاطه
أكثر ورغبته فيه أتم فاذا واظب الانسان عليه صار الانسان غرقا في اللذات البدنية معرضا عن تذكر
الآخرة والعماد حتى يصير من الذين نسوا الله فانسا هم أنفسهم وبالجملة فالخمر يزيل العقل واذا زال العقل
حصلت القباح بأسرها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الخمر ام الخبائث وأما الميسر فالاثم فيه انه يقضى
الى العداوة أيضا ما يجرى بينهم من الشتم والمنازعة وانه أكل مال بالباطل وذلك أيضا يورث العداوة لان
صاحبه اذا أخذ ماله بجنايا بغضه جدا وهو أيضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة وأما المنافع المذكورة في قوله
ومنافع للناس فتنافع الخمر انهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوا هوان النواحي وكان المشتم ترى اذا ترك المماكة
في الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة فكان تكرارها بهم بذلك السبب ومنها انه يقوى الضعيف ويهضم
الطعام ويعين على الباء ويسلي الحزون ويشجع الجبان ويسخي الخبيل ويصفي اللون وينعش الحرارة
الغريزية ويريد في الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على ذوي الحاجة لان من قر لم يأكل من
الجزور وانما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدى ان الواحد منهم كان ربما قر في المجلس الواحد مائة بعير
فيحصل له مال من غير كد وعب ثم يصرفه الى المحتاجين فيكتسب منه المدح والثناء (المسئلة السادسة)
قرأ سورة والكسافى كثر يربا لثاء المنقوطة من فوق والبقا من الباء المنقوطة من تحت حجة كسافى
ان الله وصف أنواعا كثيرة من الاثم في الخمر والميسر وهو قوله انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم
العداوة والبغضاء في الخمر والميسر فذكر أعدادا من الذنوب فيها ولان النبي صلى الله عليه وسلم اثن عشرة
بسبب الخمر وذلك يدل على كثرة الاثم فيها ما ولان الاثم في هذه الآية كالمضاد للمنافع لانه قال فيها ما اثم
ومنافع وكان المنافع أعدادا كثيرة فكذا الاثم فصار التقدير كانه قال فيها مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة
المباين ان المبالغة في تعظيم الذنب انما تكون بالكبر لا بكونه كثيرا يدل عليه قوله تعالى كثر الاثم وكثر
ما تنهون عنه انه كان حوبا كبيرا وأيضا القراءات فواعلى قوله وانما ما أكبر بالباء المنقوطة من تحت وذلك
يرجع ما قلناه (الحكم الرابع) قوله تعالى (وبسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات
لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة) اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره فاجيب عنه بذكر المصروف وأعيد
هنا فاجيب عنه بذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل لا تسر يساله عن مذهب رجل وخلقته ما قلان
هذا فيقول هو رجل من مذهب كذا ومن خلقته كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما رأوا الله ورسوله
يحضن على الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سألو عن مقدار ما كافوا به هل هو كل المال أو بعضه فاعلمهم الله
ان العفو مقبول وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى رحمه الله أصل العفو في اللغة
الزيادة قال تعالى خذ العفو وأمر بالعرفة وقال أيضا حتى عفو أى زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال
القفال العفو ما سهل ويسر مما يـكون فاضلا عن الكفاية يقال خذ ما عفا لك أى ما تسر ويشبه أن
يكون العفو عن الذنب راجعا الى التيسير والتسهيل قال عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة
الخيال والرقيق فهما ثواب عشرين أمواتكم معناه التخفيف باسقاط زكاة الخيل والرقيق ويقال أعفى فلان

فلا يجهل إذا أوصله اليه من غير الخاف في المظالمية وهو راجع الى التخييف ويقال أعضاء كذا فعذر اصغروا
 إذا لم يكدر عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما غنات أي ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو أي ما سهل
 لك من أخلاق الناس ويقال للأرض السهلة العفو وإذا كان العفو هو التيسير الغالب ان ذلك انما يكون
 فيما يفضل عن حاجة الانسان في نفسه وعياله ومن تزمه مؤتبه فقول من قال العفو هو الزيادة راجع الى
 التفسير الذي ذكرناه وحله التاويل ان الله تعالى أذب الناس في الاتفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة
 والسلام وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوانا للشیاطين
 وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والمزينا اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
 وقال صلى الله عليه وسلم اذا كان عند أحدكم شيء فليبدأ بنفسه ثم بمن يعول وعكذا وهكذا وقال عليه الصلاة
 والسلام خير الصدقة ما أبت غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله
 صلى الله عليه وسلم اذ جاء رجل بثلث البيضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لا أمك غيرها
 فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أتاه من بين يديه فقال هات ما مضى فأخذ دمانه ثم حذفه بها
 بحيث لو أصابته لا وجعته ثم قال يا تقي أحدكم بما له لا يتبذره ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن
 ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها ومن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يجلس لاهله قوت سنة وقال الحكماء
 الفضيلة بين طرفي الافراط والتفريط فالانفاق الكثير هو التبذير والتقليل جدا هو التقصير والعدل هو
 الفضيلة وهو المراد من قوله تعالى قل العفو ومدا شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الحقيقة
 فشرع اليهود مبناه على المشونة السامة وشرع النصارى على المساحة السامة وشرع محمد صلى الله عليه
 وسلم متوسطا في كل هذه الامور فلذلك كان لكل من الكلى (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمر والعفو
 بضم الواو والباقون بالنصب فمن رفع جعل ذابغني الذي يستفقر من ملته كانه قال ما الذي يستفقر فقال
 هو العفو ومن نصب كان التقدير ما يستفقر وجوابه يستفقر العفو (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان
 المراد به هذا الاتفاق هو الاتفاق الواجب أو التطوع أما القائلون بأنه هو الاتفاق الواجب فلهم قولان
 (الاول) قول أبي مسلم يجوز أن يكون العفو هو الزكاة فجاء ذكرها ههنا على سبيل الانجاء وأما
 تفصيلها فخذ كورة في السنة (الثاني) ان هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالناس كانوا أمورين
 بان يأخذوا من مكاسبهم ما يكتفون به في عامهم ثم يبقوا الباقي ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة فعلى هذا
 التقدير تكون الآية منسوخة (القول الثاني) ان المراد من هذا الاتفاق هو الاتفاق على سبيل
 التطوع وهو الصدقة واجتهد هذا القائل بأنه لو كان مفروضاً بين الله تعالى مقداره قل لم يميز بل
 قوضه الى رأى الخاطب علما انه ليس بفرض وأجيب عنه بأنه لا يبعد أن يوجب الله شيئا على سبيل الاجال
 ثم يذكر تفصيله ويما به بطريق آخر أما قوله كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتقون فينبغي ان يفتى لكم الامر
 قبيحا لئلا تم عنه من وجوه الاتفاق ومصارفه فكذلك آياتكم في مستأنف ايامكم جميع ما تحتاجون اليه وقوله
 لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة فيه وجوه (الاول) قال الحسن فيه تقديم وتأخير والتقدير
 كذلك يبين الله لكم الآيات في الدنيا والآخرة لعلكم تتفكرون (والثاني) كذلك يبين الله لكم
 الآيات فيعرفكم ان الظلم والميسر فيه ما منافع في الدنيا ومضار في الآخرة فاذا تفكرتم في احوال
 الدنيا والآخرة علمتم انه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا (الثالث) يعرفكم ان اتفاق الناس في
 وجوه الخير لاجل الآخرة وامساك لاجل الدنيا فتفكرون في أمر الدنيا والآخرة وتعلمون انه لا بد من
 ترجيح الآخرة على الدنيا واعلم انه لما أمكن اجراء الكلام على ظاهره كما قررناه في هذين الوجهين ففرض
 التقديم والتأخير على ما في الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا لدليل وبانه لا يجوز (الحكم الخامس)
 * قوله تعالى (ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تحالطوهم فاحذروا انكم والله يعلم المقصد من
 المصلح ولو شاء الله لا غنتكم ان الله عزيز حكيم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان أهل الجاهلية كانوا قد

اعتادوا الانتفاع بأموال اليتامى وزعموا تزوجوا باليتيم طمعا في مالها أو تزوجوها من ابن له لئلا يخرج مالها
من يده ثم إن الله تعالى أنزل قوله إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وأنزل
في الآيات وإن خفيتم ألا تسلموا في اليتامى فانكروا ما طاب لکم من النساء وقوله يستفتونك في النساء قل
الله يفتيكم فيهن وما ينلي عليهن في الكتاب في نهي النساء إلا في ما توفونهن ما كتب لهن وترغبون أن
تنكوهن والمستضعفين من الولدان وإن تقوموا باليتامى بالقسط وما نفعوا من خير فإن الله كان به عليفا
وقوله ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من أموالهم
والقيام بأموالهم فعند ذلك اختلص مصالح اليتامى وسادت معيشتهم ففعل ذلك على الناس وبقوا
متحيزين إن خالطوهم وتولوا أمر أموالهم استعدوا والوعيد الشديد وإن تركوهم وأعرضوا عنهم اختلصت
معيشة اليتامى فتحير القوم عند ذلك ثم ههنا يحتمل أنهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة ويحتمل أن السؤال
كان في قلبهم وأنهم غموا أن يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب فانزل الله تعالى هذه الآية ويرى
أنه لما نزلت تلك الآيات احتلوا أموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم في كل شيء حتى كان يوضع لليتيم طعام
فيه ضل منه شيء فيتركه ولا يأكله حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشربا فاعظم ذلك
على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يارسول الله ما لكنا منازل تسكنهم إلا يتام ولا كنا يجسد طعاما
وشربا يفرد هذه اليتيم فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه
(أحدها) قال القاضي هذا الكلام يجب مع النظر في صلاح مصالح اليتيم بالتقويم والتأديب وغيرهما
لكي ينشأ على علم وأدب وفضل لأن هذا الصنيع أعظم تأثيرا فيه من اصلاح حاله بالتجارة ويدخل فيه أيضا
اصلاح ماله كلا تأكله النفقة من جهة التجارة ويدخل فيه أيضا معنى قوله تعالى وآتوا اليتامى
أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب والطيب ومعنى قوله خير يتناول حال المتكفل أي هذا العمل خير له من أن
يكون مقصر في حق اليتيم ويتناول حال اليتيم أيضا أي هذا العمل خير لليتيم من حيث أنه يتفهم صلاح
نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولي فإن قيل ظاهر قوله قل اصلاح لهم
خير لا يتناول الاتدبير أنفسهم دون مالهم قلنا ليس كذلك لأن ما يؤدي إلى اصلاح ماله بالتمشية
والزيادة يكون اصلاحا فلا يتبع دخوله تحت الظاهر وهذا القول أحسن الأقوال المذكورة
في هذا الموضع (وثانيها) قول من قال الظير عائد إلى الولي يعني اصلاح أموالهم من غير عوض ولا اجرة
خير للولي وأعظم أجزاله (والثالث) أن يكون الظير عائدا إلى اليتيم والمعنى أن مخالطتهم بالاصلاح
خير لهم من التفرد عنهم والاعراض عن مخالطتهم والقول الأول أولى لأن اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض
الجهات دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على الظير عائد إلى الولي وإلى
اليتيم في اصلاح النفس وصلاح المال وبالحال فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة
فإنه متى أن يكون عين المتكفل اصلاح اليتيم على تخصيص الظير في الدنيا والآخرة لنفسه ولليتيم في ماله
وفي نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية أما قوله تعالى وإن تخالطوهم فإخوانكم ففيه مسائل
(المسئلة الأولى) المخالطة جمع يتعد فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلط ويقال خلوط الرجل إذا جث
والخلوط الجنون لاختلاط الأمور على صاحبه بزوال عقله (المسئلة الثانية) في تفسير الآية وجوه
(أحدها) المراد وإن تخالطوهم في الطعام والشراب والمسكن والخدم فإخوانكم والمعنى إن القوم
ميزوا طعامهم عن طعام أنفسهم وشرابهم عن شراب أنفسهم ومسكنهم عن مسكن أنفسهم فأنه تعالى أباح
لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن الواحد كما يفعله المرء مع ولد له فان هذا أدخل في حسن
العشرة والمؤالفة والمعنى وإن تخالطوهم بما لا يتضمن افساد أموالهم فذلك جائز (وثانيها) أن يكون
المراد بهذه المخالطة أن يتفقوا بأموالهم بقدر ما يكون أجرة مثل ذلك العمل والقائلون به هذا القول
منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنيا أو فقيرا ومنهم من قال إذا كان القيم غنيا لم يأكل من ماله لأن ذلك

فرض عليه وطالب الاجرة على العمل الواجب لا يجوزواحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف
ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وأما ان كان القيم فقيرا فقلوا انه يأكل بقدر الحاجة وترد اذا ايسر فان
لم يوسر قتلته من اليتيم وروى عن عمر رضي الله عنه انه قال انزات نفسي من مال الله تعالى بمنزلة ولي اليتيم
ان استغنيت استعفت وان افتقرت أكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد انه اذا كان فقيرا أو أكل
بالمعروف فلا قضاء عليه (القول الثالث) ان يكون معنى الآية ان يخلطوا أموال اليتيم بأموال
أنفسهم على سبيل الشراكة بشرط رعاية جهات المصلحة والقبلة للمعصية (والقول الرابع) وهو اختيار أبي مسلم
ان المراد بالخلط المصاهرة في النكاح على نحو قوله وان خففتم الا تفسطوا في اليتيم فانكم واولاده عز من
قائل ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال وهذا القول
راجع على غيره من وجوه (أحدها) أن هذا القول خلط اليتيم نفسه والشركة خلط المال (وثانيها) أن
الشركة داخله في قوله قل اصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك
لحمل الكلام على هذا الخلط أقرب (وثالثها) أن قوله تعالى فاحذروا انكم تدل على أن المراد بالخلط هو
هذا النوع من الخلط لأن اليتيم لو لم يكن من أولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحرى اذا كان
مسلم فوجب أن تكون الإشارة بقوله فاحذروا انكم الى نوع آخر من المخالطة (ورابعها) انه تعالى قال
بعد هذه الآية ولا تتكفروا المشرك حتى يؤمن فكان المعنى ان المخالطة المنسوبة اليها انما هي في اليتيم
الذين هم اكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي ان تتكفروا عنهم انما كيد الافة فان كان اليتيم من المشركين
فلا تفعلوا ذلك (المسألة الثالثة) قوله فاحذروا انكم أي فهم اخوانكم قال الفراء ولونصبتكم كان صوابا
والمعنى فاحذروا انكم تخاطبون أما قوله وانه يعلم المفسد من المصلح فقليل المفسد لا موالهم من المصلح لها
وقيل يعلم ضمائر من أراد الفساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح يعني انكم اذا اظهروا من أنفسكم
ارادة الاصلاح فاذا لم تزيدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر فقله مطلع على ضمائرهم عالم
بما في قلوبكم وهذا تديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية القبطه لنفسه وليس له أحد يرعاها فكأنه
تعالى قال لما لم يكن له أحد يتكفل به صالحة فان ذلك المتكفل وانا المطالب لولييه وقيل والله يعلم
المصلح الذي يلي من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بعمله ويعلم المفسد الذي لا يلي من اصلاح أمر اليتيم
ما يجوز له بسببه الانتفاع بعمله فاتقوا ان تتناولوا من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح متكم لما هم
تعالى ولوشاء الله لا اعتنكم ففهم مسائل (المسألة الاولى) الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال أعنت
فلان فلانا اذا أوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعبته تعبنا اذا البس عليه في سؤاله وعنت العظماء الجبور
اذا انكسر بعد الجبر وأصل العنت من المشقة وأكمة فنوت اذا كانت شاقة كدودا ومنه قوله تعالى
عزير عليه ما عنت أي شديد عليه ماشق عليه وبقال اعتنى في السؤال أي شدد على وطلب عنتي وهو
الاضرار وأما المفسرون فقال ابن عباس لو شاء الله لفل ما صبتهم من أموال اليتيم موبقا وقال عطاء
ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخاتم على أنفسكم واضيق الامر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج
ولو شاء الله لكفكم ما يشتد عليكم (المسألة الثانية) احتج الجلباني بهذه الآية فقال انه يتدل على انه
تعالى لم يكلف العبد بما لا يقدر عليه لان قوله ولو شاء الله لا اعتنكم يدل على انه تعالى لم يفعل الاعنات
والضيق في التكليف ولو كان مكافعا لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق وأعلم
أن وجه هذا الاستدلال ان كلمة لوفيقه انتفاء الشيء لا انتفاء غيره ثم سألو أنفسهم بان هذه الآية وردت في حق
اليتيم وأجابوا عنه بان الاعتبار بعوم اللفظ لا بخصوص السبب وأيضا فولي هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى
فيه قدرة الاصلاح لان هذا هو قولهم فيمن يختار خلاف الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول
تعالى فيه خاصة ولو شاء الله لا اعتنكم مع انه كلفه بما لا يقدر عليه ولا يبدل له الى فعله وأيضا فالاعنات لا يصح
الا فيمن يتمكن من الشيء فيشق عليه ويضيق فاما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه وعندنا انهم الولي

إذا استمار الإصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد وإذا لم يقدر على الفساد لا يصح أن يقال فيه ولو شاء الله لا عنيتكم
(والجواب) عنه المعارضة بمسئلة العلم والداعي والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الكعبي بهذه الآية
على انه تعالى قادر على خلاف العدل لانه لو امتنع وصفه بالقدره على الاعانت ما جاز أن يقول ولو شاء الله
لا عنيتكم وللنظام أن يجيب بان هذا معلق على مشيئة الاعانت فلم قلتم بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه
تعالى والله أعلم (الحكم السادس) * قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمن) ولامه مؤمنة

خير من مشرك ولو أعجبتمكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وابعدهم ومن خير من مشرك ولو أعجبكم
أولئك يدعون الى النار والله يدعوا الى الجنة والمغفرة بأذنه وبين آياته للناس لعلهم يتذكرون (اعلم ان
هذه الآية تفسير قوله ولا تنكحوا بهم المكوّن من قرأ في بعض النساء أي لا تزوجوهن وعلى هذه القراءة
لا يزوجوهن واعلم ان المفسرين اختلفوا في ان هذه الآية ابتداء حكم ومنع أو هو متعلق بما تقدم
فالاكثر على انه ابتداء منزع في بيان ما يحل ويحرم وقال أبو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فانه تعالى
لما قال وانفسا طوهم فاخواتكم واراد مخالطة النكاح عطف عليه ما يبعث على الرغبة في اليتامى وان ذلك
أولى مما كانوا يعاطون من الرغبة في المشركات وبين ان أمة مؤمنة خير من مشرك وان بلغت النهاية فيما
يقع في الرغبة فيها ليدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج اليتام عند الوفا ليكون ذلك
داعية لما أمر به من النظر في صلاحهم وصلاح أموالهم وعلى الوجهين فحكم الآية لا يختلف ثم في الآية
مسائل (المسئلة الاولى) روى عن ابن عباس انه عليه الصلاة والسلام بعث مرثد بن أبي مرثد حليف النبي
هاشم الى مكة ليخرج الناس من المسلمين بها مرثد قدومه جاءته امرأة يقال لها عناق خديلة له في الجاهلية
أعرضت عنه عند الاسلام فالتقت الخلوقة فعرفها ان الاسلام يمنع من ذلك ثم وعدتها أن يستأذن الرسول
صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى في أمر عناق
وسأله هل يحل له التزوج بها فانزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلاف الناس في لفظ
النكاح فقال أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجود (أحدها) قوله
عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بولي وشهود وقتب النكاح على الولي والشهود والمتوقت على الولي
والشهود هو العقد لا الوطاء (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح دل
الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ومعنا ان السفاح مشتق على الوطاء فلو كان النكاح اسما للوطاء
لا منع كون النكاح مقابلا للسفاح (وثالثها) قوله تعالى وانكحوا الايام منكم والمسلمين من عبادكم
واما نكحكم ولاشك ان لفظ انكحوا لا يمكن جملة الاعلى العقد (ورابعها) قول الاعشى أنشدني الواحدي
في البسيط

فلا تقر بن من جارة ان سرها * عليك حرام فانك بن أو نأيا

وقوله فانك بن لا يمتثل الا الامر بالعقد لانه قال لا تقر بن جارة يعني مقاربتها على الطريق الذي يحرم فاعقد
وتزوج والا فتأيم وتجنب النساء وقال الجمهور من أصحاب أبي حنيفة انه حقيقة في الوطاء واحتجوا عليه
بوجود (أحدها) قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره في الحل تمتد الى غاية
النكاح والنكاح الذي ينتهي به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام لا حتى تذوق
عسله ويذوق عسله ذلك فوجب أن يكون المراد منه هو الوطاء (وثانيها) قوله عليه الصلاة والسلام
ناكح اليمملعون وناكح البهيمه ما عاون أبت النكاح مع عدم العقد (وثالثها) أن النكاح في اللغة
عبارة عن الضم والوطاء يقال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعام عينه وفي المثل انكحنا الفراء
فمنرى وقال الشاعر

التاركين على طهر نساءهم * والناكحين بشطى دجلة البعرا

وقال المتنبى

انكحت صم حصاها ختب بعمله * تعترت في اليك السهل والجليل

ومعنا لوم ان معنى الضم والوط في المباشرة اتم منه في العقد فوجب جله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد وفي الوط فيجب استعمال هذا اللفظ فيهما بجدهما قال ابن جني سألت أبا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب في الاستعمال فرقا طيفا حتى لا يحصل الالتباس فإذا قالوا نكح فلان فلا بد أن أرادوا أنه تزويجها وعقد عليها وإذا قالوا نكح امرأته أو زوجته لم يريدوا غير الجماعه لانه اذا ذكر انه نكح امرأته أو زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم يتحمل الكلام غير الجماعه فهذا انما مافي هذا اللفظ من البعث وأجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا في هذه الآية أي لا تعتقدوا وعلمت عقد النكاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان لفظ المشرک في الكفار من أهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والاكثر من العلماء على ان لفظ المشرک يندرج فيه الكفار من أهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال في آخر الآية سبحانه عما يشركون وهذه الآية صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك (وثانيها) قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ذات هذه الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يغفره الله تعالى في الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهم ما يشرك (وثالثها) قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذه التثليث اتمام أن يكون لا اعتقادهم وجود صفات ثلاثة أو لا اعتقادهم وجود ذوات ثلاثة والأول باطل لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا ومن كونه شاعرا اذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول بآيات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم أثبتوا ذاتا ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك فانهم جوزوا في أقنوم الكلمة أن يحل في عيسى وجوزوا في أقنوم الحياة أن يحل في مريم ولولا ان هذه الاشياء السبعة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها المجوزو واعليها الاتقال من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون بآيات ذوات قائمة بالنفس قديمة أزلية وهذا شرك وقول بآيات الالهة فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرک وجب أن يكون اليهودي كذلك ضرورة أنه لا قائل بالفرق (ورابعها) ما روى انه عليه الصلاة والسلام أمر أميرا وقال اذا اقيمت عددا من المشرکين فادعهم الى الاسلام فان أجابوك فاقبل منهم وان أبوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فان هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم حتى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرک فبدل على ان الذي يسمى بالمشرک (وخامسها) ما احتج به أبو بكر الاصم فقال كل من سجد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وكانوا منكروين صدوره عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشیاطين لانهم كانوا يقولون فيها انها سحر وحصلت من الجن والشیاطين فالقوم قد أثبتوا شركه بكانه سبحانه في خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع به ~~ك~~ ونهم مشركين لانه لا محسنى لاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعتراض القاضي فقال انما يلزم هذا اذا سلم اليهودي ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور الخارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافته الى غير الله تعالى كان مشركا أمّا اذا أنكرك ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدرا للعباد عليه لم يلزم أن يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى (والجواب) انه لا اعتبار باقراره ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر أم لا فاما الاعتبار بالدليل على ان ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر فمن نسب ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم أسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا هم هنا في مجموع ما يدل على ان اليهودي والنصراني يلدخلان تحت اسم المشرک واحتج من أبام بان الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين المشرکين في الذكر وذلك يدل على ان أهل

الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك وانما قلنا انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا
 والنصارى والصابئين والمجوس والذين أشركوا قال أيضا ما يؤد الذين كفروا من أهل الكتاب
 ولا المشركين وقال لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في هذه الآيات فصل بين القسيتين وعطف
 أحدهما على الآخر وذلك يوجب التغاير (والجواب) ان هذا مشكل بقوله تعالى واذا أخذنا من النبيين
 ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال فان
 قولوا انما خص بالذكر تنبيه على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور قلنا فهنا أيضا انما خص عبدة
 الاوثان في هذه الآيات بهذا الاسم تنبيه على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذا جملة ما في هذه المسئلة
 ثم اعلم ان القائلين بان اليهود والنصارى يندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قوانين فقال قوم
 وقوع هذا الاسم عليهم من حيث اللغة لما بينا ان اليهود والنصارى قائلون بالشرك وقال الجبائي
 والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واجتماعه على ذلك بانه قد نواتر النقل عن الرسول عليه
 الصلاة والسلام انه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الهام أصلا أو كان شاكاً
 في وجوده أو كان شاكاً في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكراً للبعث والقيامة فلا جرم
 كان منكراً للبعثة والتكليف وما كان يعبد شيئاً من الاوثان والذين كانوا يعبدون الاوثان فيهم من كانوا
 يقولون انهم شركاء الله في الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء مشفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم
 كانوا مقرين بان الله العالم واحد وأنه ليس له في الالهية معين في خلق العالم وتدبيره وشريك وتظهير اذ ثبت هذا
 ظهراً ووقع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالصلاة والزكاة
 وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة وبالله
 التوفيق (المسئلة الرابعة) الذين قالوا ان اسم المشرك لا يتناول الاعبد الاوثان قالوا ان قوله تعالى
 ولا تشكعوا المشركين هي عن نكاح الوثنية أما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا
 ظاهراً وقوله تعالى ولا تشكعوا المشركين يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة أصلاً سواء كانت من أهل الكتاب
 أو لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالأكثر من الأئمة قالوا انه يجوز للرجل أن يتزوج بالكفاية
 وعن ابن عمر وعبد بن الحنفية والهادي وهو أحد الأئمة الزيدية ان ذلك حرام بحجة الجهور وقوله تعالى في سورة
 المائدة والمحذرات من الذين أتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط فان قيل لم لا يجوز
 أن يكون المراد منه من آمن بعد ان كان من أهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل انه تعالى أولاً أحل
 المحذرات من المؤمنين وهذا يدخل فيه من آمن منهم بعد الكفر ومن كثر على الايمان من أول الامر ولان
 قوله من الذين أتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الإباحة وبما يدل على جواز ذلك ما روى
 ان العصاية كانوا يتزوجون بالكفايات وما ظهر من أحد منهم انكار على ذلك فكان هذا إجماعاً على الجواز
 نقل ان حذيفة تزوج يهودية وأنصرانية فكذب اليه عمران دخل سيلاًها فكتب اليه أنزع منها أحراماً فقال لا
 ولكنني أخاف وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج نساء أهل
 الكتاب ولا يتزوجون نساء ما ویدل عليه أيضاً الخبر المشهور وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
 انه عليه الصلاة والسلام قال في الجوس سنة اهل الكتاب غيرنا حتى نسأهم ولا آكل ذبايحهم
 ولولم يكن نكاح نسائهم جائزاً لكان هذا الاستثناء معناه واحج القائلون بانه لا يجوز بامور (أولها) ان
 لفظ المشرك يتناول الكفاية على ما بيناه فقلوله ولا تشكعوا المشركين حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكفاية
 والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثم قالوا في الآية ما يدل على تأكيده ما ذكرناه وذلك
 لانه تعالى قال في آخر الآية أولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان الوصف مناسبا
 للحكم فالظاهر ان ذلك الوصف هو لذلك الحكم فكانه تعالى قال حرمت عليكم نكاح المشركين لانهم
 يدعون الى النار وهذه الجملة قائمة في الكفاية فوجب القطع بكونها محرومة (والجملية الثانية) لهم ان ابن عمر سئل

عن هذه المسئلة فتلاية التحريم وآية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمه فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمه تساوقا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لماسئل عثمان عن الجمع بين الاختين في ملك العين فقال أحلتها ما آتت وحرمته ما آتت فيكم عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذلك ههنا (الحجة الثالثة) لهم حكى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم أمهات النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كانت كالمردة في انه لا يجوز ايراد المقد عليها (الحجة رابعة) التمسك باثر عمر حكى ان طلحة فكبح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر رضي الله عنه عليهم ما غضب سببا شديدا فقال لا نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ولكن انتزعتن منكم أجاب الاقولون عن الحجة الاولى بان من قال اليه ودي والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرک فالاشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أنهن من هذه الآية فان صحت الرواية أن هذه الحرمه ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم تثبت جعلناه مخصصا أقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الآيتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه أما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى قائم في الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشرکة متطاهرة بالتحالفة والمناصبة فلعل الزوج يحبها ثم انما تحمله على المقابلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفيض حصول ذلك النكاح الى المقابلة أما قوله ثالثا ان آية التحريم والتحليل قد تعارضتا قول لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف الآيتين في الجمع بين الاختين في ملك العين لأن كل واحدة من تينك الآيتين أخص من الاخرى من وجه وأعم من وجه آخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه أما ههنا قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أخص من قوله ولا تنكحوا المشرکات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح وأما التمسك بقوله تعالى فقد حبط عمله (بخوابه) انما فرقا بين الكتابية وبين المردة في أحكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما ما أضاف في هذا الحكم وأما التمسك باثر عمر فقد قلنا عنه انه قال ليس بجرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله أعلم (المسئلة الخامسة) اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام أحكام الاسلام وعند هذا احتجت الكرامية بهذه الآية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا غاية التحريم والذي هو غاية التحريم ههنا الاقرار فثبت أن الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه (أحدها) انما ينابذ الدلائل الكثيرة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب (وثانيها) قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمؤمنين كذبا (وثالثها) قوله قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله قل لم تؤمنوا كذبا ثم أجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بان التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع عليه فاقیم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب (المسئلة السادسة) نقل عن الحسن أنه قال هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزوج المشرکات قال القاضي كونهن قبل نزول هذه الآية مقدمين على نكاح المشرکات ان كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع ادفع وصف هذه الآية بانها ناسخة لانه ثبت في أصول الفقه أن الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا حكمين شرعيين أما ان كان جواز نكاح المشرکة قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة أما قوله تعالى ولا معة مؤمنة خير من مشرکة ولو أعجب بكم فقه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو مسلم اللام في قوله ولا معة في افادة التوكيد تشبه لام القسم (المسئلة الثانية) الظير هو النفع الحسن والمعنى ان المشرکة لو كانت ثابتة في المال والجمال والنسب فالامة المؤمنة خير منها لان الايمان متعلق

بالدين والمال والجمال والنسب متعاق بالدين والدين خير من الدنيا ولان الدين أشرف الاشياء عند كل أحد
 فعند التوافق في الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدين ان الصحة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد
 وعند الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة فلا يحصل شئ من منافع الدين من تلك المرأة وقال بعضهم المراد
 ولامة مؤمنة خير من حرة مشركه واعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين (أحدهما) ان اللفظ
 مطلق (والثاني) ان قوله ولو أعجب بكم يدل على صفته الحرة لان التقدير ولو أعجب بكم بحسبها أو مالها
 أو حريتها أو نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو أعجب بكم (المسئلة الثالثة) قال الجبائي ان الآية دالة
 على ان القادر على طول الحرة يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب أبي حنيفة وذلك لان الآية دلت
 على ان الواحد طول الحرة المشركة يجوز له التزوج بالامة سكن الواحد طول الحرة المشركة يكون لصحالة
 واحد الطول الحرة المسلمة لان سبب التفاوت في الكفر والايان لا يتفاوت بقدر المال المحتاج اليه في أهبة
 النكاح فيلزم قطعها أن يكون الواحد طول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الامة وهذا استدلال لطيف في هذه
 المسئلة (المسئلة الرابعة) في الآية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضي حرمة نكاح
 المشركة ثم قوله ولامة مؤمنة خير من مشركه يقتضي جواز التزوج بالمشركة لان لفظة أفعل تقتضي المشاركة
 في الصفة ولا حدهما منية قلنا نكاح المشركة مشغل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة مشغل على منافع
 الآخرة والنفعان يشتركان في أصل كونهما نفعا لان نفع الآخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال والله
 أعلم أما قوله ولا تنكحوا المشركة حتى يؤمنوا فلا خلاف ههنا ان المراد به المكل وان المؤمنة لا يحل
 تزويجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع النكفرة وقوله ولا عبد مؤمن خير من مشركه فالكلام فيه على
 نحو ما تقدم أما قوله أولئك يدعون الى النار فيدعون الى النار ويدعون الى النار ويدعون الى النار ويدعون الى النار
 فمالي أدعوك الى النجاة وتدعونني الى النار فاني تأويل هذه الآية وجوها (أحدها) انهم يدعون
 الى ما يؤذي الى النار فان الظاهر ان الزوجية مظنة الالفة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة
 في المطالب والاعراض وربما يؤذي ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه فان قيل
 احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكيف يحتمل أن يصير المسلم كافرا بسبب الالفة والمحبة يحتمل أيضا أن يصير
 الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب أن يتساقطا فيبقى أصل الجواز قلنا ان
 الرجحان لهذا الجانب لان بتقدير أن يثقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة وبتقدير
 أن يثقل المسلم عن اسلامه يستوجب العقوبة العظيمة والاقدام على هذا العمل دائرين أن يلحقه مزيد
 نفع وبين أن يلحقه ضرر عظيم وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا السبب رجع الله
 تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق (التأويل الثاني) ان في الناس من حمل قوله أو أئلك يدعون الى النار
 انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفي تركهما وجوب استحقاق النار والعذاب وغرض هذا القائل
 من هذا التأويل أن يجعل هذا فرقا بين الذميمة وبين غيرها فان الذميمة لا تحتمل زوجتها على المقاتلة فظهر
 الفرق (التأويل الثالث) ان الولد الذي يحدث وبما دعاه الكافر الى الكفر فيصير الولد من أهل النار
 فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعو الى الجنة حيث أمرنا بالتزويج المسلمة حتى يكون الولد مسلما من أهل
 الجنة أما قوله تعالى والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه فقيه قولان (القول الاول) ان المعنى وأولياء
 الله يدعون الى الجنة فكأنه قيل أعداء الله يدعون الى النار وأولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلا جرم
 يجب على العاقل أن لا يدور حول المشركات اللواتي هن أعداء الله تعالى وان ينكح المؤمنات فانهم حتى
 يدعون الى الجنة والمغفرة (والثاني) انه سبحانه لما بين هذه الاسكام وأباح بعضها وحرم بعضها قال يدعو
 الى الجنة والمغفرة لان من تمسك بهم استحق الجنة والمغفرة أما قوله باذنه فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل
 الذي يستحق به الجنة والمغفرة ونظيره قوله وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله وقوله وما كان لنفس أن

تحت الاياذن الله وقوله وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله وقرأ الحسن والمغيرة باذنه بالرفع أى والمغيرة
 حاصلة بتفسيره أما قوله وسيزاياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر (الحكم السابع) • قوله تعالى
 (وبأذنك عن المحيط قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يظهورن فإذا انظهن فانصبرن
 من حيث أمركم الله ان الله يحب المتطهرين) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم الله
 تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الاسئلة فذكر الثلاثة الاولى بغير الواو وذكر الثلاثة الاخيرة بالواو
 والسبب أن سؤالاهم عن تلك الحوادث الاول وقع في أحوال متفرقة فلم يثبت فيها بحرف العطف لأن كل
 واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ وسألو عن المسائل الثلاثة الاخيرة في وقت واحد فجاء بحرف الجمع
 لذلك كأنه قيل يجمعون تلك بين السؤال عن الطهر والميسر والسؤال عن كذا والسؤال عن كذا (المسئلة
 الثانية) روى أن اليهود والنجوس كانوا يلقون في التباعد عن المرأة حال حيضها والنصارى كانوا
 يجامعونهن ولا يسألون بالمحيض وإن أهل الجاهلية كانوا إذا حاضت المرأة لم يواكلوها ولم يشاربوها ولم
 يجالسوها على فرش ولم يساكنوها في بيت كفعل اليهود والنجوس فلما نزلت هذه الآية أخذ المسلمون بظاهر
 الآية فأنزجوهن من بيوتهم فقال ثمان من الاعراب يا رسول الله البرد شديد والسياب قليلة فإن آثرناهن
 بالسياب هلك سائر أهل البيت وإن استأثرناها هلكت المحيض فقال عليه الصلاة والسلام أتأمر متكم أن
 تعتزلوا جماعتهن إذا حضن ولم آمركم بأخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا
 الرجل يريد أن لا يدع شيئا من أمرنا الا خلفنا فيه ثم جاء عباد بن بشر وأبى بن حنبل إلى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فأخبراه بذلك وقال يا رسول الله أفلا تنكحهن في المحيض فتغير وجه رسول الله صلى الله
 عليه وسلم حتى ظننا أنه غضب عليهما فقاسما فجاءه به من ابن فارس النبي صلى الله عليه وسلم اليهما
 فقاما فغصنا أنه لم يغضب عليهما (المسئلة الثانية) أصل المحيض في اللغة السيل يقال حاض
 السيل وفاض قال الأزهرى ومنه قيل للحوض حوض لأن الماء يحيض إليه أى يسيل إليه والعرب
 تدخل الواو على الباء والياء على الواو لأنهما من جنس واحد إذا عرفت هذا فنقول ان هذا البناء قد
 يجي في الموضع كالميت والمقيل والمغيب وقد يجي أيضا بمعنى المصدر يقال حاضت محيضا وجاء محيضا ويات
 ميتا وحكى الواحدى في البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كال
 يكبل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح من ذلك حال ما لا وهذا جملة
 يذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر ولو فتحهما مجعلا أو كسرهما في المصدر والاسم لم يأت قول العرب
 المعاش والمعيش والمغاب والمغيب والمساو والمسير ثبت أن لفظ المحيض حقيقة في موضع المحيض وهو أيضا
 اسم لنفس المحيض وإذا ثبت هذا فاعلم أن أكثر المفسرين من الادباء زعموا أن المراد بالمحيض ههنا المحيض
 وعندى أنه ليس كذلك اذ لو كان المراد بالمحيض ههنا المحيض لكان قوله فاعتزلوا النساء في المحيض معناه
 فاعتزلوا النساء في المحيض وبكون المراد فاعتزلوا النساء في زمان المحيض فيكون ظاهره مانعا من الاستمتاع
 بهما فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لم يزل القول بطريق النسخ والتخصيص الى
 الآية ومعلوم أن ذلك خلاف الأصل اما اذا حملنا المحيض على موضع المحيض كان معنى الآية فاعتزلوا
 النساء في موضع المحيض ويكون المعنى فاعتزلوا موضع المحيض من النساء وعلى هذا التقدير لا يمتنع
 الآية نسخ والتخصيص ومن المعلوم أن اللفظ اذا كان مشتركين بعين وكان جملة على أحدهما يوجب
 محذورا على الآخر لا يوجب ذلك المحذور فان حمل اللفظ على المعنى الذى لا يوجب المحذور أولى هذا اذا
 سلمنا أن لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر مع اننا علم أن استعمال هذا اللفظ في الموضع أكثر واشهر
 منه في المصدر فان قيل الدليل على أن المراد من المحيض المحيض انه قال هو اذى أى المحيض اذى ولو كان
 المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير ان يكون المحيض عبارة عن المحيض فالمحيض
 في نفسه ليس باذى لأن المحيض عبارة عن الدم المخصوص والاذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم

لا يكون نفس العرض فلا بد وان يقولوا المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى وإذا جاز ذلك فيجوز لنا
أيضا أن نقول المراد أن ذلك الموضع ذو أذى وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد من الحيض الأول هو الحيض
ومن الحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال فهذا ما عندى في هذا
الموضع وبالله التوفيق أما قوله قل هو أذى فقال عطاء وقتادة والسدي أى قدر واعلم أن الأذى فى اللغة
ما يكره من كل شئ وقوله فاعتزلوا النساء فى الحيض الاعتزال التفتي عن الشئ قدم ذكر العلة وهو الأذى ثم
رتب الحكم عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس الأذى إلا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع أن
اعتزال المرأة فى الاستحاضة غير واجب فقد اتت علة هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة لأن دم الحيض دم
فاسد يتولد من فضله تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ولوا احتبست تلك الفضلة لم رضت المرأة فذلك الدم
جاري مجرى البول والغائط فكان أذى وقدر أدام الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق
تفجر فى عمق الرحم فلا يكون أذى هذا ما عندى فى هذا الباب وهو قاعدة طبية وبقريرها يتخلص ظاهر
القرآن من الطعن واقفه اعلم براده (المسئلة الرابعة) اعلم أن دم الحيض موصوف بصفات حقيقية وينفع عليه
أحكام شرعية أما الصفات الحقيقية فامرأان (أحدهما) المنبع ودم الحيض دم يخرج من الرحم قال تعالى
ولا يحل لهن أن يكمن ما خلق الله فى أرحامهن قبل فى تفسيره المراد منه الحيض والحمل وأدام الاستحاضة
فانه لا يخرج من الرحم لكن من عروق تنقطع فى فم الرحم قال عليه السلام فى صفة دم الاستحاضة انه دم عرق
انفجر وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه فى دفع النقض عن تعليل القرآن (والنوع الثانى) من صفات دم الحيض
الصفات التى وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها (فأحدها) انه أسود (والثانى) انه تخين
(والثالث) انه محترق وهو المحترق من شدة حرارته (الرابعة) انه يخرج برق ولا يسيل سيلانا (والخامسة) انه له
رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التى تدفعها الطبيعة (السادسة) انه يجزأى وهو
شديد الحرارة وقيل ما تحصل فيه كدورة تشبه بهاء البحر فهذه الصفات هى الصفات الحقيقية ثم من الناس
من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم ~~هكان~~ موصوف بهذه الصفات فهو دم الحيض وما
لا يكون كذلك لا يكون دم حيض وما اشتبه الامر فيه فالاصل بقاء التكليف وزوالها انما يكون لعارض
الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكليف التى كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه
الصفات قد تشبه على المكاف فاجاب التأمل فى تلك الدماء وفى تلك الصفات بقضى عسرا ومشتة فالشارع
قد روقنا مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومتى حصلت
خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر
والمشتة من المكاف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض هى المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد
ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة والحكم الثابت للحيض ينص القرآن انما هو حظر الجماع
على ما بينا كيفية دلالة الآية عليه (المسئلة الخامسة) اختلف الناس فى مدة الحيض فقال الشافعى
رحمه الله تعالى أقلها يوم وليلة وأكثرها خمسة عشر يوما وهذا قول على بن أبى طالب وعطاء بن أبى رباح
والاوزاعى وأحمد واسحق رضى الله عنهم وقال أبو حنيفة والثورى أقله ثلاثة أيام وليلة ليلتين فان نقص عنه
فهو دم فساد وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء
ان أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما ثم ترك وقال مالك لا تقدير لذلك فى القلة والكثرة
فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد أياما فكذلك واحتج أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن على فساد
قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا فى القليل والكثير لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة
فكان يلزم أن لا يوجد فى الدنيا استحاضة لان كل ذلك الدم يكون حياضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع
الامة ولانه روى ان فاطمة بنت أبى جحش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم انى أستحاض فلا أطهر وأيضاً
روى ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض بل أخبرهما

ان منه ما خرج من دم الاستحاضة فبطل هذا القول والله أعلم واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل
 ان يقول انما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدم
 الحيض فاذا علمنا ثبوتها احكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها احكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامر بين مكان
 ما ريان الحيض مجبه ولا وبقاء التكليف الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم حكم
 ببقاء التكليف الاصلية فهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة وان لم يجعل للحيض زمان معين وحجة مالك
 من وجهين (الاول) ان النبي صلى الله عليه وسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو الاسود
 المحتمل فتي كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء
 في الحيض وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبي جحش اذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة (الحجة الثانية)
 انه تعالى قال في دم الحيض هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ذكر وصف كونه أذى في معرض بيان العلة
 لوجوب الاعتزال وانما كان أذى للرأفة المنكرة التي فيه واللون الفاسد والحدة القوية التي فيه واذا كان
 وجوب الاعتزال مالا يهذه المعاني فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عما بالعدله المذكورة في كتاب
 الله تعالى على سبيل التصريح وعندى ان قول مالك قوى جدا أما الشافعي فاحتج على أبي حنيفة بوجهين
 (الحجة الاولى) انه وجد دم الحيض في اليوم بيلته وفي الزائد على العشرة بدليل انه عليه السلام وصف دم
 الحيض بأنه أسود محتمل فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في
 الحيض تركا للعمل بهذا الدليل في الأقل من يوم وليلة وفي الأكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بيني وبين أبي
 حنيفة فوجب أن يبقى معمولا به في هذه المدة (الحجة الثانية) للشافعي في جانب الزيادة ما روى انه صلى الله
 عليه وسلم لما وصف النساء بنقته ان الدين فسر ذلك بان قال تمكث احديهن شطرا من عمرها لاتصلي وهذا يدل على
 ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان على هذا التقدير يكون الطهر أيضا خمسة عشر يوما فيكون الحيض
 نصف عمرها ولو كان الحيض أقل من ذلك لما وجدت امرأة لاتصلي نصف عمرها أجاب أبو بكر الرازي عنه من
 وجهين (الاول) ان الشطر ليس هو النصف بل هو البعض (والثاني) انه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضا
 نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها (والجواب) عن الاول ان الشطر هو النصف
 يقال شطرت الشيء أي جعلته نصفين ويقال في المثل اجلب اجلب لك شطرا أي نصفه وعن الثاني ان قوله
 عليه السلام تمكث احديهن شطرا من عمرها لاتصلي انما يتناول زمانها تصلي فيه وذلك لا يتناول الازمان
 البلوغ واحتج أبو بكر الرازي على قول أبي حنيفة من وجوه (الحجة الاولى) ما روى عن أبي أمامة عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر فان صح هذا الحديث
 فلا معدل عنه لاحد (الحجة الثانية) ما روى عن أنس بن مالك وعثمان بن أبي العاص الثقفي انهما قالوا
 الحيض ثلاثة أيام وأربعة أيام الى عشرة أيام وما زاد فيه واستحاضة والاستدلال به من وجهين (أحدهما)
 ان القول اذا ظهر عن الصحابي ولم يخالفه أحد كان اجماعا (والثاني) ان التقدير مما لا سبيل الى العقل
 اليه متى روى عن الصحابي فالظاهر انه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم (الحجة الثالثة) قوله عليه
 السلام لحنمة بنت جحش تخيض في علم الله سبعا أو سبعا كما تخيض النساء في كل شهر مقتضاه أن يكون حيض
 جميع النساء في كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر في الثلاثة الى العشرة فيبقى ما عداه على الاصل
 (الحجة الرابعة) قوله عليه السلام في حق النساء ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب العقول ذوى
 الالباب منهن فقبل ما نقصان دينهن قال تمكث احديهن الايام والليالي لاتصلي وهذا الخبر يدل على ان
 مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام والليالي وأقلها ثلاثة وأكثرها عشرة لانه لا يقان في الواحد والاثني
 لفظ الايام ولا يقال في الزائد على العشرة أيام بل يقال أحد عشر يوما أما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها أيام
 وأيضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي جحش دعي الصلاة أيام اقرائك ولفظ الايام مختص بالثلاثة
 الى العشرة وفي حديث أم سلمة في المرأة التي سالتها انها ترق الدم فقال تنظر عدد الليالي والايام التي كانت

تحيض من الشهر فلتترك الصلاة ذلك القدر من الشهر ثم تغتسل وتصل فان قيل لعل حيض تلك المرأة كان
 مقدرا بذلك المقدار قلنا انه عليه السلام ماسا لها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل على
 ان الحيض مطلقا مقدرا بما يطلق عليه انظر الايام وأيضا قال في حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع
 الصلاة أيام حيضها وذلك عام في جميع النساء (الحجة الخامسة) وهي حجة ذكرها الجبائي من شيوخ
 المعتزلة في تفسيره فقال ان فرض الصوم والصلاة لازم يتعين للعمومات الدالة على وجوب ما ترك العمل بها
 في الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيمادون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان فيمادون
 الثلاثة حصل اختلاف للعلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على العشرة ففيه أيضا اختلاف العلماء
 فأورث شبهة فلم نجعله حيضا فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام
 الفقهاء في هذه المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة السادسة) اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن
 الحيض وانفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا في انه هل يجوز الاستمتاع
 بمادون السرة وفوق الركبة فنقول ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على
 تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل من يقول ان تخصيص الشيء بالذكري يدل على
 ان الحكم فيما عداه بخلافه يقول ان هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع أما من يفسر المحيض بالحيض
 كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء في زمان الحيض ثم يقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة
 ودون الركبة فوجب أن يبقى الباقي على الحرمة وبالله التوفيق أما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
 فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله فاعلم ان قوله ولا تقربوهن أي ولا تتجامعهن يقال قرب الرجل
 امرأته اذا جامعها وهذا كالتأكيده لقوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض ويمكن أيضا جعلها على فائدة
 جميلة جديدة وهي أن يكون قوله فاعتزلوا النساء في الحيض نهيا عن المباشرة في موضع الدم وقوله
 ولا تقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن
 كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمي وأبو بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ
 حمزة والكسائي يطهرن بالتشديد وكذلك حفص عن عاصم فن خفف فهو زوال الدم لان يطهرن من طهرت
 المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالعنى لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن بالتشديد
 فهو على معنى يطهرن فادغم كقوله يا أيها المزمل وبأيها المتزمل والمتزول وبالله التوفيق (المسئلة
 الثانية) أكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا بعد أن تغتسل
 من الحيض وهذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري والمشهور عن أبي حنيفة انها ان رأت الطهر
 دون عشرة أيام لم يقربها زوجها وان رأت اعشرة أيام جاز أن يقربها قبل الاعتسال حجة الشافعي من وجهين
 (الحجة الاولى) ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا وصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما
 وجب الجمع بينهما ما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيـل ويطهرن بالتخفيف عبارة عن
 انقطاع الدم وبالتثقيـل عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة هذه الآية على
 وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب أن لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين (الحجة الثانية)
 ان قوله تعالى فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط في اللغة والمعلق على
 الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب أن لا يجوز الايمان عند عدم التطهر بحجة أبي حنيفة ونحوه الله قوله
 تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهى أن يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن
 واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى وجب أن لا يبيح هذا النهى عند انقطاع الحيض أجاب القاضي
 عنه بأنه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لسكان ما كرم لازما لما مضى اليه قوله فإذا تطهرن صار الجموع
 هو الغاية وذلك بمنزلة أن يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فإذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه
 في انه يجب أن يتلقى اباحة كلامه بالامرين جميعا واذا ثبت انه لا بد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد

اختلفوا في ذلك التطهر فقال الشافعي وأكثروا فيها هو الاعتسال وقد بعضهم هو غسل الموضع وقال
 عطاء وطاوس هو أن تغسل الموضع وتوضأ والصحيح هو الأول لوجهين (الأول) إن ظاهر قوله إذا
 تطهر من حكمه فائدة إلى ذات المرأة فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل ينسها إلى بعض من أبعاضها
 (والثاني) أن قوله على التطهر الذي يحض الحيض بوجوبه أولى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة
 كنبوته في الحيض فهذا يوجب أن المراد به الاعتسال إذا أمكن بوجوب الماء وإن تعذر ذلك فدهاب
 القائلون بوجوب الاعتسال على أن التيمم يقوم مقامه وإنما أثبتنا تيمم مقام الاعتسال بدلالة الإجماع
 والافاضة لا يقتضي أن لا يجوز قربانها إلا عند الاعتسال بالماء (المسألة الثالثة) اختلفوا في المراد بقوله
 تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله وفيه وجوه (الأول) وهو قول ابن عباس وسجادة وإبراهيم وقتادة
 وعكرمة فأتوهن في المأني فانه هو الذي أمر الله به ولا توتوهن في غير المأني وقوله من حيث أمركم الله أي
 في حيث أمركم الله كقوله إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة أي في يوم الجمعة (الثاني) قال الأصم والزيج أي
 فأتوهن من حيث يحمل لكم خيانتين وذلك بأن لا يمكن صائحات ولا معكنات ولا محرقات (الثاني) وهو
 قول محمد ابن الحنفية فأتوهن من قبل الخلال دون التجود والاقرب هو القول الأول لأن لفظة حيث حقيقة
 في المكان مجاز في غيره أما قوله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فالكلام في تفسير محبة الله تعالى
 وفي تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيد إلا أن نقول التواب هو المكرم من فعل ما سجي توبه وقد يقال هذا
 في حق الله تعالى من حيث يكفر في قبول التوبة فإن قيل ظاهر الآية يدل على أنه يجب تكثير التوبة معقبا
 والمقل يدل على أن التوبة لا تليق إلا بالمذنب فن لم يكن مذبا وجب أن لا تحسن منه التوبة (والجواب)
 من وجهين (الأول) أن المكلف لا يأمن البتة من التقصير فتكرمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز
 (الثاني) قال أبو مسلم الأصم فأتوهن في التوبة عبارة عن الرجوع ورجوع أنفسنا إلى الله تعالى
 في كل الأحوال محمودا اعتراض القاسمي عليه بأن التوبة وإن كانت في أصل اللغة عبارة عن الرجوع
 إلا أن في عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل في الماضي وترك في الحاضر والعزم على أن
 لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حمل على هذا المعنى الشرعي دون المفهوم اللغوي ولا يمسلم أن يجب
 عنه فيقول مرادى من هذا الجواب أنه أن أمكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ
 وسلم عن السؤال وإن تعذر ذلك حمل على التوبة بحسب اللغة الأصلية فلا يتوجه الطعن والسؤال
 أما قوله تعالى ويحب المتطهرين ففيه وجوه (أحدها) المراد منه التنزيه عن الذنوب والنجاسة
 وذلك لأن التائب هو الذي قصده ثم تركه والمتطهر هو الذي ما فعله فتزاد عنه ولا ثابت لهذين القسدين واللفظ
 محتمل لذلك لأن الذنوب نجاسة روحانية ولذلك قال إنما المشركون نجس فترى يكون طهارة روحانية وبهذا
 المعنى يوصف الله تعالى بأنه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ويقال فلان طاهر الذليل
 (والقول الثاني) أن المراد لا ياتيه في زمان الحيض وإن لا ياتيه في غير المأني على ما قال فأتوهن من حيث
 أمركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا أولى لأنه أليق بما قبل الآية ولأنه تعالى قال حكايه عن قوم لو لم
 يخرجهم من قريبتكم أنهم أناس يتطهرون فكان قوله ويجب المتطهرين ترك الاتيان في الأدبار (والقول
 الثالث) أنه تعالى لما أمر فأتوهن التطهر في قوله فإذا تطهروا فلا جرم مدح المتطهر فقال ويجب المتطهرين
 والمراد منه التطهر بالماء وقد قال تعالى رجال يحبون أن يتطهروا وأما يجب المتطهرين فيقول في التفسير
 أنهم كانوا يسبحون بالماء فأتوهن الله عليهم (الحكم الثامن) قوله تعالى (سواكم حرت لكم ذواتكم
 أني شئت وقدموالانفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملائكة وبشر المؤمنين) في الآية مسائل (المسألة
 الأولى) ذكرنا في سبب النزول وجوها (أحدها) روى أن اليهود قالوا من جامع امرأته في قبلها من
 دبرها كن ولها أحول مخيلا وزعموا أن ذلك في التوراة فقد كره ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 كذبت اليهود ونزلت هذه الآية (وثانيها) روى عن ابن عباس أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال

فقال يا رسول الله هلكت وسكى وقوع ذلك منه فانزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) كانت الانصار تنكر أن
 باقى الرجل المرأة من دبرها في قبلها وكانوا أخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فانكرت الانصار
 ذلك عليهم فنزلت الآية (المسئلة الثانية) حث لكم أى ضرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه فخرج
 المرأة كالارض والنطفة كالبدن والولد كالثبات الخارج والحرم مصدر ولهذا وحده الحرف فكان المعنى
 نسأؤكم ذوات حث لكم فيهن تخرنن للولد فحذف المضاف وايضا قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء على سبيل
 المبالغة كقوله فانما هي اقبال وادبار ويقال هذا امر الله أى ما مورده وهذا شهوة فلان أى مشتته فكذلك
 حث الرجل محرمه (المسئلة الثالثة) ذهب أكثر العلماء الى ان المراد من الآية أن الرجل مخبرين ان يأتيها من
 قبلها في قبلها وبين أن يأتيها من دبرها في قبلها فقوله اني شئت محمول على ذلك ونقل فافع عن ابن هجرانه كان
 يقول المراد من الآية تجوز اتيان النساء في ادبارهن وسائر الناس كذبوا فافاعى هذه الرواية وهذا قول
 مالك واختيار السيد المرتضى من الشيعة والمرضى رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه ووجه من
 قال انه لا يجوز اتيان النساء في ادبارهن من وجوه (الجهة الاولى) ان الله تعالى قال في آية الحيض قل هو أذى
 فاعتزلوا النساء في الحيض جعل قيام الاذى له حرمة اتيان موضع الاذى ولا معنى للاذى الا ما يتأذى
 الانسان منه وههنا يتأذى الانسان ينز روائح ذلك الدم وحصول هذه العلة في محل النزاع اظهر فاذا كانت
 تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة (الجهة الثانية) قوله تعالى فانوهن من حيث أمركم الله وظاهر
 الامر للوجوب ولا يمكن أن يقال انه يفيد وجوب اتيانهن لان ذلك غير واجب فوجب حمله على ان المراد منه
 ان من أتى المرأة وجب أن يأتيها في ذلك الموضع الذي أمر الله تعالى به ثم هذا غير محمول على الدبر لان ذلك
 بالاجماع غير واجب فمعين أن يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب (الجهة الثالثة) روى خزيمة بن ثابت
 أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اتيان النساء في ادبارهن فقال النبي صلى الله عليه وسلم حلال
 فلما ولي الرجل دعاه فقال كيف قلت في أى الطرفين أوفى أى الطرفين أوفى أى الخلفتين أوفى قبلها
 في قبلها فنفم أمن دبرها في قبلها فنفم أمن دبرها في دبرها فلان الله لا يستحي من الحق لاتأوا النساء
 في ادبارهن وأراد يخبرتهما مسألهما وأصل الخربة عروة المزايدة شبه الثقب بهما والخربة هي الثقبه التي يشقها
 الخراز كنى به عن الماتى وكذلك الخصفه من قولهم خصفت الجلود اذا خرزته حجة من قال بالجوهر وجوه
 (الجهة الاولى) التمسك بهذه الآية من وجهين (الاول) انه تعالى جعل الحرف اسماء للمرأة فقال
 نسأؤكم حث لكم فهذا يدل على ان الحرف اسم للمرأة لا للموضع المعين فلما قال بعده فانوا حثكم اني شئت
 كان المراد فانوا نساء كم اني شئت فيكون هذا اطلاقا في اتيانهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع
 (الوجه الثاني) ان كلمة اني معناها أين قال الله تعالى اني لك هذا قالت هو من عند الله والتقدير من أين لك
 هذا فصار تقدير الآية فانوا حثكم اني شئت وكلمة اني شئت تدل على تعدد الامكنة يقال اجلس اين شئت
 ويكون هذا تخميرا بين الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظهرا انه لا يمكن حمل الآية على الايمان من قبلها في قبلها
 أو من دبرها في قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعدد انما وقع في طريق الايمان واللفظ اللائق
 به ان يقال اذهبوا اليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكر ههنا لفظة كيف بل لفظة اني وثبت أن لفظة اني
 مشعرة بالتخيير بين الامكنة ثبت أنه ليس المراد ما ذكرناه (الجهة الثانية لهم) التمسك بعصم
 قوله تعالى الاعلى أزواجهم أو ما ملكت ايمنهم ترك العمل به في حق الذكور لالة الاجماع فوجب أن
 يبقى معمولا به في حق النساء (الجهة الثالثة) توافقنا على انه لو قال للمرأة دبرك على حرام ونوى الطلاق
 انه يكون طلاقا وهذا يقتضى كون دبرها حلالا له هذا مجموع كلام القوم في هذا الباب اجاب الاولون فقالوا
 الذى يدل على انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية اتيان النساء في غير الماتى وجوه (الاول) ان
 الحرف اسم لموضع الخراءة ومعناهم ان المرأة بجميع أجزائها ليست موضعا للخراءة فامتنع اطلاق اسم
 الحرف على ذات المرأة ويقضى هذا الدليل ان لا يطلق لفظ الحرف على ذات المرأة الا ان تركا العمل بهذا

الدليل في قوله نسأؤكم حرث لكم لان الله تعالى صرح به بتأويل لفظ الحرث على ذات المرأه فقلنا
 ذلك على الجواز المشهور من تسعة كل الشيء باسم حرثه وهذه الصورة مفقودة في قوله فانوا حرثكم فوجب
 حمل الحرث ههنا على موضع الحرث على التعيين فثبت أن هذه الآية لا دلالة فيها الا على اثبات النساء
 في الماتى (الوجه الثانى) في بيان أن هذه الآية لا يمكن أن تكون دالة على ما ذكره لما بينا أن ما قبل
 هذه الآية يدل على المنع مما ذكره من وجهين (أحدهما) قوله قل هو أذى (والثانى) قوله
 فانوا من حيث أمركم الله فلو دلت هذه الآية على التجوز لكان ذلك جمعا بين ما يدل على التحريم
 وبين ما يدل على التحليل في موضع واحد والاصل أنه لا يجوز (الوجه الثالث) الروايات المشهورة
 في أن سبب نزول هذه الآية اختلافهم في أنه هل يجوز اتسائهم من دبرها في قبلها وسبب نزول الآية
 لا يكون خارجا عن الآية فوجب كون الآية متساوية لهذه الصورة ومتى حملناها على هذه
 الصورة لم يكن يحتاج الى حملها على الصورة الاخرى فثبت به هذه الوجوه ان المراد من الآية ليس ما ذكره
 وعند هذا انجبت عن الوجوه التي تمسكوا بها على التفسير (أما الوجه الاول) فقد بينا أن قوله فانوا حرثكم
 معناه فانوا موضع الحرث (وأما الثانى) فانه لما كان المراد بالحرث في قوله فانوا حرثكم ذلك الموضع المعين
 لم يمكن حمل اى شئتم على التفسير في المكان وعند هذا يضر فيه زيادة وهى أن يكون المراد من اى شئتم فيضمر
 فيه لفظه من لا يقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقته والتزام هذا الاضمار أولى من حمل لفظ الحرث على
 المرأه على سبيل الجواز حتى لا يلزم ما هذا الاضمار لا فائدة قول بل هذا أولى لان الاصل في الابضاع الحرمه
 (وأما الثالث) بخوابه ان قوله الا على أزواجهم أو ما ملكت ايائهم عام ودلائلنا خاصة والخاص مقدم
 على العام (وأما الرابع) بخوابه ان قوله دبرك على سرام اغماص أن يكون كناية عن الطلاق لانه محمل
 على الملازمة والمضاجعة فصار ذلك كقوله يدك طالق والله أعلم (المسئلة الرابعة) اختلاف المفسرون
 في تفسير قوله اى شئتم والمشهور ما ذكرناه انه يجوز للزوج أن ياتى بها من قبلها في قبلها ومن دبرها في قبلها
 (والثانى) ان المعنى اى وقت شئتم من أوقات الحل يعنى اذا لم تكن أجنبية أو محرمة أو صائغة أو حائضا
 (والثالث) انه يجوز للرجل أن يتكلمها طائفة أو بركة أو مضطبعة بعد أن يكون في الفرج (الرابع)
 قال ابن عباس المعنى ان شاء عزل وان شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب (الخامس) متى شئتم
 من ليل أو نهار فان قيل هذا المختار من هذه الأقاويل قلنا قد ظهر عن المفسرين أن سبب نزول هذه الآية هو
 ان اليهود كانوا يقولون من اى المرأه من دبرها في قبلها اجاء الولد أحول فانزل الله تعالى هذا لتكذيب قواهم
 فكان الاولى حمل اللفظ عليه وأما الاوقات فلا يدخلها في هذا الباب لان اى يكون بمعنى متى وانى
 يكون بمعنى كيف وأما العزل وخلافه فلا يدخل تحت اى لان حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحمل
 الكلام الا على ما قلنا ما قوله وقدموا لانفسكم فعناء افعلا وما تستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره
 أن يقول الرجل لغيره قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله وترودوا فان خير الزاد التقوى ونظير لفظ التقديم
 ما حكى الله تعالى عن فريق من أهل النار وهو قوله قالوا بل أنتم لامرعبابكم أنتم قدمتموه لنا فيس
 القار فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس أنه قال معناه التسمية عند الجماع
 وهو في غاية البعد والذي عندي فيه ان قوله نسأؤكم حرث لكم جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطء كانه
 قيل هؤلاء النساء انما حكمكم الشرع باباحة وطئكم لاجل انهن حرث لكم اى بسبب انه يتولد
 الولد منها ثم قال بعده فانوا حرثكم اى شئتم اى لما كان السبب في اباحة وطئكم حصول الحرث
 فانوا حرثكم ولا تأتوا غير موضع الحرث فكان قوله فانوا حرثكم دليلا على الاذن في ذلك الموضع
 والمنع من غير ذلك الموضع فلما اشتملت الآية على الاذن في أحد الموضعين والمنع عن الموضع الآخر لاجرم
 قال وقدموا لانفسكم اى لا تكونوا في قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة ثم انه تعالى
 أكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم أكدها ثالثا بقوله واعلموا انكم ملائكة وهذه التهديدات الثلاثة المتواليه

لا يليق ذكرها الا اذا كانت مسبوقة بالهبة عن شئ لذية مشتبهى فثبت أن ما قبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل وما بعدها أيضا دال على تحريمه فظهر أن المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب اليه جمهور المجتهدين أمثاله تعالى واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فاعلم أن الكلام في التقوى قد تقدم والكلام في تفسير لقوله تعالى قد تقدم في قوله الذين يظنون انهم ملاقون ربهم واعلم أنه تعالى ذكر هذه الامور الثلاثة (أولها) وقدموا لانفسكم والمراد منه فعل الطاعات (وثانيها) قوله واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات (وثالثها) قوله واعلموا انكم ملاقوه وفيه اشارة الى اني انما كنتكم بتحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات لاجل يوم البعث والنشور والحساب فلو لا ذلك اليوم لكان فعل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما أحسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين والمراد منه رعاية الترتيب المعبر في القرآن وهو ان يجعل مع كل وعيد وعدا والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة مخفف ذكرهما لما نهى ما كالمعلوم فصار كقوله وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا (الحكم التاسع) قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمنكم ان تبروا وتعتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم) المفسرون أكثر ما من الكلام في هذه الآية وأجود ما ذكره وجهان (الأول) وهو الذي ذكره أبو مسلم الاصفهاني وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمنكم نهى عن الجراءة على الله بكثرة الخلاف به وذلك لان من أكثر ذكر شئ في معنى من المعاني فقد جعله عرضة له يقول الرجل قد جعلتني عرضة للومك وقال الشاعر • ولا تجعلني عرضة للوائم • وقد ذم الله تعالى من أكثر الخلاف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا ايمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف كما قال كثير

قليل الا لا يحافظ ليمينه • وان سبقت منه الآية يثبت

والحكمة في الامر بتقليل الايمان أن من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يلقى للعين في قلبه وقع فلا يؤمن اقامه على اليمين الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصل في اليمين وأيضا كلما كان الانسان أكثر تعظيما لله تعالى كان أكثر في العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى أبجل وأعلى عنده من أن يستشهد به في غرض من الأغراض الدنيوية وأما قوله تعالى بعد ذلك ان تبروا فهو وعده لهذا النهي فقوله ان تبروا أي ارادة ان تبروا والمعنى اغنائهم بكم عن هذا لما ان توق ذلك من البر والتقوى والاصلاح فتكونون يا معشر المؤمنين بررة اتقياء مع الصالحين في الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى أجبل وأعظم أن يستشهد به باسمه العظيم في مطالب الدنيا وخسائس مطالب الحلف فلا شك أن هذا من أعظم أبواب البر وأما معنى التقوى فظاهرها أنه اتقى أن يصدر منه ما يحل بتعظيم الله وأما الاصلاح بين الناس ففي اعتقادي صدق لهجت به وبعبءه من الأغراض النافذة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه (التأويل الثاني) قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة انه يقال أردت أفعل كذا فعرض لي أمر كذا واعترض أي تخافني ذلك فنهى عنه واشتقاقها من الشئ الذي يوضع في عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام آخر أي ذكر ما ينعى من تثبت كلامه اذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسمها يجعل معترضادون الشئ وما نفعنا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع وأما اللام في قوله لايمانكم فهو للتعليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من أن تبروا أو أن تبروا فاسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الآية ان الربيل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم أو اصلاح ذات البين أو احسان الى أحد أدميائه ثم يقول أخاف الله أن أحنت في عيني فبترك البر ارادة البر في عينه فقل لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه

الايان من فعل البر والتقوى هذا الجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلمات أخرى ولكن لا فائدة فيها
 فتركها ثم قال في آخر الآية والله سميع علم أي ان حلفت سمع وان تركت الحلف تعظيما لله واجلالا له من
 ان يستنمديا سمع المذكر في الاعراض العاجلة فهو عليهم عالم بما في قلوبكم ويحكمكم * قوله تعالى
 (لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور رحيم) في الآية
 مسئلتان (المسئلة الاولى) اللغو الساقط الذي لا يعتد به سواء كان كلاما أو غيره أما ورود
 هذه اللفظة في الكلام فبدل عليه الآية والخبر والرواية أما الآية فقوله تعالى واذا سمعوا اللغو
 اعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقوله لا تسمع
 فيها الاغنية أما قوله واذا امروا باللغو امر واكراما فيقتل أن يكون المراد واذا امروا وبالكلام الذي يكون
 لغوا وان يكون المراد واذا امروا بالفعل الذي يكون لغوا وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من قال
 يوم الجمعة اصاحبه منه والامام يخطب فقد لغا وأما الرواية فيقال لغا الطائر يلعو لغوا اذا صوت ولغو
 الطائر تصويته وأما ورود هذا اللفظ في غير الكلام فهو انه يقال لما لا يعتد به من أولاد الابل لغو
 قال جرير

يعد الناسبون بنى عقيم * بيوت المجند أربعة بكرا
 وتخرج منهم المزنى لغوا * كما الغبت في الدية الحوارا

وقال العجاج

ورب اسراب سيج كظم * عن اللغو ورفث التسكام

قال الفراء اللغو مصدر للغيت واللغو مصدر للغوت فهذه اماتة تعلق باللغة أما المفسرون فقد ذكروا وجوها
 (الاول) قال الشافعي رضي الله عنه انه قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر
 ببالهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام ألف مرة لانكر ذلك ولعله قال لا والله
 ألف مرة (والثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه أن اللغو هو ان يحلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان
 أنه لم يكن فهذا هو اللغو وفائدة هذا الاختلاف أن الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله
 وبلى والله ويوجهها فيما اذا حلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وأبو حنيفة يحكم بالاضمة من ذلك
 ومذهب الشافعي هو قول عائشة والشعبي وعكرمة وقول أبي حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد
 والنخعي والزهري وسليمان بن يسار وقتادة والسدي ومكحول حجة الشافعي رضي الله عنه على قوله وجوه
 (الاول) ما روت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لغوا بين قول الرجل في كلامه
 كلا والله وبلى والله ولا والله وروى أنه صلى الله عليه وسلم مرتين يقوم يتصلون ومعه رجل من أصحابه فرمى
 رجل من القوم فقال اصبت والله ثم أخطأ ثم قال الذي مع النبي صلى الله عليه وسلم حنت الرجل بارسل
 الله فقال صلى الله عليه وسلم كل ايمان الرماة لغوا لكفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة انها قالت ايمان اللغو
 ما كان في الهزل والمرأء والخصومة التي لا يعتد عليها القلب وأثر الصحابي في تفسير كلام الله حجة (الحجة
 الثانية) ان قوله لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على ان لغو
 اليمين كالتقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب لكن المراد من قوله بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده
 الانسان على الجلد ويربط قلبه به واذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذي هو كالتقابل له أن يكون معناه
 ما لا يقصده الانسان بالجلد ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل التعود في الكلام لا والله وبلى
 والله فاما اذا حلف على شيء بالجلد انه كان حاصله ثم ظهر انه لم يكن فقد قصده الانسان بذلك اليمين نصديق
 قول نفسه وربط قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصله لا يكسب القلب (الحجة الثالثة) انه
 سبحانه ذكر قبل هذه الآية ولا يجعلوا الله عرضة لايمانكم وقد ذكرنا أن معناه النهي عن كثرة الحلف واليمين
 وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتساذ لا والله وبلى والله لاشك انهم يكثرون الحلف فذكر تعالى عقيب

قوله ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم حال هؤلاء الذين يكتفون الحلف على سبيل الاعتقاد في الكلام لا على سبيل القصد إلى الحلف وبين أنه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لأن إيجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يفضي إلى أن يتسرعوا عن الكلام أو يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما مخرج في الدين فظهر أن تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية فاما الذي قال أبو حنيفة رضي الله عنه فإنه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعي أولى حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الجملة الأولى) قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على عين فرأى غير ما خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم لا يكره عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحائث مطلقا من غير فصل بين المجدد والهازل (الجملة الثانية) أن اليمين بمعنى لا يلحقه الفسخ فلا يبرئ منه القصد كالطلاق والعاق فها تان الختان يوجبان الكفارة في قول الناس لا والله بلى والله إذا حصل الخنث ثم الذي يدل على أن اللغو لا يمكن تفسيره بما قال الشافعي ويجب تفسيره بما قاله أبو حنيفة أن اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر

إذا ما راية رفعت لمجد • تلقاها عوانة باليمين

أي بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الخنث بسبب اليمين وهذا انما يفعله في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية وهذا انما يكون إذا وقع اليمين على فعل في المستقبل فاما إذا وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى هذا اليمين على الماضي تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها وانما هي عن المطلوب يكون لغوا فثبت أن اللغو هو اليمين على الماضي وأما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا تكون لغوا (القول الثالث) في تفسير اليمين اللغو هو أنه إذا حلف على ترك طاعة أو فعل معصية فهذا هو عين اللغو وهو المعصية قال تعالى وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه فبين أنه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الأيمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أي بأفهامكم على ذلك الذي حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التأويل منافي لقوله عليه السلام من حلف على عين فرأى غير ما خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم لا يكره عن يمينه الحديث ضعيف من وجهين (الأول) هو أن المؤاخذة المذكورة في هذه الآية صارت مفسرة في آية المائدة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته ولما كان المراد بالمؤاخذة إيجاب الكفارة وهذا الكفارة واجبة علمنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة (الثاني) أنه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاستمرار على الشيء الذي حلفوا عليه لأن كسب القلب مشعر بالشروع في فعل جديد فاما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب (القول الرابع) في تفسير اليمين اللغو أنها اليمين المكثرة سميت لغوا لأن الكفارة أسقطت لأنهم فكاه قيل لا يؤاخذكم الله باللغو إذا كفرتم وهذا أقول النحاة (القول الخامس) وهو قول القاضي أن المراد به ما يتبعه من غير مقصود إليه والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أي يؤاخذكم إذا تعدتم ومعلوم أن المقابل للعمد هو السهو (المسألة الثانية) احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس قال أنه تعالى ذكر ههنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آية المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان وعقد اليمين محتمل لأن يكون المراد منه عقد القلب به ولأن يكون المراد به العقد الذي يضاد الحل فلما ذكر ههنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا أن المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وأيضا ذكر المؤاخذة ههنا ولم يبين أن تلك المؤاخذة ما هي وبينها في آية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته قين أن المؤاخذة هي الكفارة فكل واحد من هاتين الآيتين بجملة من وجه مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للأخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما أن كل عين ذكر على سبيل الجدد وربط القاب بالكفارة واجبة فيما واليمين الغموس وكذلك فكانت الكفارة واجبة فيها أما قوله تعالى والله غفور رحيم فقد علمت أن الغفور مبالغة في ستر الذنوب وفي استسقاط عقوبتها وأما الرحيم فاعلم أن الحليم

في كلام العرب الانفاة والسكون يقول وضع الهودج على أحلم الجبال أى على أشدها تؤدة في السبر ومنه الحلم
لانه يرى في حال السكون وحالة التحدى ومعنى الحليم في صفة الله الذي لا يجبل بالعقوبة بل بؤخر عقوبة
الكفار والفجار (الحكم العاشر) * قوله تعالى (الذين يؤثرون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان
فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) آلى
يؤالى ايلاء وتالى يتالى تألى وتالى يأتلى تأتلى يأتلى تأتلى والامم منه آلية وآلة كلاهما بالتشديد وحكى أبو عبيدة الوة
والوة والوة ثلاث لغات وبالجمله فالآلية والقسم واليمين والحلف كلاهما عبارات عن معنى واحد وفي الحديث
حكايته عن الله تعالى آليت أفعل خلاف المقدرين وقال كثير

قليل الآلى لا يحافظ ليمينه * فان سبقت منه الآية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللغة اتماني عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء كما اذا قال والله
لا أجامعك ولا أباضعك ولا أقربك ومن المفسرين من قال في الآية حذف تقديره للذين يؤثرون أن يعتزلوا
من نسائهم الا أنه حذف دلالة الباقي عليه وأنا أقول هذا الاضمار انما يحتاج اليه اذا حملنا اللفظ الايلاء على
المعهود للغوى أما اذا حملناه على المتعارف في الشرع استغنينا عن هذا الاضمار (المسئلة الثانية) روى
ان الايلاء في الجاهلية كان طلاقا قال سعيد بن المنسب كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب أن يتزوجها غيره
فيحلف أن لا يقربها فكان يتركها بذلك لأيماء ولا ذات بعول والغرض منه مضارة المرأة ثم ان أهل الاسلام
كانوا يفعلون ذلك أيضا فزال الله تعالى ذلك وأمهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل فان رأى المصلحة في ترك
هذه المضارة فعلمها وان رأى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها (المسئلة الثالثة) قرأ عبد الله آلو
من نسائهم وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما ما يقسمون من نسائهم أما قوله من نسائهم ففيه سؤال وهو انه يقال
المتعارف أن يقال حلف فلان على كذا أو آلى على كذا فلم أبدت لفظة على ههنا بلفظة من (والجواب) من
وجهين (الاول) أن يراد بهم من نسائهم تربص أربعة أشهر كما يقال لى منك كذا (والثاني) انه ضمن
في هذا القسم معنى البعد فكانه قيل يبعدون من نسائهم مولين أو مقسمين أما قوله تعالى تربص أربعة أشهر
فاعلم ان التربص التلبث والانتظار يقال تربصت الشيء تربصا ويقال ما لى على هذا الامر ربصة أى تلبث
واضافة التربص الى أربعة أشهر اضافة المصدر الى الظرف كقوله بينهم ما مسيرة يوم أى مسيرة في يوم ومثله
كثير أما قوله فان فاؤا فاعنما فان رجعوا والى في اللغة هو رجوع الشيء الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل
لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود في وقرق أهل العربية بين التلى والظل فقالوا التلى ما كان بالعيشى لانه
الذى نسخته الشمس والظل ما كان بالغداة لانه لم تنسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها شمس لانه لا شمس فيها
قال الله تعالى وظل عودود وأنشدوا

فلا الظل من برد الضحى يستطعمه * ولا التلى من برد العشى يذوق

وقيل فلان سربع التلى والفتية حكاهما ما الفراء عن العرب أى سربع الرجوع عن الغضب الى الحالة
المتقدمة وقيل لما رده الله على المسلمين من مال المشركين في كانه كان لهم فرجع اليهم فقوله فان فاؤا فاعنما
فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامرأته كانه
غفور رحيم لكل التائبين أما قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب على
الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزمًا وعزيمة وعزمت عليك لتفعلن أى أقسمت والطلاق مصدروا طلق
المرأة أطلق طلا فاعلم ان اللبس طلاق بضم اللام وقال ابن الاعراب طلقت بضم اللام من الطلاق أجود
ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلالا في الشرع وأصله من الانطلاق وهو الذهاب فالطلاق عبارة
عن انطلاق المرأة فهذا ما يتعلق بتفسير لفظ الآية أما الاحكام فكثيرة ونذكر ههنا بعض ما دللت الآية عليه
في مسائل (المسئلة الاولى) كل زوج يتصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا في الشرع فانه يصح منه الايلاء
وهذا القيد معتبر طردا وعكسا أما الطرد فهو ان كل من كان كذلك صحح ايلاءه ويتفرع عليه أحكام

(الاول) يصح ايلاء الذمي وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه وقال أبو يوسف ومحمد لا يصح ايلاء بالله تعالى ويصح بالطلاق والعناق لسانه تعالى للذين يؤولون من نسائهم تريس أربعة أشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم (الحكم الثاني) قال الشافعي رضى الله عنه مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهي أربعة أشهر سواء كان الزوجان حرين أو رقيقين أو أحدهما كحل حر أو الاسترقاق وعند أبي حنيفة ومالك رضى الله عنهما تنصف بالرق الآن عند أبي حنيفة تنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل كما قالوا في الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى للذين يؤولون من نسائهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر لان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجلبد والطبع وهو قوله الصبر على مفارقة الزوج فيستوى فيه الحر والرقيق كلخص ومدة الرضاع ومدة العنة (الحكم الثالث) يصح الايلاء في حال الرضا والغضب وقال مالك لا يصح الا في حال الغضب لظاهر هذه الآية (الحكم الرابع) يصح الايلاء من المرأة سواء كانت في صلب النكاح أو كانت مطلقة طلاق رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها أنهم من نسائها بدليل انه لو قال نسائي طواني وقع الطلاق عليها واذا ثبت أنهم من نسائها دخلت تحت الآية لظاهر قوله للذين يؤولون من نسائهم أماء كس هذه القضية وهو ان من لا يتصور منه الوقاع لا يصح ايلاءه وفيه حكم (الحكم الاول) ايلاء الخصى صحيح لانه يجتمع كما يجتمع الفعل انما المفقود في حقه الانزال وذلك لا أثر له ولانه داخل تحت عموم الآية (الحكم الثاني) المجهوب ان بق منه ما يمكنه أن يجتمع به صبح ايلاءه وان لم يبق فقيهه قولان (أحدهما) انه لا يصح ايلاءه وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه (والثاني) انه يصح لعموم هذه الآية لان قصد المضارة باليمين قد حصل منه (القيده الثاني) أن يكون زوجا لو قال لا جنسية والله لا اجامع ثم فكهما لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤولون من نسائهم تريس أربعة أشهر يفيد أن هذا الحكم اهم لاغيرهم كقوله لكم ديني ولي دين أي لكم لاغيركم (المسئلة الثانية) المحلوف به والخلف اما ان يكون بالله أو بغيره فان كان بالله كان موليا ثم ان جامعها في مدة الايلاء خروج عن الايلاء وهل يجب كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الاصح وقول أبي حنيفة رضى الله عنه انه يجب كفارة اليمين والقديم انه اذا فاء بعد مضى المدة أو في خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد ان الدلائل الموجبة لكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعالى عامة وأي فرق بين أن يقول والله لا أقربك ثم يقرها وبين أن يقول والله لا أكلك ثم يكلمها واجبة القول القديم قوله تعالى فان فاءوا فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين (أحدهما) ان الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله ههنا لان الحاجة ههنا نادعية الى معرفتها وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (والثاني) انه تعالى كالم يذكروا جواب الكفارة عليه على سقوطها بقوله فان فاءوا فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المواخذة ولاؤلين أن يجيبوا فبقولوا انما ترك الكفارة ههنا لانه تعالى ينها في القرآن وعلى لسان رسوله الله صلى الله عليه وسلم في سائر المواضع أمما قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب لكن عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل كما ان الناتب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص وأما ان كان الخلف في الايلاء بغير الله كما اذا قال ان وطئتك فعبدي سر أو أنت طالق أو ضربتك طالق أو أأزمت امرأتي في الذمة فقال ان وطئتك فقتل على عتق رقبة أو صدقة أو صوم أو حج أو صلاة فهل يكون موليا للشافعي رضى الله عنه فيه قولان قال في القديم لا يكون موليا وبه قال أحمد في ظاهر الرواية دليله أن الايلاء معهود في الجاهلية ثم قد ثبت أن معهود الجاهلية في هذا الباب هو الخلف بالله وأيضاً روى أنه صلى الله عليه وسلم قال من حلف فليحلف بالله فطلق الخلف يفهم منه الخلف بالله وقال في الجديد وهو قول أبي حنيفة ومالك وبجاعة العلماء رجحهم الله انه يكون موليا لان لفظ الايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمنه منعقدة فان كان قد علق به عتقا أو طبا فلاذا وطئها يقع ذلك المعاق وان كان المعاق به التزام قربته في الذمة فعليه ما في نذر اللجاج وفيه أقوال أحكمها أن عليه كفارة اليمين (والثاني) عليه الوفاء بما سمي (والثالث) انه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمي وفائدة هذين القولين انما ان

قلنا انه يكون موليا بعد مضي أربعة أشهر يضيئ الامر عليه حتى يبيء أو يطلق وان قلنا لا يكون موليا
لا يضيئ عليه الامر (المسئلة الثالثة) اختلفوا في مقداره مدة الايلاء على أقوال (فالأول) قول ابن
عباس انه لا يكون موليا حتى يخلف على ان لا يبطأ أبدا (والثاني) قول الحسن البصري وامباق ان أي
مدة خلف عليها كان موليا وان كانت يوما وهذا ان المذهب ان غاية التباعد (والثالث) قول أبي حنيفة
والشوري انه لا يكون موليا حتى يخلف على ان لا يبطأها أربعة أشهر أو فيما زاد (والرابع) قول الشافعي
وأحمد ومالك رضي الله عنهم انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على أربعة أشهر وقائدة الخلاف بين أبي حنيفة
والشافعي رضي الله عنهم حاله اذا أتى منها أكثر من أربعة أشهر أو أجل أربعة أشهر وهذه المدة تكون حقا
للزواج فاذا مضت تطالب المرأة الزوج بالقيصة أو بالطلاق فان امتنع الزوج منهما ما طلتها الحاكم عليه وعند
أبي حنيفة اذا مضت أربعة أشهر يقع الطلاق بنفسه بجهة الشافعي من وجوه (الحجة الأولى) أن القاء
في قوله فان فأوا فان الله عز وجل حرم وان عزموا الطلاق فان الله سبحانه عليم تقتضي كون هذين الحكمين
مشترعين مترابطين انتضاء الأربعة أشهر فان قيل ما ذكر عزمه ممنوع لان قوله فان فأوا وان عزموا الطلاق
تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل بعقب المفصل كما تقول انا أنزل عندكم هذا الشهر
فان اكرموني بقيت معكم والاترحلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص هذه
المدة يدل على الامرين والقاء في قوله فان فأوا ورد عقب ذكرهما فيكون هذا الحكم مشروعا عقب الايلاء
وعقب حصول التربص في هذه المدة بخلاف المثال الذي ذكره وهو قوله انا أنزل عندكم فان اكرموني
بقيت والاترحلت لان هناك القاء متأخر عن ذلك النزول أما هنا فالقاء مذكور عقب ذكر الايلاء وذكر
التربص فلا بد وأن يكون ما دخل القاء عليه واقعا عقب هذين الامرين وهذا كلام ظاهر (الحجة الثانية)
لشافعي رضي الله عنه أن قوله وان عزموا الطلاق صريح في أن وقوع الطلاق انما يكون بايقاع
الزوج وعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه يقع الطلاق بضمي المدة لا بايقاع الزوج فان قيل الايلاء
الطلاق في نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق الايلاء المتقدم قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزموا
الطلاق لا بد وأن يكون معناه وان عزم الذين يؤلون الطلاق بخيل المولى عازما وهذا يقتضي أن يكون
الايلاء والعزم قد اجتمعا وأما الطلاق فهو متعلق بالعزم ومعلق العزم متأخر عن العزم فاذا الطلاق متأخر
عن العزم لا محالة والايلاء اما أن يكون مقارنا للعزم أو متقدما وهذا بعيد القطع بان الطلاق في هذه الآية
مقارن لذلك الايلاء وهذا كلام ظاهر (الحجة الثالثة) أن قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سبحانه عليم
يقتضي أن يصدر من الزوج شيء يكون مسرورا وماذا الا أن نقول تقدير الآية فان عزموا الطلاق وعلقوا
فان الله سبحانه لكلامهم عليم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد ان الله سبحانه ذلك الايلاء فلماذا
يبعد لان هذا التمهيد لم يحصل على نفس الايلاء بل انما حصل على شيء حصل بعد الايلاء وهو كلام غيره حتى
يكون فان الله سبحانه عليم تهديد اعليه (الحجة الرابعة) ان قوله تعالى فان فأوا وان عزموا طأهروا تحيرون
الامرئين وذلك يقتضي أن يكون وقت ثبوتها واحدا وعلى قول أبي حنيفة ليس الامر كذلك (الحجة
الخامسة) ان الايلاء في نفسه ليس بطلاق بل هو خلاف على الامتناع من الجماع مدة مخصوصة الا ان الشرع
ضرب لذلك مقدارا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قد يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا يجب المضارة
وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمنا طويلا فلا يكون الا عند قصد المضارة ولما
كان الطول والقصر في هذا الباب أمر غير متبوعين تعالى حدا فاما بين القصير والطويل فعند حصول
هذه تين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللائق بحكمة الشرع عند ظهور قصد المضارة
انه يؤمر بما يترك المضارة أو يتخلصها من قيد الايلاء وهذا المعنى معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الاجل في
مدة الهنين وغيره بجهة أبي حنيفة رضي الله عنه أن عبد الله بن مسعود قرأ فان فأوا فيهن (والجواب) الصحيح
أن القراءة الشاذة مردودة لان كل ما كان قرأنا واجب أن ثبت بالنوازل ثبت بالنوازل قطعاً انه

ليس بقرآن وأولى الناس بهذا أبو حنيفة فإنه بهذا الحرف عمك في أن التسمية ليست من القرآن وإنما
فقد بينا أن الآية مشقة على أمور ثلاثة ذلت على أن هذه القضية لا تكون في المدة فالقراءة الشاذة لما كانت
مخالفة لها وجب القطع بفسادها (الحكم الحادي عشر) قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن
ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكفنن ما خلق الله في أرحامهن أن يكنن يؤمن بالله واليوم الآخر) اعلم أنه
تعالى ذكر في هذا الموضع أحكاما كثيرة للطلاق (فالحكم الأول) للطلاق وجوب العدة واعلم أن المطلقة
هي المرأة التي أوقع الطلاق عليها وهي إما أن تكون أجنبية أو منكوبة فإن كانت أجنبية فاذا وقع الطلاق
عليها فهي مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير واجبة عليها بالاجماع
وأما المنكوبة فهي إما أن تكون مدخولا بها أو لا تكون فإن لم تكن مدخولا بها لم يجب العدة عليها قال الله
تعالى إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها وإما أن كانت
مدخولا بها فهي إما أن تكون حائلا أو حاملا فإن كانت حاملا فعدتها ما بوضع الحمل لا بالاقراء قال الله تعالى
وأولات الأجنال أجلن أن يرضعن أولهن وأما إن كانت حائلا فما إن يكون الحيض ممكنا في حقها أو لا
يكون فإن امتنع الحيض في حقها إما للصغر المفرط أو للكبر المفرط كانت عدتها بالاشهر لا بالاقراء قال الله
تعالى واللامى يئسن من الحيض وأما إذا كان الحيض في حقها ممكنا فما إن تكون رقيقة وما إن تكون حرة
فإن كانت رقيقة كانت عدتها بقرآنين لا بثلاثة أما إذا كانت المرأة منكوبة وكانت مطلقة بعد الدخول
وكانت حائلا وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة
على ما بين الله حكمها في هذه الآية وفي الآيات سوالات (السؤال الأول) العام انما يحسن تخصيصه إذا
كان الباقي بعد التخصيص أكثر من حيث انه جرت العادة بالطلاق لفظ الكل على الغالب يقال في الثوب
انه اسود إذا كان الغالب عليه السواد أو حصل فيه بياض قليل فأما إذا كان الغالب عليه البياض وكان
السواد قليلا كان الطلاق لفظ الاسود عاياه كذا فثبت ان الشرط في كون العام مخصوصا أن يكون الباقي
بعد التخصيص أكثر وهذه الآية ليست كذلك فانكم أنزجتم من عمومها خمسة أقسام وتركت قسمين واحدا
فالطلاق لفظ العام في مثل هذا الموضع لا يليق بحكمه الله تعالى (والجواب) أما الأجنبية فخارجة
عن اللفظ فإن الأجنبية لا يقال فيها انها مطلقة وأما غير المدخول بها فالقريشية يخرجها لان المقصود من
العدة براءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند سبق الشغل وأما الحامل والآنسة فهما خارجتان
عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد بالاقراء انما يكون حيث تحصل الاقراء وهذان القسمان لم تحصل الاقراء
في حقهما وأما الرقيقة فتزويجها كالتأديف ثبت أن الأعم الأغلب باق تحت هذا العموم (السؤال الثاني)
قوله يتربصن لاشك انه خبر والمراد منه الامر في العائدة في التعبير عن الامر بلفظ الخبر (والجواب) من
وجهين (الأول) انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها
بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب أن لا يكون
ذلك كافيا في المقصود لانها كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت أداء التكليف
أتمالما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرف انه مهما انقضت هذه العدة حصل
المقصود سواء علمت ذلك أو لم تعلم وسواء شرعت في العدة بالرضا أو بالقض (الثاني) قال صاحب
الكشاف التعبير عن الامر بصيغة الخبر فيبدأ كيد الامر اشعارا بانها مما يجب أن يتعلق بالمسارعة الى
امتثاله فكأنهم من امتثال الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا وتطيره قوله سم في الدعاء رحل الله أخرج
في صورة الخبر ثقة بالاجابة كأنها وجدت الرحمة فهو يخبر عنها (السؤال الثالث) لو قال يتربصن المطلقات
لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فما الحكمة في ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدأ ثم قوله يتربصن اسناد
الفعل الى الفاعل ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدأ (الجواب) قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني
في كتاب دلائل الإيجاز انك اذا قدمت الاسم فقلت زيد فقبل فهذا يفيد من التأكيده والقوة ما لا يفيد من قولك

فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل يستعمل في أمرين (أحدهما) أن يكون تخصيص ذلك الفاعل بذلك
الفعل كقولك أنا أكتب في المهمم الفلاني الى السلطان والمراد دعوى الانسان الانفراد (الثاني) أن لا يكون
المقصود ذلك بل المقصود ان تقديم ذكر المحدث عنه بجديت كذا لا يثبت ذلك الفعل كقولهم هو يعطى
الجزيل لا يريد المحصر بل أن يحقق عند السامع ان اعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى والذين تدعون من
دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ايس المراد تخصيص الخلق وقوله تعالى واذا جاءكم قالوا آمنا وقد
دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر

هما يلبيان الجدا أحسن لبسة * شيعان ما استطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ أنك اذا قلت عبد الله فقد اشعرت بانك تريد الاخبار
عنه فيحصل في العقل شوق الى معرفة ذلك فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون
ذلك أبلغ في التحقيق ونفي الشبهة (السؤال الرابع) هل يقل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل تربص أربعة أشهر
وما الفائدة في ذكر الانفس (الجواب) في ذكر الانفس تبيح لمن على التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستتبع
منه فيعملهن على ان يتربصن وذلك لان أنفس النساء طوامح الى الرجال فاراد ان يقيمعن أنفسهن ويغلبنهن
على الطاموح ويجبرهن على التربص (السؤال الخامس) لفظ أنفس جمع قلة مع انهن نفوس كثيرة والقروء
جمع كثر فلم ذكر جمع الكثرة مع ان المراد هذه القروء الثلاثة وهي قليلة (والجواب) انهم يتسعون
في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر لا اشتراكهما في معنى الجمعية أو لعل القروء كانت أكثر
استعمالا لان جمع قروء من الاقراء (السؤال السادس) لم يقل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض (الجواب)
لانه اتبع تذكير اللفظ ولفظ القروء مذكر فهذا ما يتعلق بالسؤال الثاني في هذه الآية وبقي من الكلام في هذه
الآية مسئلة واحدة في حقيقة القروء فنقول القروء جمع قروء وقروء ولا خلاف أن اسم القروء يقع على الحيض
والطهر قال أبو عبيدة الاقراء من الاضداد في كلام العرب والمشهور انه حقيقة بهم ما كالكشف عن اسم
للعمرة والبياض جميعا وقال آخرون انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر ومنهم من عكس الامر وقال
قائلون انه موضوع بحيثية معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على
ثلاثة أقوال (فالأول) ان القروء هو الاجتماع ثم في وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم وفي وقت الطهر
يجتمع الدم في البدن وهو قول الاصمعي والاختصاص والفراء والكسائي (والقول الثاني) وهو قول
أبي عبيدة انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة (والقول الثالث) وهو قول أبي عمر بن العلاء ان القروء
هو الوقت يقال أقرأت النجوم اذا طلعت وأقرأت اذا أملت ويقال هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها وأنشدوا
لهذلي * اذا هبت لقارئها الرياح * واذا ثبت أن القروء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل
واحدة منهما وقتا معينا واعلم أنه تعالى أمر المطلقة أن تعتد بثلاثة قروء والظاهر يقتضي انها اذا اعتدت
بثلاثة أشياء تسمى ثلاثة اقراء ان تخرج عن عهدة التكليف الا ان العلماء أجعوا على انه لا يكتفي بذلك بل
عليها ان تعتد بثلاثة اقراء من أحد الجنسين واختلفوا فيه فذهب الشافعي رضي الله عنه انها الاطهار
روى ذلك عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة وأحمد رضي الله عنهم في رواية وقال
علي وعمر وابن مسعود هي الحيض وهو قول أبي حنيفة والثوري والاوزاعي وابن أبي ليلى وابن شبرمة
واسحاق رضي الله عنهم وفائدة الخلاف أن مدة العدة عند الشافعي أقصر وعندهم أطول حتى لو طلقها
في حال الطهر يحجب بقية الطهر قرأ وان حاضت عقبيه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت
عدتها وعند أبي حنيفة رضي الله عنه ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال الطهر ومن الحيضة
الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بانقضائها ثم قال اذا طهرت لا كثر الحيض تنقض عدتها قبل
الغسل وان طهرت لا قل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل أو تيمم عند عدم الماء أو يعصى عليها وقت
صلاة حجة الشافعي من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ومنعاهن في وقت عدتهن لكن

العلق في زمان الحيض منهى عنه فوجب أن يكون زمان العدة غير زمان الحيض أجاب صاحب الكشاف
 عنه فقال بمعنى مستقبلات لعنتهن كما يقول لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلات الثلاث وأقول هذا الكلام
 بقوى استدلال الشافعي رضي الله عنه لأن قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه زمان يقع الشروع
 في الثلاث عقبه فكذلك هنا قوله فطلقوهن لعنتهن معناه طلقوهن بحيث يحصل الشروع في العدة عقبه
 ولما كان الأمر حاصلًا بالتطبيق في جميع زمان الطهر وجب أن يكون الطهر الحاصل عقب زمان التطبيق
 من العدة وذلك هو المطلوب (الحجة الثانية) ما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت هل تدرين الاقراء
 الاقراء الاطهار ثم قال الشافعي رضي الله عنه والنساء هم هذا لأن هذا الغاي يتقلى به النساء (الحجة الثالثة)
 القرء عبارة عن الجمع يقال ما قرأت النافعة نسلا قط أي ما جمعت في رجها ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم
 هجان اللون لم تقرأ جنيينا * وقال الاخفش يقال ما قرأت حمضة أي ما ضمت رجها على حمضة وسمى
 الخوض مقصورة لأنه يجتمع فيه الماء واقرأت النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمى القرآن قرآنا لاجتماع
 حروفه وكلماته واجتماع العلوم الكثيرة فيه وقرأ القاري أي جمع الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا
 فنقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن فان قيل لم لا يجوز
 أن يقال بل زمان الحيض أولى بهذا الاسم لان الدم يجتمع في هذا الزمان في الرحم قلنا الدماء
 لا تجتمع في الرحم البتة بل تنفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالحكل مجتمع في البدن فكان معنى الاجتماع
 في وقت الطهر أتم وعظام التقرير فيه ان اسم القرء لما دل على الاجتماع فأكبر أحوال الرحم اجتماعا
 واشتقالاته الى الدم آخر الطهر اذ لو لم تنحصر في ذلك الفاضل لما سالت الى الخارج فنقول الطهر ياخذ في الاجتماع
 والازدياد الى آخره والآخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء في الحقيقة وهذا كلام بين
 (الحجة الثالثة) ان الاصل أن لا يكون لاحد على أحد من العتلاء المكلفين حق الحيض والمنع من
 التصرفات تركا للعمل به عند قيام الدليل عليه وهو أقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهي الاطهار لان الاعتماد
 بالاطهار أقل زمانا من الاعتماد بالحيض فلما كان كذلك أثبتنا الأقل ضرورة العمل بهذه الآية وطرحنا
 الأكثر وفاء بالدلائل الدالة على ان الاصل أن لا يكون لاحد على غيره قدرة الحيض والمنع (الحجة الرابعة)
 ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء يقتضى انما اذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى اقراء
 أن تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم فوجب أن تخرج المرأة عن
 العهدة بما كان على سبيل التخير الا انها بين اربعة العدة بالاطهار أقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا
 تكون المرأة مخيرة بين أن تعتد بالعدة الناقصة أو بالعدة الزائدة واذا كان كذلك كانت ممكنة من أن تترك
 القدر الزائد لا الى بدل وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا فاذا كان الاعتماد بالقدر الزائد على مدة الاطهار غير
 واجب وذلك يقتضى أن لا يكون الاعتماد بعدة الحيض واجبا وهو المطلوب حجة أبي حنيفة رضي الله عنه
 من وجوه (الاول) ان الاقراء في اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا ان في الشرع غلب
 استعمالها في الحيض لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دعى الصلاة أيام اقراءك واذا ثبت هذا كان
 صرف الاقراء المذكورة في القرآن الى الحيض أولى (الحجة الثانية) ان القول بان الاقراء حيض يمكن معه
 استيعاء ثلاثة اقراء يكالها الان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض وانما تخرج عن
 العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال انه طهر بجماعها خارجة من العدة بقرآن وبعض الشافعية لان هذه
 اذا طلقتها في آخر الطهر تعتد بذلك قرآنا اذا كان في أحد القولين تكمل الاقراء الثلاثة دون القول الآخر
 كان القول الاول أولى بالظاهر أجاب الشافعي رضي الله عنه عن ذلك بان الله قال الحج أشهر معلومات
 والأشهر سبع وأقله ثلاثة ثم انا علمنا الآية على شهرين وبعض ذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذى الحجة
 فكذلكها يجوز أن تحتمل هذه الثلاثة على شهرين وبعض طهر أجاب الجبائي عن شيوخ المعتزلة عن هذا
 الجواب من وجهين (الاول) اننا تركنا الظاهر في تلك الآية لدليل فلم يلزمنا أن نترك الظاهر ههنا من غير

دليل (والثاني) ان في العدة تربصا متصلا فلا بد من استيقاظ الثلاثة وليس كذلك أشهر الحج لانه ليس فيها
 فعل متصل فكأنه قبل هذه الاشهر وقت الحج لاعلى سبيل الاستعراق وأجاب المتأخرون من أصحابنا عن هذه
 الحجة من وجهين (الاول) كما ان على الاقراء على الاطهار يوجب النقصان عن الثلاثة فحمله على الحيض
 يوجب الزيادة لانه اذا طلقها في أثناء الطهر كان ما بقى من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة
 وعذرهم عنه أن هذه لا بد من تحصيلها لاجل الضرورة لانه لو جاز الطلاق في الحيض لاجزائه بالطلاق في آخر
 الحيض حتى تعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق بالطهار صار تلك الزيادة متحصلة للضرورة فتعين
 أيضا نقول لما صارت الاقراء مفسرة بالطهار والله تعالى أمر بالاطلاق في الطهر صار تقدير الآية
 يتربصن بانفسهن ثلاثة اطهار وطهر الطلاق فيه (والوجه الثاني) في الجواب اننا نرى ان القراء اسم للاجتماع
 وكمال الاجتماع انما يحصل في آخر الطهر قرأنا ما وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان
 في شيء من القراء (الحجة الثالثة) لهم انه تعالى نقل الى الشهادة عدم الحيض فقال واللائي
 يئسن من المحيض من نسائكم ان ارنتم قعدتم من ثلاثة أشهر فاطام الشهر مقام الحيض دون الاطهار
 وأيضا لما كان الأشهر شرعت بدلا عن الاقراء والبديل يعتد به بتمامها فان الأشهر لا بد من اتمامها واجب
 أيضا أن يكون الكمال معتبرا في المبدل فلا بد وأن تكون الاقراء الكاملة هي الحيض أما الاطهار
 فالواجب فيها قرآن وبعض (الحجة الرابعة) لهم قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتهما
 حيفتان وأجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب أن تكون عدة الحرة هي الحيض (الحجة
 الخامسة) أجمعوا على ان الاستبراء في شراء البواري يكون بالحيضة فكذلك العدة تكون بالحيضة لان
 المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد (الحجة السادسة) لهم ان الغرض الاصل في العدة لاستبراء
 الرحم والحيض هو الذي تستبرأ به الارحام دون الطهر فوجب أن يكون المعتبر هو الحيض دون
 الطهر (الحجة السابعة) لهم ان القول بان القراء هي الحيض احتياط وتغليب لطالب الحرمة لان المطلقة
 اذا مر عليها بقية الطهر وما عنت في الحيضة الثالثة فان جعلنا القراء هو الحيض حينئذ يحرم للغير التزوج
 بها وان جعلنا القراء طهرا حينئذ يحل للغير التزوج بها واجاب التحريم أولى بالرعاية لقوله صلى الله عليه
 وسلم ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان الاصل في الابضاع الحرمة ولان هذا أقرب
 الى الاحتياط فكان أولى لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريكم الى ما لا يريكم فهذا اجله الوجود في هذا
 الباب واعلم أن عدد تعارض هذه الوجوه تصدق الترجيحات ويكون حكم الله في حق الكل ما أدى
 اجتهاده اليه أما قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكمن ما خلق الله في أرحامهن فاعلم ان انقضاء العدة لما كان
 مبنيا على انقضاء القراء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك
 للرجال متعذرا جعلت المرأة أمينة في العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قهرها في مدة يمكن ذلك
 فيها وهو على مذهب الشافعي رضى الله عنه اثنتان وثلاثون يوما وساعة لان أمرها يحمل على انها طلفت
 طاهرة فحاضت بعد ساعة ثم حاضت يوما وليلة وهو أقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وقرأ أقل الطهر
 ثم حاضت مرة أخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم فنقضت عدتها بحصول ثلاثة
 اطهار فحاضت عدتها هذا أو أكثر من هذا قبل قواها وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها أسقطت كل القول
 قولها لانها على أصل أماتها واعلم ان للمفسرين في قوله ما خلق الله في أرحامهن ثلاثة أقوال (الاول)
 انه الحبل والحيض معا وذلك لان المرأة لها أغراض كثيرة في كتمانها ما اما كتمان الحبل فان غرضها فيه
 ان انقضاء عدتها بالقرء أقل زمانا من انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتمت الحبل قصرت مدة عدتها بالتزوج
 بسبعة وربعا رت مرابعة الزوج الاول وربما أحب التزوج بزوج آخر أو أحب أن يلتقي ولدها بالزوج
 الثاني فلهذه الأغراض تيسر كتمان الحبل وأما كتمان الحيض فغرضها فيه ان المرأة اذا طلقها الزوج
 وهي من ذوات الاقراء فقد تحب تطويل عدتها لكي يراجعها الزوج الاول وقد تحب تقصير عدتها لتبطل

رجعته ولا يتم لها ذلك إلا بـ **ك**تمان بعض الحيض في بعض الاوقات لانها اذا حاضت أولا فكفقتسه ثم
 أظهرت عند الحيضة الثانية ان ذلك أول حيضها فقد طولت العدة واذا كفت ان الحيضة الثالثة وجدت
 فكذلك بل واذا كفت ان حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها فثبت انه كان لها غرض في كتمان الحمل
 فكذلك في كتمان الحيض فوجب حمل النهي على مجموع الامرين (القول الثاني) أن المراد هو النهي
 عن **ك**تمان الحمل فقط واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام
ككيف يشاء (وثانيها) أن الحيض خارج عن الرحم لانه مخلوق في الرحم (وثالثها) أن حمل قوله
 تعالى ما خلق الله في ارحامهن على الولد الذي هو وجوده شريف أولى من حمل على الحيض الذي هو شئ في غاية
 الخساسة والقذر واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة لانه لما كان المقصود منعها عن اخفاء هذه الاحوال التي
 لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها يختلف أحوال الحرمة والحل في النكاح فوجب حمل اللفظ على الكل (القول
 الثالث) أن المراد هو النهي عن كتمان الحيض لان هذه الآية وردت عقيب ذكر الاقراء ولم يتقدم ذكر
 الحمل وهذا أيضا ضعيف لان قوله ولا يحل اهن أن يكتم ما خلق الله في ارحامهن كلام مستأنف مستقل بنفسه
 من غير أن يضاف الى ما تقدم فيجب حمل على كل ما يخلق في الرحم أما قوله تعالى ان **ك**كن يؤمن بالله
 واليوم الآخر فليس المراد ان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة بل هذا كما تقول للرجل الذي يظلم ان كنت
 مؤمنا فلا تظلم تريد ان كنت مؤمنا فيمنعني أن يعمدك ايمانك عن ظلمي ولا شك ان هذا ثمديد شديد على النساء
 وهو كما قال في الشهادة ومن **ك**كتمها فانه آثم قلبه وقال فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي ائتمن اماته
 وليتق الله ربه والآية دالة على ان كل من جعل امينا في شئ تخان فيه فامر الله شديد • قوله تعالى

(وبعواتن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا املا) والى الذي علمن بالمعروف وللرجال عليهن درجة
 والله عزيز حكيم) اعلم ان هذا هو الحكم الثاني للطلاق وهو الرجعة وفي البعولة قولان (أحدهما)
 انه جمع بعل كالفعولة والذكورة والحدودة والعزومة وهذه الاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ولا يجوز
 ادخالها في كل جمع بل فيما رواه أهل اللغة عن العرب فلا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابة واعلم ان اسم
 البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمرأة بعلته كما يقال لها زوجة في **ك**كثير من اللغات وزوج في أفصح
 اللغات فهم اعلان كما انهم ازوجان وأصل البعل السيد المالك فيما قيل يقال من بعل هذه الناقة كما يقال
 من ربه او بعل اسم صم كانوا يتخذونه ربا وقد كان النساء يمدون أزواجهن بالسودد (القول الثاني)
 ان البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل ببعولة اذا صار بعلها وباعل الرجل امرأته اذا جاءها وفي الحديث
 ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في أيام التشرى بقائها أيام أكل وشرب وباعل وامرأة حسنة البعل اذا
ككانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا احسننت يبعل أزواجكن وعلى هذا الوجه كان معنى
 الآية واهل بعواتن وأما قوله أحق بردهن في ذلك فاعلم اني أحق برجعتهن في مدة ذلك التبرص وهما
 سوالات (السؤال الاول) ما فائدة قوله أحق مع انه لاحق لغير الزوج في ذلك (الجواب) من وجهين
 (الاول) انه تعالى قال قبل هذه الآية ولا يحل لهن أن يكتم ما خلق الله في ارحامهن كأن تقدير الكلام
 فانهم ان كتم لاجل أن يتزوج بهن زوج آخر فاذا فعل ذلك كان الزوج الاول أحق بردهن وذلك لانه ثبت
 للزوج الثاني حق في الظاهر فبين ان الزوج الاول أحق منه وكذا اذا ادعت انقضاء اقراهم علم خلافه
 فالزوج الاول أحق من الزوج الآخر في العدة (الثاني) اذا كانت معدة فلها في معنى العدة حق انقطاع
 النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن ابطال حق الزوج باقوله وبعواتن أحق من حيث أن
 لهم أن يطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة (السؤال الثاني) ما معنى الرد (الجواب) يقال رددته
 أي رجعته قال تعالى في موضع واثن رددت الى ربي وفي موضع آخر ولئن رجعت (السؤال الثالث)
 ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي مادامت في العدة فهي زوجته كما كانت (الجواب ان) الرد والرجعة
 يتضمن ابطال التبرص والتحرى في العدة فهي مادامت في العدة كأنها كانت جارية في ابطال حق الزوج

وبالرجعة يبطل ذلك فلا يحرم حيث الرجعة رد الاسما ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه يحرم الاستمتاع بها
 الابعد الرجعة ففي الرد على مذهبه شيان (أحدهما) رد هاهن التبرص الى خلافته (الثاني) رد هاهن الحرمة
 الى الحل (السؤال الرابع) ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك (الجواب) أن حق الرد انما ثبت في الوقت الذي
 هو وقت التبرص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة أما قوله تعالى ان أرادوا املاحا فللعنف
 ان الأزواج أحق به هذه المراجعة ان أرادوا املاحا وما أرادوا المضارة وتغييره قوله واذا طلقتم النساء
 فبلغن أجلهن فامسكنوهن بمعروف أو سرحوهن بغير عسر ولا غش كونهن ضارا لاعتقدهن ومن يفعل ذلك
 فقد ظلم نفسه والسبب في هذه الآية ان في الجاهلية كانوا يرجعون المعلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن
 ليطلقوهن بعد الرجعة حتى يحتاج المرأة الى ان تعتد عدة حادثة فتحواعن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة
 ارادة الاصلاح وقوله ان أرادوا املاحا فان قيل ان كلمة ان للشرط والشرط يقتضي استيفاء الحكم عند
 استيفائه فيلزم اذا لم توجد ارادة الاصلاح أن لا يثبت حق الرجعة (والجواب) ان الارادة صفة باطنة
 لا اطلاع لنساء عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فنجبا بينه وبين الله موقوف على هذه
 الارادة - حتى انه لو راجعها انقص المضايرة استحق الاثم أما قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن فأعلم انه تعالى لما
 بين انه يجب أن يكون المقصد من المراجعة اصلاح حالها لا ايسال الضرر اليها بين ان لكل واحد من
 الزوجين حق على الآخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعىا حق
 الآخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها (فأحدها) ان الزوج كالأمر والراعي
 والزوجية كالأمرور والرعية فيجب على الزوج بسبب كونه أميرا وراعىا أن يقوم بحقوقها ومصالحتها ويجب
 عليها في مقابلة ذلك اظهار الانقياد والطاعة للزوج (وثانيها) روى عن ابن عباس انه قال اني لا تزني
 لأمرأتى كما تزني لى لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن (وثالثها) ولهن على الزوج من ارادة
 الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله في أرحامهن وهذا وفق لقائمة الآية
 أما قوله تعالى والرجال عليهم درجة تقية مثلثان (المسئلة الاولى) يقال رجل بين الرجل أى القوة وهو
 أرجل الرجلين أى أواهما وفرس رجل على المشى والرجل معروف لقوته على المشى وأرجل الكلام
 أى قوى عليه من غير حاجة فيه الى فكرة وروية وترجل النهار قوى ضباؤه وأما الدرجة فهى المنزلة وأصلها
 من درجت الشيء أدرجه درجا وأدرجته ادراجا اذا طويته ودرج القوم قربا بعد قرن أى قنوا ومعناه انهم
 طووا وعمرهم شيئا فشيئا والمدرجة طارعة الطريق لانها تطوى منزلا بعد منزل والدرجة المنزلة من منازل
 الطريق ومنه الدرجة التى يرتقى فيها (المسئلة الثانية) اعلم ان فضل الرجل على المرأة أمر معلوم الا ان
 ذكرهم هنا يحمّل وجهين (الاول) ان الرجل أزيد فى الغضبية من النساء فى أمور (أحدها)
 العقل (والثاني) فى الدية (والثالث) فى الموارث (الرابع) فى صلاحية الامامة والقضاء
 والشهادة (والخامس) له أن يتزوج عليها وأن يتسرى عليها وليس لها أن تفعل ذلك مع الزوج
 (والسادس) ان نصيب الزوج فى الميراث منها أكثر من نصيبها فى الميراث منه (والسابع) ان الزوج قادر
 على تطلقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المرأة أم أبى أما المرأة فلا تقدر على تطلق الزوج
 وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضا على أن تنزع الزوج من المراجعة (الثامن) أن
 نصيب الرجل فى سهم الغنمية أكثر من نصيب المرأة واذا ثبت فضل الرجل على المرأة فى هذه الامور ظهر ان
 المرأة كالأسيء العاجز فى يد الرجل ولهذا قال صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء خيرا فانهم عنديكم
 عوان وفى خبر آخر اتفقوا الله فى الضعيفين اليتيم والمرأة وكان معنى الآية انه لا جمل ما جعل الله للرجال
 من الدرجة عليهن فى الاقتدار كانوا مندوبين الى أن يوفروا من حقهم فمن أكثر فكان ذلك كالتهديد
 للرجال فى الاقدام على مضارتهن وايداهن وذلك لان كل من كانت فم الله عليه أكثر كان صدور الذنب عنه
 أقبح واستحقاقه للزجر أشد (والوجه الثاني) أن يكون المراد حصول المنافع والمذاق مشتركتين

الجلابين لان المصود من الزوجية ~~ال~~ والالفة والمودة واشتباك الانساب وانه متكثر الاعوان
والاسباب وحصول المدة وكل ذلك مشتمل بين الجلابين بل يمكن أن يقال ان نصيب المرأة فيها أوفر ثم ان
الزوج اختص بانواع من حقوق الزوجية وهي التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها
عن مواقع الآفات فكان قيام المرأة بخدمة الرجل أكد وجوب رعاية هذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال
تعالى الرجال قوامون على النساء بما أنزل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من أموالهم وعن النبي
صلى الله عليه وسلم لو أمرت أحد بالسجود لغير الله لأمرت المرأة بالسجود لزوجها ثم قال تعالى
والله عزيز حكيم أي غالب لا يمنع مصيب في أحكامه وأفعاله لا يتطرق اليه ما احتمل العبث والسفه
والغلط والباطل * قوله تعالى (الطلاق مرتان فامسك بالجملة يعرف أبو نصر شيخنا بحسان) اعلم ان هذا هو
الحكم الثالث من أحكام الطلاق وهو الطلاق الذي ثبت فيه الرجعة وفي الآية مسائل (المسئلة
الاولى) مكان الرجل في الجمالية بطلاق امرأته ثم يراجعها قبل أن تنقض عتقها ولو طلقها القمرة
كانت القمرة على المراجعة ثابتة لخصام امرأة التي عاشتة رضى الله عنها فشكت ان زوجها يبطاها
ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة رضى الله عنها ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى
الطلاق مرتان (المسئلة الثانية) اختلاف المفسرون في ان هذا الكلام حكم مبتدأ أو هو متعلق بما قبله
قال قوم انه حكم مبتدأ ومعه ان التعليل الشرعي يجب أن يكون تعليلة بعدد تعليلة على التفريق دون
الجمع والارسال دفعة واحدة وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلاث حرام وزعم أبو زيد الدبوسي
في الاسرار ان هذا هو قول عمر وعثمان وعلى وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
وعمران بن الحصين وأبي موسى الاشعري وأبي الدرداء وحذيفة (والقول الثاني) في تفسير الآية أن
هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى أن الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث وهذا
التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلاث وهو مذهب الشافعي رضى الله عنه حجة القائلين بالقول الاول أن
لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكونا لامه وودا فاد الاستغراق فصارت تقدير الآية كل
الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا فاد أن الطلاق المشروع متفرق لان المرات لا تكون الا بعد تفرق
بالاجماع فان قيل هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسنون وعندى الجمع مباح لاسنون قلنا ليس
في الآية بيان صفة المسنة بل كان تفسير الاصل الطلاق ثم قال هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر الا ان
معناه هو الامر أى طلقوا مرتين يعنى دفعتين وانما وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما
تقدم أن التعبير عن الامر بالفظ الخبر يفيد تأكيد كيد معنى الامر فثبت أن هذه الآية دالة على الامر بتفريق
الطاقات وعلى التشديد في ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القائلون بهذا القول اختفوا على قواين (الاول) وهو
اختيار كثير من علماء الدين انه لو طلقها اثنين أو ثلاثا لا يقع الا الواحدة وهذا القول هو الاقيس لان النهي
يدل على اشتغال النهي عنه على مفسدة راجعة والقول بالوقوع سمي في ادخال تلك المفسدة في الوجود وانه
غير جائز فوجب أن يحكم بعدم الوقوع (والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه انه وان كان
محرم الا انه يقع وهذا من بناء على ان النهي لا يدل على الفساد (القول الثالث) في تفسير هذه الآية أن
نقول انما ليست كلاما مبتدأ بل هي متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين في الآية الاولى أن حق المراجعة
ثابت لازوج ولم يذكر أن ذلك الحق ثابت دائما والى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل المقتدر الى المبين
أو كالعالم المقتدر الى المخصص فبين في هذه الآية أن ذلك الطلاق الذي ثبت فيه للزوج حق الرجعة هو ان
يوجد طلاقان فقط وأما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في قوله الطلاق للامهود
السابق يعنى ذلك الطلاق الذي كونه فيه بثبوت الرجعة هو ان يوجد مرتين فهذا تفسير حسن مطابق
لنظم الآية والذي يدل على ان هذا التفسير أولى وجوه (الاول) أن قوله وبعواتن أحق بردهن ان كان
اكمل الاحوال فهو مقتدر الى المخصص وان لم يكن عام فله ويجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت

حتى الرجعة فيكون مقترا الى البيان فاذا جعلنا الآية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصل مع
 العام المخصوص أو كان البيان حاصل مع المجرى وذلك أولى من أن لا يكون كذلك لأن تأخير البيان عن وقت
 الخطاب وإن كان جائزا الآن لا يرجح أن لا تأخر (الحجة الثانية) اذا جعلنا هذه الكلام مبتدأ كان قوله
 الطلاق مرتان يقتضي حصر كل الطلاق في المرتين وهو باطل بالإجماع لا يقال انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة
 وهو قوله أو تسريح بإحسان فصار تقدير الآية الطلاق مرتان ومرة لانه يقول ان قوله أو تسريح بإحسان
 متعلق بقوله فامسك بمعروف لا بقوله الطلاق مرتان ولان لفظ التسريح بإحسان لا شعاري فيه بالطلاق
 ولان الوجه للتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وأنه غير جائز (الحجة الثالثة)
 ما روي في سبب نزول هذه الآية انها انما نزلت بسبب امرأة شكت الى عائشة رضي الله عنها أن زوجها
 يطلتها ويراجعها كثيرا بسبب المضارة وقد أجمعوا على ان سبب نزول الآية لا يجوز أن يكون خارجا عن
 عموم الآية فكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى أولى من تنزيلها على حكم آخر اجنبى عنه أما قوله
 تعالى فامسك بمعروف أو تسريح بإحسان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الامسك خلاف الاطلاق
 والمسك والمسكة اسمان منه يقال انه لزم مسكة ومسكة اذا كان بجحد لا قال الفراء يقال انه ليس بمسك
 علمانه وفيه مسكة من جبرأى قوة وأما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تخليصه من بعضه من بعض
 ومخرج المشيمة سرحا اذا أرسلها ترحى (المسئلة الثانية) تقدير الآية ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه
 بثبوت الرجعة للزوج هو ان يوجد مرتان ثم الواجب بعد هاتين المرتين اما المسك بمعروف أو تسريح
 بإحسان ومعنى الامسك بالمعروف هو ان يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الإصلاح والانقاع
 وفي معنى الآية وجهان (أحدهما) ان توقع عليها الطلقة الثالثة روى أنه لما نزل قوله تعالى الطلاق
 مرتان قيل له صلى الله عليه وسلم فابن الثالثة فقال صلى الله عليه وسلم هو قوله أو تسريح بإحسان (والثاني)
 أن معناه ان يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة وهو مروي عن الفضالة والسدي واعلم أن هذا الوجه
 هو الاقرب لوجوه (أحدها) أن الفاء في قوله فان طلقها تقتضي وقوع الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح
 فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وأنه لا يجوز (وثانيها) اما
 لو حملنا التسريح على ترك المراجعة كانت الآية متناولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما ان
 يراجعها وهو المراد بقوله فامسك بمعروف أو لا يراجعها بل يتركها حتى تنتفي العدة ويحصل البيونة
 وهو المراد بقوله أو تسريح بإحسان أو يطلقها وهو المراد بقوله فان طلقها فان كانت الآية مشتملة على بيان
 كل الاقسام اما لو جعلنا التسريح بالا حسان طلاقا آخر لم تترك أحد الاقسام الثلاث ولزم التكرير في ذكر
 الطلاق وأنه غير جائز (وثالثها) أن ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة
 أولى من حمله على التطلق (ورابعها) انه قال بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتوهن شيئا
 والمراد به الخلع ومعالم أنه لا يصح الخلع بعد ان طلقها الثلاثة فهذه الوجوه ظاهرة لولم يثبت الخبر الذي
 روينا في صحة ذلك القول فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه واعلم أن المراد من الاحسان هو انه اذا تركها
 أدى اليها حقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر الناس عنها (المسئلة الثالثة) الحكمة
 في اثبات حق الرجعة ان الانسان مادام يكون مع صاحبه لا يدري انه هل تشق عليه مفارقتها أولا
 فاذا فارقته فعند ذلك يظهر فلو جعل الله الطلقة واحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان
 بتقدير ان تظهر المحبة بعد المفارقة ثم لما كان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا جرم اثبت تعالى حق
 المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه في تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك
 الباب فان كان الاصل امساكها راجعها وامسكها بالمعروف وان كان الاصل له تسريحها امرجها على
 أحسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمة وراقة بعبده . قوله تعالى (ولا يحل
 لكم ان تأخذوا مما آتيتوهن شيئا الآن يخاف أن لا يقيم حدود الله فان خفتم أن لا يقيم حدود الله

فلا جناح عليهما فإمّا افترقا به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون
اعلم أن هذا هو الحكم الرابع من أحكام الطلاق وهو بيان الخلع واعلم أنه تعالى لما أمر أن يكون التمسرح
مقرونا بالاحسان بين في هذه الآية أن من جملة الاحسان أنه إذا طلقها لا يأخذ منها شيئا من الذي أعطاه
من المهر والديار وسائر ما تفضل به عليه وذلك لأنه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلة ما أعطاه فلا يجوز
أن يأخذ منها شيئا ويدخل في هذا النهي أن يضيق عليهم البلطيم إلى الافتداء كما قال في سورة النساء ولا
تعضلوهن لتذهبوا بهن ما أتيتوهن وقوله ههنا إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله هو كونه ههنا إلا أن
يأتين بفاحشة مبينة فثبت أن الاتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق ونظيره قوله تعالى
لا تخربوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فقبل المراد من الفاحشة المبينة البذاء
على أحاثهم وقال أيضا فلا تأخذوا منه شيئا أنما تأخذونه بهتاناً واعثا مبينا فغطم في أخذ شيء من ذلك بعد
الافضاء فان قيل لمن الخطاب في قوله ولا يحل لكم أن تأخذوا فان كان للزوج لم يطبقه قوله فان
خفتم أن لا يقيما حدود الله وان قلت للامعة والحكام فهو لا لا يأخذون منهم شيئا قلنا الأمران جائزان
فيجوز أن يكون أول الآية خطابا للزوج وآخرها خطابا للامعة والحكام وذلك غير غريب في القرآن
ويجوز أن يكون الخطاب كله للامعة والحكام لأنهم هم الذين يأمرون بالاحذو والابتساء عند الترافع
إليهم فكانهم هم المستخذون والمؤتون أمّا قوله تعالى إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فاعلم أنه
تعالى لما منع الرجل أن يأخذ من امرأته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهي مسألة الخلع
وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) روى أن هذه الآية نزلت في جملة بنت عبد الله بن أبي وفي زوجها
ثابت بن قيس بن شماس وكانت تبغضه أشد البغض وكان يحبها أشد الحب فأتت رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقالت فرقي بيني وبينه فأنى أبغضه ولقد رفعت طرف الخباء فرأيت به يجي في أقوام فكان أقصرهم
قائمة وأقبحهم وجهها وأشدّهم سوادا واني أكره الكفر بعد الإسلام فقال ثابت يا رسول الله مرها فلتدري على
الحديقة التي أعطيتها فقال لها ما تقولين قالت نعم وأزیده فقال صلى الله عليه وسلم لا حديقته فقط ثم قال
لثابت خذ منها ما أعطيتها واخل سيبلها فنقل فكان ذلك أول خلع في الإسلام وفي سنن أبي داود أن المرأة
كانت حفصة بنت سهل الانصارية (المسألة الثانية) اختلفوا في أن قوله تعالى إلا أن يخافا هو
استثناء متصل أو منقطع وفائدة هذا الخلاف تظهر في مسألة فقهية وهي ان أكثر المجتهدين قالوا يجوز
الخلع في غير حالة الخوف والغضب وقال الزهري والنخعي وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب والخوف من
أن لا يقيما حدود الله فان وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد وجبهم أن هذه الآية صريحة في انه لا يجوز
للزوج أن يأخذ من المرأة عند طلاقها شيئا ثم استثنى الله حالة مخصوصة فقال إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود
الله فكانت الآية صريحة في انه لا يجوز الاخذ في غير حالة الخوف وأما جمهور المجتهدين فقالوا الخلع جائز
في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا
مريثا فاذا جازاها أن تهب مهرها من غير أن تحصل لنفسها شيئا بأزاء ما بذل كان ذلك في الخلع الذي تصير
به مائة مائة لنفسها أولى وأما كلمة الانفهي بحمولة على الاستثناء المنقطع كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن أن
يقتل مؤمنا خطأ أي لكن ان كان خطأ فدية مسألة الى أهله (المسألة الثالثة) الخوف المذكور في هذه
الآية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشتاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن وذلك لان الخوف
حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكروه في المستقبل وإطلاق اسم المعلول على العلة
بجاء مشهور فلا يجرم إطلاق على هذا الظن اسم الخوف وهذا مجاز مشهور فقد يقول الرجل اغيرة قد خرج
غلامك بغيرة اذنك فتقول قد خفت ذلك على معنى ظنته وتوهمته وأنشد الفراء

إذا مت فادفني إلى جنب كرمه • تروى عظامي بعد موتي عروقها
ولا تدفني في الصلاة فاني • أخاف إذا ماتت ان لا أدفنها

ثم الذي يؤكده هذا التأويل قوله تعالى فيما بعد هذه الآية فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان طلقا أن
يقبلا حدود الله (المسئلة الرابعة) اعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على ان الشرط هو حصول الخوف
للرجل والمرأة ولا بد ههنا من من يد بحث فنقول الاقسام المكنة في هذا الباب أربعة لانه اما ان يكون هذا
الخوف حاصلًا من قبل المرأة فقط أو من قبل الزوج فقط أو لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما أو يكون
الخوف حاصلًا من قبلهما معا (أما القسم الاول) وهو ان يكون هذا الخوف حاصلًا من قبل المرأة
وذلك بان تكون المرأة ناشزة مبغضة للزوج فهي لا يحل للزوج أخذ المال منها والدليل عليه ما روينا
من حديث جيلة مع ثابت لانها أظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الطلع وثابت الأخذ
فان قبل فقد شرط تعالى في هذه الآية خوفها ما معا فكيف قسم انه يكفي حصول الخوف منها فقط قلنا
سبب هذا الخوف وان كان أوله من جهة المرأة الا الله قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج لان
المرأة تتخاف على نفسها من عصيان الله في أمر الزوج وهو يخاف ان يأخذ المال منها وتطعه فانه يضرها ويشتتها وربما
زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصلًا لهما جميعا فقد يكون ذلك السبب منها الامر يتعلق بالزوج ويجوز
ان تكره المرأة صاحب ذلك الزوج لفقره أو لقيبح وجهه أو لمرض منفر منه وعلى هذا التقدير تكون المرأة
خائفة من معصية الله في أن لا تطيع الزوج ويكون الزوج خائفا من معصية الله تعالى في أن يقع منه تقصير
في بعض حقوقها (القسم الثاني) ان يكون الخوف من قبل الزوج فقط بان يضرها أو يؤذيها حتى تلزم
الفدية بهذا المال حرام بدليل أول هذه الآية وبدليل سائر الآيات كقوله ولا تعضلوهن لتذهبن الى قوله
اناخذونه بهتانا وانما مينا وهذا مباغلة عظيمة في تحريم أخذ ذلك المال (القسم الثالث) ان لا يكون
هذا الخوف حاصلًا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا قول أكثر المجتهدين ان هذا الخلع
جائز والمال المأخوذ حلال وقال قوم انه حرام (القسم الرابع) ان يكون الخوف حاصلًا من قبلهما معا
فهذا المال حرام أيضا لان الآيات التي تلونا خاتمة على حرمة أخذ ذلك المال اذا كان السبب حاصلًا من
قبل الزوج وليس فيه تقييد بقيد ان يكون من جانب المرأة سبب لذلك أم لا ولان الله تعالى افرد لهذا القسم
آية أخرى ودقوله تعالى وان خفتن شقاق بينهما الآية ولم يذكر فيه تعالى حل أخذ المال فهذا اشرح
هذه الاقسام الأربعة واعلم أن هذا الذي قلناه من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلفين وبين الله
تعالى فاما في الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء (المسئلة الخامسة) قرأ سورة الأعراف يضم الياء
والباقون يفتحها قال صاحب الكشاف وجه قراءة سورة ابدال ان لا يقبلا من ألف الضمير وهو من بدل
الاشتغال كتول خيف زيد ترك إقامة حدود الله وهذا المعنى منا كد بقراءة عبد الله الا ان يخافوا بقوله
تعالى فان خفتن ولم يقل خاف لانه لم يخلو الخوف لغیرهما وجه قراءة العائنة اضافة الخوف اليهما على ما بينا
أن المرأة تتخاف النسوة على نفسها والزوج يخاف منها ان لم تطعه ويمتد على (المسئلة السادسة)
اختلفوا في قدر ما يجوز وقوع الخلع به فقال الشعبي والزهرى والحسن البصرى وعطاء وطاوس لا يجوز
أن يأخذ أكثر مما اعطاها وروى قول علي بن أبي طالب رضى الله عنه قال سعيد بن المسيب بل مادون
ما اعطاها حتى يكون الفضل له وأما سائر الفقهاء فانهم يجوزوا الخلع بالزيادة والقل والمساوى واحتج
الاولون بالقرآن والخبر والقياس أما القرآن فقوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتوهن شيئا
ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهما فيها اقتدت به فوجب أن يكون هذا راجعا الى ما آتاها واذا كان كذلك
لم يدخل في اباحة الله تعالى الا قدر ما آتاها من المهر وأما الخبر فاروينا أن ثابتا لما طلب من جيلة ان ترد
عليه حديثه فقالت جيلة وايزده فقال صلى الله عليه وسلم لا حديثه فقط ولو كان الخلع بالرائد جائزا لما جاز
للنبي صلى الله عليه وسلم أن يمنعهما منه وأما القياس فهو انه استباح بضعها فلما أخذ منها أن يرد مما دفع اليها
لكان ذلك اجبا فاجاب المرأة واسما قالوا لغيرها وانما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة
فوجب أن لا يتقيد بمقدار معين فكما ان للمرأة ان لا ترضى عند النكاح الا بالصدق الكثير فكذلك للزوج ان

لا يرضى عند الخالعة الا بالبدل الكثير لاسيما وقد اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت بغضه وكرهه
ويتأكد هذا بما روى أن عمر رضي الله عنه رفع اليه امرأة ناشزة أمرها فأخذها عرو وحبسها في بيت
الزبل ليلتين ثم قال لها كيف حالت فقالت مات أطيب من هاتين الليلتين فقال عمر اخلعها ولو بقرطها
والمراد اخلعها حتى قرطها وعن ابن عمر انه جاءه امرأة قد اختلفت من زوجها ابسكل شي وبكل ثوب عليها
الادرعها فلم يذكر عليها (المسئلة السابعة) الخلع تطليقة بائنة وهو قول علي وعثمان وابن مسعود والحسن
والشعبي والنعني وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهري وهو قول أبي خنيفة وسفيان
وهو أحد قولي الشافعي رضي الله عنهم وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضي الله عنهم انه فسخ للعقد
وهو القول الثاني للشافعي وبه قال أحمد وإسحاق وأبو ثور حجة من قال انه طلاق ان الامة مجمعة على انه فسخ
أو طلاق فاذا بطل كونه فسخا ثبت انه طلاق وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على
المهر المسمى كالأقالة في البيع وأيضا لو كان الخلع فسخا فاذا اخلعها ولم يذكر المهر وجب أن يجب عليه المهر
كالأقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكر ولو لم يكن كذلك ثبت أن الخلع ليس بفسخ وإذا بطل ذلك ثبت أنه
طلاق حجة من قال انه ليس بطلاق وجوه (الحجة الاولى) انه تعالى قال فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا
ينسأخ عليهما فيها افتدت به ثم ذكر الطلاق فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان
الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعة وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم السنن عن ابن عباس (الحجة
الثانية) وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم أذن للثابت بن قيس بن شماس في مخالعة امرأته مع ان الطلاق
في زمان الحضي أو في طهر حصل الجماع فيه حرام فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم
ان يستكشف الحال في ذلك فلما لم يستكشف بل أمره بالخلع مطلقا دل على أن الخلع ليس بطلاق (الحجة
الثالثة) روى أبو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس أن امرأته ثابت بن قيس لما اختلفت منه جعل
النبي صلى الله عليه وسلم عدتها حضة قال الخطابي وهذا أدل شيء على ان الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله
تعالى قال والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصرها على قرء واحد أما قوله
تعالى تلك حدود الله فانه في أن ما تقدم ذكره من أحكام الطلاق والرجعة والخلع فلا تعدد وها أي
فلا تنكحوا زواجنهن بعد هذا النبي المؤكد اتبعه بالوعيد فقال ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفيه
وجوه (أحدها) انه تعالى ذكر في سائر الآيات الاية الاية الله على الظالمين فذكر الظالمين ثانيا على حصول
اللعن (وثانيها) أن الظالم اسم ذم ومحقة وقوع هذا الاسم يكون جارا مجرى الوعيد (وثالثها) انه
اطلاق لفظ الظالم تنبيه على انه ظالم من الانسان على نفسه حيث اقدم على المعصية وظلم أيضا للغير بتقدير ان
لا يتم المرأة عدتها أو كتمت شيئا مما خلق في رجبها أو الرجل ترك الامساك بالمعروف والنهي عن المنكر بالاحسان
أو أخذ من جملة ما آتاهما شيئا لا بسبب نشوز من جهة المرأة ففي كل هذه المواضع يكون ظما للغير فلو أطلق
لفظ الظالم دل على كونه ظما لنفسه وظما للغير وفيه أعظم التهديدات به قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا ينسأخ عليهما ان يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله وتلك
حدود الله بينهم القوم يعاون) اعلم أن هذا هو الحكم الخامس من أحكام الطلاق وهو بيان أن الطلقة
الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الذين قالوا ان قوله أو تسريح باحسان اشارة
الى الطلقة الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها تفسير لقوله تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الا انه لا يثبت أن
الاولى ان لا يكون المراد من قوله تسريح باحسان الطلقة الثالثة وذلك لان الزوج مع المرأة بعد الطلقة
الثانية أحوال ثلاثة (أحدها) أن يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف (والثاني) أن لا يراجعها
بل يتركها حتى تنتهي العدة وتحصل البيونة وهو المراد بقوله أو تسريح باحسان (والثالث) ان يطلقها
طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلاثة والله تعالى ذكر اللفظ ثلاثة ويجب
تنزيل كل واحد من اللفظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة فاما ان يجعلنا قوله أو تسريح باحسان

عبارة عن الطلقة الثالثة كما قد صرحنا لفظين الى معنى واحد على سبيل التكرار واهله القسم الثالث
ومعلوم أن الاول أولى واعلم أن وقوع آية الطلغ فيما بين هاتين الآيتين كالنهي الاجنبى ونظم الآية
الطلاق مرتان فامسك بالبعد وف أو تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره فان قيل فاذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في ابقاء آية الطلغ فيما بين هاتين الآيتين
قلنا السبب أن الرجعة والطلغ لا يجمان الا قبل الطلقة الثالثة أما بعد هذا فلا يبق شي من ذلك فلهذا السبب
ذكر الله حكم الرجعة ثم اتبعه بحكم الطلغ ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كانت عامة لجميع الاحكام
المعتبرة في هذا الباب وانه أعلم (المسئلة الثانية) مذهب جمهور والمجتهدين أن المطلقة بالثلاث لا تحل لذات
الزوج الا بجمس شرائط متقدمة وتعتد للشأن ويطاها ثم بطله وانما تفتد منه وقال سعيد بن جبير وسعيد
ابن المسيب تحل بمجرد العقد واختلف العلماء في أن شرط الوطء بالسنة أو بالكاتب قال أبو مسلم الاصفهاني
الامر ان معلومان بالكاتب وحدها المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان
ابن جنى سألت أبا علي عن قولهم تنكح المرأة فقال فرقت العرب بالاستعمال فاذا قالوا تنكح فلان فلا تارة أرادوا
انه عقد عليها واذا قالوا تنكح امرأته أو زوجته أرادوا به الجماعه وأقول هذا الذي قاله أبو علي كلام
محقق بحسب القرائن العقلية لان الاضافة الحاصلة بين الشئيين مغايرة لذات كل واحد من المضامين
فاذا قيل تنكح فلان زوجته فهذا النكاح أمر حاصل بينه وبين زوجته فهذه النكاح مغايرة له وزوجته
ثم الزوجة ليست اسماء لتلك المرأة بحسب ذاتها بل اسماء لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجة فالزوجة
ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد مقدم لاحتماله على المركب اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا تنكح
فلان زوجته فالناكح متأخر عن المفهوم من الزوجية والزوجة متقدمة على الزوجة من حيث انها زوجة
تقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية اذا ثبت هذا كان قوله
حتى تنكح زوجا غيره يقتضى أن يكون ذلك النكاح غير الزوجية فكل من قال بذلك قال انه الوطء فثبت
أن الآية دالة على أنه لا بد من الوطء فله تنكح يدل على الوطء وقوله زوجها يدل على العقد وأما قول من
يقول ان الآية غير دالة على الوطء وانما ثبت الوطء بالسنة فضعيف لان الآية تقتضى نفي الحل بعد ودا
الى غاية وهي قوله حتى تنكح وما كان غاية لشيء يجب اتهامه اليكم عند ثبوته فيلزم اتهام الحرمه عند
حصول النكاح فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكأن الآية دالة على وجوب اتهام الحرمه عند حصول
العقد فكان رفعها بالخبر نصا للقرآن بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا قلنا النكاح على الوطء وقلنا قوله
زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال وأما الخبر المشهور في السنة فخاروى أن نجدة بنت عبد الرحمن القرظى
كانت تحت رفاعه بن وهب بن عتبة القرظى ابن عمها فطلعا ثلاثا فترجعت بعبد الرحمن بن الزبير
القرظى فأتى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت تحت رفاعه فطلعتني فأت طلاقى فترجعت بعبد
عبد الرحمن بن الزبير وانما معه مثل هذبة الثوب وانه طلقني قبل ان عسى فأرجع الى ابن عسى فقبض
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اتردين أن ترجعي الى رفاعه لا حتى تذوقى عسلته ويذوق عسلتك
والمراد بالعسله الجماع شبه اللذة فيه بالعسل فثبت ما شاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقالت ان زوجي مسني فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول ذلن أصدقك في الآخر
فثبت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى أبا بكر فاستأذنت فقال لا ترجعي اليه فثبت حتى مضى
لبيد فأتى عمر فاستأذنت فقال أئن رجعت اليه لا رجعتك وفي قصة رفاعه نزل قوله فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره أما القياس فلان المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج
عن الطلاق لان الغالب أن الزوج يستذكر أن يفترش زوجته رجل آخر ولهذا المعنى قال بعض أهل العلم
انما حرم الله تعالى على نساء النبي أن ينكحن غير ما فيه من الغصاة ومعلوم أن الزبير انما يحصل بتوقيف
الحل على الدخول فاما مجرد العقد فيس فيه زيادة نفرة فلا يصح جعله مانعا وزاجرا (المسئلة الثانية)

قال الشافعي اذا طلق زوجته واحدة أو اثنتين ثم نكحت زوجها آخر وأصابها ثم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلاق واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات الاولى وقال أبو حنيفة بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجها بعد الثلاث حجة الشافعي أن هذه طلاق ثلاثة فوجب أن تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا انما طلاق ثلاثة لانهم طلاق واحد وحدث بعد الطلقتين والطلاق الثالث موجب للحرمة الغليظة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد الاية وقوله فان طلقها أعم من أن يطلقها الطلاق الثالثة مسبوقا بنكاح غيره أو غير مسبوق بنكاح غيره فكان الكل داخل فيه (المسئلة الرابعة) مذهب الشافعي رضي الله عنه اذا تزوج بالمطابقة ثلاثا للغير على انه اذا أحلها للاول بأن أصابها فلا نكاح بينهما فهذا نكاح منته باجل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط أن لا يطلقها اذا أحلها للاول ففيه قولان (أحدهما) لا يصح (والثاني) يصح ويبطل الشرط وبه قال أبو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا بأنه اذا أحلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم به وقال مالك والثوري وأحمد هذا النكاح باطل دليلنا أن الآية تدل على ان الحرمة تنتهي بوطء مسبوق به قد وجد وتوجب القول بانهاء الحرمة وحيث حكمنا بفساد النكاح فوطئها اهل يقع به التحليل قولان والاصح انه لا يقع به التحليل أما قوله تعالى فان طلقها فالعقوبة ان يطلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلاق الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما أي على المرأة المطابقة والزوج الاول أن يتراجعا بنكاح جديد فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلية بينهما قبل ذلك فاذا تناكحا فقد ترجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع لغوي بقي في الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) ظاهرا الآية يقتضي أن عند ما يطلقها الزوج الثاني تحل المراجعة للزوج الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء لان المقصود من العتق استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل ههنا وهذا الذي عول عليه سعيد بن المسيب في أن التحليل يحصل بمجرد العقد لان الوطء لو كان معتبرا كانت العدة واجبة وهذه الآية تدل على سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما أن يتراجعا تدل على أن حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثاني الا أن الجواب ما تقدمنا (المسئلة الثانية) قال الخليل والكشاف موضع أن يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره في أن يتراجعا وقال الفرأ موضعه نصب بنزع الخافض أما قوله تعالى ان ظننا أن يقيما حدود الله ففيه مسئلان (المسئلة الاولى) قال كثير من المفسرين ان ظننا أي ان علمنا واثبتنا انهما يقيمان حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) انك لا تقول علمت أن يقوم زيد وانك علمت أنه يقوم زيد (والثاني) أن الانسان لا يعلم ما في القدر وانما يظنه (والثالث) انه بمنزلة قوله تعالى وبعبواتهن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا اصلاحا فان الاعتبار هناك الظن فكذا ههنا واذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن أي متى حصل هذا الظن وحصل اهلهما العزم على اقامة حدود الله حسنت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوزهما أو اضرامهما فالمرادة تحريم (المسئلة الثانية) كلمة ان في الآية للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فظاهر الآية يقتضي انه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن أو لم يحصل الا اننا نقول ليس المراد أن هذا شرط اقامة المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى وقصد اقامة حدود الله وأوامره ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله يبينها القوم يعلمون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى وتلك حدود الله اشارة الى ما بينهما من التكليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وعندي أن هذا منصوص التي تقدمت أكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة وأكثر تلك التخصيصات انما عرفت بالسنة فكان المراد والله أعلم أن هذه الاحكام التي تقدمت هي حدود الله وسببها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وهو كقوله تعالى ليسين للناس ما نزل اليهم (المسئلة الثانية) قرأ عاصم في رواية أبان يبينها بالنون وهي نون

التعظيم والباقون بالياء على انه يرجع على اسم الله تعالى (المسئلة الثالثة) بما يخص العلماء بما يليان
 لوجوه (أحدها) انهم هم الذين ينفعون بالآيات نفيهم بمنزلة من لا يستدبه وهو كقوله هدى للمتقين
 (والثاني) انه خصهم بالذكور كقوله ولا تكنه ورله وجبريل وميكال (والثالث) يعني به العرب
 لعلمهم باللسان (والرابع) يريد من له عقل وعلم كقوله وما يعقلها الا العالمون والمقصود انه لا يكاف الا عقلا
 عالما بما يكفه لانه متى كان كذلك فقد اذبح عذر المكف (والخامس) أن قوله ذلك حدود الله يعني
 ما تقدم ذكره من الاحكام يبينها الله ان يعلم ان الله أنزل الكتاب وبعث الرسول ليعملوا بامره وينتهوا
 عما نهوا عنه قوله تعالى (واذا طلعت النساء فإغن أجلاؤن فامسكوهن بمعروف أو سربوهن
 بمعروف ولا تعصه) ومن ضرر التمسك بها ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا
 واذا كروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا ان الله بكل
 شيء عليم اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى) أول ما يجب تقديمه في هذه الآية أن لقائل أن يقول
 لا فرق بين هذه الآية وبين قوله الطلاق مرتان فامسكوهن بمعروف أو تسريح باحسان فتكون إعادة هذه
 الآية بعد ذكر تلك الآية تكريرا لكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة وأنه لا يجوز (والجواب)
 أما أصحاب أبي حنيفة فهم الذين حملوا قوله الطلاق مرتان فامسكوهن بمعروف أو تسريح باحسان على أن
 الجمع بين الطلقات غير مشروع وإنما المشروع هو التفریق فهذا السؤال ساقط عنهم لان تلك الآية في بيان
 كيفية الجمع والتفريق وهذه الآية في بيان كيفية الرجعة وأما أصحاب الشافعي رحمه الله وهم
 الذين حملوا تلك الآية على كيفية الرجعة فهذا السؤال وارد عليهم ولهم أن يقولوا أن من ذكر حكم بقاؤل
 صورا كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور أهمل لم يعمد أن يعيد بعد ذلك الحكم العام تلك
 الصورة الخاصة مرة أخرى ليدل ذلك التكرير على ان في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وهما
 كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان فامسكوهن بمعروف أو تسريح باحسان فيه بيان انه لابد في مدة العدة
 من أحد هذين الأمرين وأما في هذه الآية ففيه بيان ان عند مشاركة العدة على الزوال لابد من رعاية
 أحد هذين الأمرين ومن المعلوم ان رعاية أحد هذين الأمرين عند مشاركة زوال العدة أولى بالوجوب
 من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان أعظم أنواع الأذى أن يطلعا ثم يراجعهما مرتين عند آخر
 الاجل حتى تبقى في العدة تسعة أشهر فلما كان هذا أعظم أنواع المضارة لم يفتح أن يعيد الله حكم هذه
 الصورة تنبيه على ان هذه الصورة أعظم الصور اشتمالا على المضارة وأولاها بان يحترز المكف عنها (المسئلة
 الثانية) قوله فامسكوهن بمعروف إشارة الى المراجعة واختلاف العلماء في كيفية المراجعة فقال الشافعي
 رضي الله عنه لما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام لم تكن الرجعة الا بكلام وقال أبو حنيفة والثوري رضي
 الله عنهم ما نصح الرجعة بالوطء وقال مالك رضي الله عنه ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة والا فلا رجعة
 الشافعي رضي الله عنه ما روى ان ابن عمر رضي الله عنه لما طلق زوجته وهي حائض فسأل عمر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه الصلاة والسلام مره فليراجعهما حتى ليسكها حتى تطهر أمره النبي صلى
 الله عليه وسلم بالراجعة مطلقا وأقل درجات الامر الجواز فتقول انه كان ما دون المراجعة في زمان
 الحيض وما كان ما دونها بالوطء في زمان الحيض فيلزم أن لا يكون الوطء رجعة وجهة أبي حنيفة رضي
 الله عنه انه تعالى قال فامسكوهن بمعروف أمر مجزئ لا مبالا واذا وضعتها فقد أمسكها فوجب
 أن يكون كافيا أما الشافعي رضي الله عنه فانه لما قال انه لابد من الكلام فظاهر مذهبه ان الاشهاد على
 الرجعة مستحب ولا يجب وبه قال مالك وأبو حنيفة رضي الله عنهم ما قال في الاملاء هو واجب وهو اختيار
 محمد بن جرير الطبري والجهة فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف ولا يكون معروفا الا اذا عرفه الغير واجعا
 على انه لا يجب عرفان غير الشاهد فوجب أن يكون عرفان الشاهد واجبا وأجاب الاولون بان المراد
 بالمعروف هو المراجعة وايصال الخبر لا ما ذكرتم (المسئلة الثالثة) لقائل أن يقول انه تعالى

أثبت عند بلوغ الاجل حق المراجعة وبلوغ الاجل عبارة عن انتضاء العدة وعند انتضاء العدة لا يثبت حق المراجعة (والجواب) من وجهين (أحدهما) المراد بلوغ الاجل مشاركة البلوغ لانفس البلوغ وبالجملة فهو ذمان باب الجواز الذي يطلق فيه اسم الكل على الاكثر وهو كقول الرجل اذا قارب البلد قد بلغنا (الثاني) ان الاجل اسم للزمان فنحوه على الزمان الذي هو آخر زمان يمكن ايقاع الرجعة فيه بحيث اذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة وعلى هذا التأويل فلا حاجة بشأى الجواز أما قوله تعالى ولا تمكوهن ضرارا فيه مستثنان (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول لا فرق بين أن يقول فأمرهم بما كرهوا وبين قوله ولا تمكوهن ضرارا لان الامر بالشئ نهى عن ضده فما الفائدة في التكرار (والجواب) الامر لا يفيد الامرة واحدة فلا يتناول كل الاوقات أما النهى فانه يتناول كل الاوقات فلهذا يحكم بما يعرف في الحال ولكن في قلبه أن يضارها في الزمان المستقبل فلما قال تعالى ولا تمكوهن ضرارا اندفعت الشبهة وزالت الاحتمالات (المسئلة الثانية) قال القفال الضرار هو المضارة قال تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا أى اتخذوا المسجدا ضرارا ليهضروا المؤمنين ومعناه راجع الى اثاره العداوة وازالة الالفة وايقاع الوحشة وموجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسيره هذا الضرار وجها (أحدهما) ما روي ان الرجل كان يطلق المرأة ثم يدها فاذا قارب انتضاء القرء اشالت راجعها وهكذا يفعل حتى تبقى في العدة تسعة أشهر وأما (والثاني) في تفسير الضرار سوء العشرة (والثالث) تضيق النفقة واعلم انهم كانوا يفعلون في الجاهلية أكثر هذه الاعمال رياء أن يتخلع المرأة منه بما لها أمان قوله تعالى لتعتدوا فيه وجها (الاول) المراد لا تضاروهن فتكونوا معتمدين يعنى فتكون عاقبة أمركم ذلك وهو كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا أى فكان لهم وحى لام العاقبة (والثاني) أن يكون المعنى لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن فيشدد تصبرون عصاة الله وتكونون معتمدين فاصدين لتلك المعصية ولا شك ان هذا أعظم أنواع المعاصي أما قوله تعالى ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه فقيه وجوه (أحدها) ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله (وثانيها) ظلم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين أما منافع الدين بما فاته اذا استمر فحياتين الناس بهذه المعاملة البسيطة لا يرغب في التزوج به ولا في معاملته أحد وأما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل والثواب الحاصل على الانقياد لاحكام الله تعالى وتكاليفه أما قوله تعالى ولا تتخذوا آيات الله هزوا فقيه وجوه (الاول) ان من نسي فلم يفقه له بعد ان نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الامر يقال فيه انه استهزأ بهذا الامر ويلعب به فعلى هذا كل من أمر بانه فجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والمطلع وترك المضارة فلا يشتر لادائها كان كما استهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعداة من أهل الصلاة (وثانيها) المراد ولا تتساهلوا في تكاليف الله كما يتساهل فيها بكون من باب الهزل والعبث (والثالث) قال أبو الدرداء كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول طلفت وأنا لاعب وبه تقي فينكح ويقول مثل ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية تقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من طلق أو سرر أو نكح فزعم انه لاعب فهو جحد (الرابع) قال عطاء المعنى ان المستغفر من الذنب اذا كان معصرا عليه أو على مثله كان كما استهزئ بآيات الله تعالى والا قرب هو الوجه الاول لان قوله ولا تتخذوا آيات الله هزوا تهديد والتهديد اذا ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها الا على شئ آخر غيرها واعلم انه تعالى لما رغبهم في أداء التكاليف بما ذكر من التهديد رغبهم أيضا في أدائها بان ذكرهم أنواع نعمه عليهم فبدأ أولاد ذكرها على سبيل الاجمال فقال واذكروا نعم الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله على العبد في الدنيا وفي الدين ثم انه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين وانما خصها بالذكر لانها أبجل من نعم الدنيا فقال إنما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة ليعلمكم به والمعنى انه انما أنزل الكتاب والحكمة ليعلمكم به ثم قال واتقوا الله أى في أوامرهم كلها ولا تتخذوا الذنوب في نواهيهم واعلموا ان الله بكل شئ عليم • قوله تعالى

(وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذللكم أرحم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون) اعلم ان هذا هو الحكم السادس من أحكام الطلاق وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في سبب نزول الآية وجهان (الاول) روى أن معقل بن يسار زوج أخته جليل بن عبد الله بن عاصم فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء يحطيمها لنفسه ورضيت المرأة بذلك فقال لها معقل انه طلقك ثم تريد مني رجعتي وجهين من وجهك حرام ان راجعته فأنزل الله تعالى هذه الآية فعد عار رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الآية فقال معقل رغم أنفي لامر ربي اللهم رضيت وسلمت لامر الله وأكبح أخته زوجها (والثاني) يروى عن مجاهد والسدي أن جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها وأراد رجعتها بعد العدة فأبى جابر فانزل الله تعالى هذه الآية وكان جابر يقول في نزول هذه الآية (المسئلة الثانية) العضل المنع يقال عضل فلان ابنته اذا منعها من التزوج فهو يعضلها ويعضلها بضم الضاد ويكسرهما وأنشد الاخفش

وان قصائدك فاصطنعني * كرائم قد عضلن عن النكاح

وأصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المرأة اذا نشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم قال أوس بن حجر

ترى الارض منابا انضاهم روضة * معضلة منابا يجيش عرمرم

وأعضل المريض الاطباء أى أعياهم وسببت العضلة عضلة لان القوى المحركة منشأها منها ويقال داه عضال للامر اذا اشتد ومنه قول أوس

وليس أخولك الدائم العهد بالذي * يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا

ولكنه الثاني اذا كنت آمنا * وصاحبك الادنى اذا الامر أعزلا

(المسئلة الثالثة) اختلف المفسرون في أن قوله فلا تعضلوهن خطاب لمن فقال الاكثر ان خطابهم للاولياء وقال بعضهم انه خطاب للازواج وهذا هو المختار والذي يدل عليه أن قوله تعالى وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن والجزاء قوله فلا تعضلوهن ولا شك أن الشرط وهو قوله وإذا طلقتم النساء خطاب مع الازواج فوجب أن يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم أيضا اذ لو لم يكن كذلك لصارت تقدير الآية اذا طلقتم النساء ايها الازواج فلا تعضلوهن أي الاولياء وجهين لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتجزئه كلام الله عن مثله واجب فهذا كلام قوى متين في تقرير هذا القول ثم انه يتأكد بوجهين آخرين (الاول) أن من أول آية في الطلاق الى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الازواج والبنات ما جرى للاولياء ذكر فكان صرف هذا الخطاب الى الاولياء على خلاف النظم (الثاني) ما قبل هذه الآية خطاب مع الازواج في كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فاذا جعلنا هذه الآية خطابا لهم في كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظما والترتيب مستقيما أما اذا جعلناه خطابا للاولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب الى الازواج أولى صحة من قال الآية خطاب للاولياء وجوه (الاول) وهو عدمهم الكبرى ان الروايات المشهورة في سبب نزول الآية دلالة على ان هذه الآية خطاب مع الاولياء لا مع الازواج ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما وقع التعارض بين هذه الآية وبين الآية التي ذكرناها كانت الآية التي ذكرناها أولى بالرعاية لان المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد وأيضا فلان الروايات متعارضة فروى عن معقل انه كان يقول ان هذه الآية لو كانت خطابا مع الازواج لكانت اما أن تكون خطابا قبل انقضاء العدة أو مع انقضاءها والاول باطل لان ذلك مستفاد من الآية فلو جعلنا هذه الآية على

مثل ذلك المعنى كان تكرار من غير فائدة وأيضاً فقد قال تعالى لا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن
 لذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى عن العضل حال حصول التراضي ولا يحصل التراضي بالنكاح إلا بعد
 التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة إلا بعد انقضاء العدة قال تعالى ولا تعزموا عقد النكاح
 حتى يبلغ الكتاب أجله (والثاني) أيضاً باطل لأن بعد انقضاء العدة ليس لازوج قدرة على عضل
 المرأة فكيف يصرف هذا النهي إليه ويمكن أن يجاب عنه بأن الرجل قد يكون بحيث يستند منه على
 مفارقة المرأة بعد انقضاء عتقها وطلقة الغيرة إذا رأى من يخطبها أو حينئذ يعرضها عن أن ينكحها غيره أقابان
 يجحد الطلاق أو يدعي أنه كان راجعها في العدة أو يدعى إلى من يخطبها بالتمديد والوعيد أو يسيء القول فيها
 وذلك بأن ينسبها إلى أمور تنفر الرجل عن الرغبة فيها فإلته تعالى نهى الأزواج عن هذه الأفعال وعرفهم أن
 ترك هذه الأفعال أركى لهم وأطهر من دنس الاتهام (الحجة الثالثة لهم) قالوا قوله تعالى أن ينكحن
 أزواجهن معناه ولا تمنعهن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجهن قبل ذلك وهذا الكلام لا يفتهم إلا إذا
 جعلنا الآية خطاباً للأولياء لأنهم كانوا يمنعونهن من العود إلى الذين كانوا أزواجهن قبل ذلك فاما إذا
 جعلنا الآية خطاباً للأزواج فهذا الكلام لا يصح ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قوله ينكحن أزواجهن من
 يريدون أن يتزوجوهن فيكونون أزواجهن والعرب قد تسمى الشيء باسم ما يؤول إليه فهو هذا الجمله الكلام
 في هذا الباب (المسألة الرابعة) تفسر الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية في بيان أن النكاح بغير ولي
 لا يجوز وبني ذلك الاستدلال على أن الخطاب في هذه الآية مع الأولياء قال وإذا ثبت هذا وجب أن يكون
 التزوج إلى الأولياء لا إلى النساء لأنه لو كان للمرأة أن تتزوج بنفسها أو توكل من يتزوجها لما كان
 الولي قادراً على عضلها من النكاح ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهى الله عز وجل عن العضل وحيث
 نهى عن العضل كان قادراً على العضل وإذا كان الولي قادراً على العضل وجب أن لا تكون المرأة متمكنة
 من النكاح وأعلم أن هذا الاستدلال بناء على أن هذا الخطاب مع الأولياء وقد تقدم ما فيه من المباحث ثم
 إن سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله ولا تعضلوهن أن يخطبها أو رأيها في ذلك لأن
 الغالب في النساء الإياحي أن يركن إلى رأي الأولياء في باب النكاح وإن كان الاستدلال الشريعي الحسن
 وإن يكن تحت تدبيرهم ورأيهم وحينئذ يكونون متمكنين من منعهم كتمكنهم من تزويجهم فيكون النهي
 محمولاً على هذا الوجه وهو منقول عن ابن عباس في تفسير الآية وأيضاً ثبت العضل في حق الولي ممتنع لأنه
 مهم ما عضل لا يتي له ضل أثر وعلى هذا الوجه فصل دور العضل عنه غير معتبر وتلك أبو حنيفة رضي الله عنه
 بقوله تعالى أن ينكحن أزواجهن على أن النكاح بغير ولي جائز وقال أنه تعالى أضاف النكاح إليها إضافة
 الفعل إلى فاعله والتصرف إلى مبانيه ونهى الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسداً لما
 نهى الولي عن منعها منه قالوا وهذا النص متأكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره وبقوله فإذا بلغن
 أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف وترجيحها أنفسهن من الـ كفوف فعل بالمعروف
 فوجب أن يصح وحقيقة هذه الإضافة على المباني دون الخطاب وأيضاً قوله تعالى وأمرأة مؤمنة إن
 وهبت نفسها للنبي أن أراد النبي أن يستنكحها دليل واضح مع أنه لم يحضر هناك ولي البتة وأجاب أصحابنا
 بأن الفعل كما يضاف إلى المباشرة قد يضاف أيضاً إلى المنسب يقال بنى الأمير داراً وضرب ديناراً وهذا
 وإن كان مجازاً إلا أنه يجب المصير إليه دلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح (المسألة الخامسة)
 قوله تعالى فبلغن أجلهن محمول في هذه الآية على انقضاء العدة قال الشافعي رضي الله عنه دل سياق
 الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى هذا الكلام أنه تعالى قال في الآية السابقة فبلغن أجلهن
 فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولو كانت عتقها قد انقضت لما قال فامسكوهن بمعروف
 لأن ما مسكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال أو سرحوهن بمعروف لأنهم بعد انقضاء العدة تكون
 مسرحة فلا حاجة إلى تسريحها وأما هذه الآية التي نحن فيها قاله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج

بالازواج وهذا النهي انما يحسن في الوقت الذي يمتنع أن تزوج فيه بالازواج وذلك انما يكون بعد
انقضاء العدة فهذا هو المراد من قول الشافعي رضي الله عنه دل سياق الكلامين على اقتراق الباعثين
أما قوله تعالى اذ انراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في التراضي وجهان (أحدهما)
ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول (وثانيها) أن المراد منه ما يضاد ما ذكره
في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما ما لزمه فو هذا
العقد اصابه حتى تحصل الصيغة الجلية وتدوم الالفة (المسئلة الثانية) قال بعضهم التراضي بالمعروف
هو مهر المثل وفروع عليه مسئلة فقهية وهي انما اذا زوجت نفسها ونقضت عن مهر مثلها انتصانا
فان شافا النكاح صحيح عند أبي حنيفة وللولى أن يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر وقال أبو يوسف
ومحمد ليس للولى ذلك بحجة أبي حنيفة رحمه الله في هذه الآية هو قوله تعالى اذ انراضوا بينهم بالمعروف
وأياها انما بهذا النقصان أرادت الخاق الشين بالاولياء لان الاولياء يتضررون بذلك لانهم يرون بقوله
المهور ويتفاسخرون بكثرتهم ولهذا يكتفون المهر القليل حياء ويظهرون المهر الكثير رياء وأيضا فان نساء
العشيرة يتضررن بذلك لانه ربما وقعت الحاجة الى ايجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبرون ذلك بهم هذا المهر
القليل فلا يجرم للاولياء أن يمنعوا عن ذلك وينوبوا عن نساء العشيرة ثم انه تعالى لما بين حكمه التكليف
قرنه بالتمديد فقال ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر وذلك لان من حق الوعظ أن يتضمن
التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة فكانت الآية تمهيدا من هذا الوجه وفي الآية سؤالان
(السؤال الاول) لم وحد الكاف في قوله تعالى ذلك مع انه يخاطب جماعة (والجواب) هذا جائز في اللغة
والتنبيه أيضا جائزة والقرآن نزل باللغتين جميعا قال تعالى ذلك كما علماني ربي وقال فذلك الذي لمتني فيه
وقال يوعظ به وقال الم انهم كما عن ذلك الشجرة (السؤال الثاني) لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم
(الجواب) لوجوه (أحدها) لما كان المؤمن هو المستفيع به حسن تخصيصه به كقوله هدى للمتقين وهو هدى
للكل كما قال هدى للناس وقال انما أنت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذر مع انه كان منذر لكل كما
قال لتكون للعالمين نذيرا (وثانيها) احتج بعضهم بهذه الآية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الدين قالوا
والدليل عليه أن قوله ذلك إشارة الى ما تقدم ذكره من بيان الاحكام فلما خصص ذلك بالمؤمنين دل على
ان التكليف بفروع الشرائع غير حاصل الا في حق المؤمنين وهذا ضعيف لانه ثبت أن ذلك التكليف عام قال
تعالى ولله على الناس حج البيت (وثالثها) أن بيان الاحكام وان كان عاما في حق المكافين الا ان كون ذلك
البيان وعظا مختص بالمؤمنين لان هذه التكليف انما توجب على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر المانم
المجزأ ما المؤمن الذي يقر بحقيقتها فانها انما تذكر له وتشرح له على سبيل التنبيه والتحذير ثم قال ذلكم أركي
لكم واطهر يقال زكي الزرع اذا غما فوله أركي لكم إشارة الى استحقاق الثواب الدائم وقوله اطهر إشارة
الى ازالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال والله يعلم وأنتم لا تعلمون والمعنى
أن المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكليف على الجلة الا ان التفصيل في هذه الامور غير
معلوم والله تعالى عالم في كل ما أمر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير لانه تعالى
عالم بما لا نهاية له من المعلومات فلما كان كذلك صح أن يقول والله يعلم وأنتم لا تعلمون ويجوز أن يراد به والله
يعلم من يعمل على وفق هذه التكليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالماقصود من الآيات تقرير
طريقة الوعد والوعيد (الحكم العاشر) الرضاع * قوله تعالى (والوالدان يرضن أولادهن
حولين كاملين ان أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها
لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان أراد افصا لا عن تراض منه وما وتشاور
فلا جناح عليهما) اعلم أن في قوله تعالى والوالدان ثلاثة أقوال (الاول) أن المراد منه ما اشعر ظاهرا
اللفظ به وهو جميع الوالدات سواء كن من زوجات أو مملقات والدليل عليه أن اللفظ عام وما قام دليل

الخصيص فوجب تركه على عموم (والقول الثاني) المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على
 ان المراد ذلك وجهان (أحدهما) أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق فكأن
 هذه الآية تنمى تلك الآيات ظاهرا وبسبب التعليق بين هذه الآية وبين ما قبلها أنه اذا حصلت الفقرة حصل
 التباعد والنكاح وذلك يحتمل المرأة على ايذاء الولد من وجهين (أحدهما) أن ايذاء الولد
 يتبع من ايذاء الزوج المطلق (والثاني) انه امر عارفت في التزوج بزوجة أخرى وذلك يقتضي اقامها على احوال
 أمر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ندب الله الوالدات المطلقات الى رعاية جانب
 الاطفال والاهتمام بشأنهم فقال والوالدات يرضعن أولادهن والمراد المطلقات (الحجة الثانية لهم)
 ما ذكره السيدي قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الآية وعلى المولود له رزقهن
 وكسوتهن ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل الرضاع واعلم أنه
 يمكن الجواب عن الحجة الاولى أن هذه الآية مشتملة على حكم مستعمل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن
 الحجة الثانية لا يبعد أن تستحق المرأة قدر من المال لمكان الزوجية وقد رآه المالك الرضاع فانه لا منافاة
 بين الامرين (القول الثالث) قال الواحدي في البسيط الاولى أن يحتمل على الزوجات في حال بقاء النكاح
 لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة
 النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء ارضعت الولد أو لم ترضع فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع
 قلنا النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكين فاذا اشغلت بالحضانه والارضاع لم تنفع في خدمة الزوج
 فربما توهم متوهم أن نفقتها وكسوتها تستقطبان للمال الواقع في خدمة الزوج فقطع الله ذلك الوهم بايجاب
 الرزق والكسوة وان اشغلت المرأة بالارضاع هذا كله كلام الواحدي رحمه الله أما قوله تعالى يرضعن
 أولادهن ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا الكلام وان كان في اللفظ خبرا الا انه في المعنى أمر
 وانما جاز ذلك لوجهين (الاول) تقدير الآية والوالدات يرضعن أولادهن في حكم الله الذي أوجبه الا انه
 حذف لدلالة الكلام عليه (والثاني) أن يكون معنى يرضعن ايرضعن الا انه حذف ذلك للتصرف
 في الكلام مع زوال الايام (المسئلة الثانية) هذا الامر ليس أمرا ايجاب ويدل عليه وجهان (الاول)
 قوله تعالى فان ارضعن لكم فأتوهن أجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحققت الاجرة (الثاني)
 انه تعالى قال بعد ذلك وان تعاسرتن فسترضعن له أخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك في نفي الوجوب
 عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها
 على الوالد الا بسبب الارضاع فلو كان الارضاع واجبا عليهم لما وجب ذلك وفيه البحث الذي
 قدمناه اذ ثبت أن الارضاع غير واجب على الأم فهذا الامر محمول على الندب من حيث ان تربية
 الطفل بلبن الأم أصح له من سائر الالبان ومن حيث أن شفقة الأم عليه أتم من شفقة غيرها هذا
 اذا لم يبلغ الحال في الولد الى حد الاضطرار بان لا يوجد غيره الأم أو لا يرضع الطفل الا منها فواجب عليها
 عند ذلك أن ترضعه كما يجب على كل أحد ومواساة المضطرب في الطعام أما قوله تعالى حولين كاملين ففيه
 مسائل (المسئلة الاولى) أصل الحول من حال الشيء يحول اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت
 الاول الى الثاني وانما ذكر الكمال لرفع التوهم من انه على مثل قولهم أقام فلان بمكان كذا حولين
 أو شهرين وانما أقام حولا وبعض الآخر ويقولون اليوم يومان مذل أمه وانما يعنون يوما وبعض اليوم
 الآخر (المسئلة الثانية) اعلم أنه ليس التحديد بالحولين تحديد ايجاب ويدل عليه وجهان (الاول)
 أنه تعالى قال بعد ذلك ان أراد أن يرضع الرضاعة فلما علق هذا الاتهام بارادتنا ثبت أن هذا الاتهام غير
 واجب (الثاني) أنه تعالى قال فان أراد انفصالا عن تراض منهم وتشاور فلا جناح عليهم ما فثبت أنه ليس
 المنصوب من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه (الاول) وهو الاصح أن المقصود منه
 قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقد رآه الله ذلك بالحولين حتى يرجع اليه عند وقوع

التنازع بينهما فإن أراد الأب أن يفطمه قبل الحولين ولم ترض الأم لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على عكس هذا فأما إذا اجتمع على أن يفطموا الولد قبل تمام الحولين فليهم ما ذكركم (الوجه الثاني) في المقصود من هذا التحديد هو أن الرضاع حكم خاص في الشريعة وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان أن الرضاع ما لم يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم وهذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعقبة والشعبي والزهري رضي الله عنهم وقال أبو حنيفة رضي الله عنه مدة الرضاع ثلاثون شهرا رجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الحجة الأولى) أنه ليس المقصود من قوله لمن أراد أن يتم الرضاعة هو إتمامه بحسب حاجة الصبي إلى ذلك إذ من المعلوم أن الصبي كما يستغنى عن اللبن قبل تمام الحولين فقد يحتاج إليه بعد الحولين لضعف تركيبه لأن الأطفال يتفاوتون في ذلك وإذا لم يجوز أن يكون المراد بإتمام هذا المعنى وجب أن يكون المراد هو الحكم الخاص المتعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير نصير الآية إلى أن حكم الرضاع لا يثبت إلا بعد حصول الرضاع في هذه المدة (الحجة الثانية) روى عن علي رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع بعد فصال وقال تعالى وفصاله في عامين (الحجة الثالثة) ما روى ابن عباس رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال لا يحرم من الرضاع إلا ما كان في الحولين (والوجه الثالث) في المقصود من هذا التحديد ما روى ابن عباس أنه قال للتي تضع لستة أشهر أنها ترضع حولين كاملين فإن وضعت لسبعة أشهر أرضعت ثلاثة وعشرين شهرا وقال آخرون الحولان هو الحيد في رضاع كل مولود ووجه ابن عباس رضي الله عنه ما أنه تعالى قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ذات هذه الآية على أن زمان هاتين الحالتين هو هذا القدر من الزمان فكما إذا في مدة إحدى الحالتين انتقض من مدة الحالة الأخرى (المسئلة الثالثة) روى أن رجلا جاء إلى علي رضي الله عنه فقال تزوجت جارية بكر أو مارية ثم ولدت لستة أشهر فقال علي رضي الله عنه قال الله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدان يرضعن أولادهن حولين كاملين فالجمل سبعة أشهر والولد ولدك وعن عمر أنه جئ بامرأة وضعت لستة أشهر فشاور في رجبها فقال ابن عباس إن خاصعتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكرها تين الآيتين واستخرج منهما أن أقل الحمل سبعة أشهر أمّا قوله تعالى لمن أراد أن يتم الرضاعة ففيمه مسئلتان (المسئلة الأولى) قرأ ابن عباس رضي الله عنه ما أن يكمل الرضاعة وقرأ الرضاعة بكسر الراء (المسئلة الثانية) في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها ووجهان (الأول) أن تقدير الآية هذا الحكم لمن أراد إتمام الرضاعة وعن قتادة أنزل الله حولين كاملين ثم أنزل اليسر والتخفيف فقال لمن أراد أن يتم الرضاعة والمعنى أنه تعالى جواز النقصان بذكر هذه الآية (والثاني) أن اللام متعلقة بقوله يرضعن كما تقول أرضعت فلانة فلان ولده أي يرضعن حولين لمن أراد أن يتم الرضاع من الآباء لأن الأب يجب عليه أرضاع الولد دون الأم لما ينشأه ما قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففيه مسائل (المسئلة الأولى) المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه (الأول) قال صاحب الكشف أن السبب فيه أن يعلم أن الوالدات إنما ولدن الأولاد والآباء ولذلك ينسبون إليهم لا إلى الأمهات وأنشد له أمون بن الرشيد

وانما أمهات الناس أوعية * مستودعات وللآباء أبناء

(الثاني) أن هذا تنبيه على أن الوالدات إنما يلحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال صلى الله عليه وسلم الولد للفراس فكأنه قال إذا ولدت المرأة الولد للرجل وعلى فراشه وجب عليه رعايته مصالحه فهذا تنبيه على أن سبب النسب والحقاق مجرد هذا القدر (الثالث) أنه قيل في تفسير قوله يا ابن أم أن المراد منه أن الأم مشقة على الولد فكان الغرض من ذكر الأم تذكير الشفقة فكذا ههنا ذكر الوالد لفظ المولود له تنبيه على أن هذا الولد إنما ولد لأجل الأب فكان نقصه عائد إليه ورعايته مصالحه لازمة له كما قيل كلمة وكلمة

عليك (المسئلة الثانية) انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب الطفل في قوله تعالى والوالدان يرضعن
أولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فاصره
برزقها وكسوته بما المعروف والمعروف في هذا الباب قديكون محدودا بشرط وهقد وقد يكون غير محدود
الام من جهة العرف لانه اذا قام بجبايحه فكيفها في طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فانه
ان كان ذلك أقل من قدر الكفاية لحقه اضرار من الجوع والعري فضررها يتعدى الى الولد (المسئلة
الثالثة) انه تعالى وصى الام برعاية الطفل أولا ثم وصى الاب برعايته ثانيا وهذا يدل على ان احتياج
الطفل الى رعاية الام أشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس بين الطفل وبين رعاية الام واسطة البتة أما
رعاية الاب فاما اتصل الى الطفل بواسطة فانه يستأجر المرأة على ارضاعه وحضائه بالنفقة والكسوة وذلك
يدل على ان حق الام أكثر من حق الاب والاخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ثم قال تعالى لا تكلف
نفس الاوسعها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) التكليف الا لزام يقال كلفه الامر فكيف وكلف وقيل
ان أصله من الكلف وهو الاثر على الوجه من السواد فعنى تكلف الامر اجتهاد أن يبين فيه أثره وكلفه
ألزمه لم يظهر فيه أثره والوسع ما يوسع الانسان فيطيعه أخذه من سعة المالك أى العرض ولو ضاق لعجز عنه
والسعة بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة (المسئلة الثانية) المراد من الآية ان أب هذا
الصبي لا يكلف الاتفاق عليه وعلى أمه الا ما تنسج له قدرته لان الوسع في اللغة ما تنسج له القدرة ولا يبلغ
استغراقها وبين أنه لا يلزم الاب الا ذلك وهو نظير قوله في سورة الطلاق فان أرضعن لكم فأتوهن أجورهن
ثم قال وان تعاسرتم فسترضع له أخرى ثم بين في النفقة انهم اعلى قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة من
سعيه ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها (المسئلة الثالثة) المعتزلة
تمسكوا بهذه الآية على ان الله تعالى لا يكلف العباد الا ما يقدرون عليه لانه أخبر انه لا يكلف أحدا
الا ما تنسج له قدرته والوسع فوق الطاعة فاذا لم يكلفه الله تعالى ما لا تنسج له قدرته فبان لا يكلفه ما لا قدرة
له عليه أولى ثم قال لا تضار والدة بولدها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو ووقية عن
الكسائي لا تضار بالرفع والباقون بالفتح أما الرفع فقال الكسائي والفرأ انه نسق على قوله لا تكلف قال
على بن عيسى هذا غلط لان النسق بلا ناء هو اخراج الشان مما دخل فيه الاول نحو ضربت زيدا لا عرا
فاما أن يقال يقوم زيد لا يعدم عرفه وهو غير جائز على النسق بل الصواب انه مرفوع على الاستئناف
في النهي كما يقال لا يضرب زيد لا تقتل عمرا أو ما انصب فعلى النهي والاصل لا تضار فادغمت الراء الاولى
في الثانية وفتحت الثانية لانتفاء الساكنين يقال يضار رجل زيد او ذلك لان أصل الكلمة التضعيف
فادغمت إحدى الراتين في الاخرى فصارت تضار كما تقول لا تردد ثم تدغم فتقول لا تردد بالفتح قال تعالى
يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه وقرأ الحسن لا تضار بالكسر وهو جائز في اللغة وقرأ أبان عن عاصم
لا تضار مظهرة الراء معسورة على ان الفعل لها (المسئلة الثانية) قوله لا تضار يحتمل وجهين
كلاهما ما جائز في اللغة وانما اختل الوجهين نظر الحال الادغام الواقع في تضار (أحدهما) أن يكون
أصله لا تضار بكسر الراء الاولى وعلى هذا الوجه تمسك كون المرأة هي الفاعلة للضرار (والثاني) أن
يكون أصله لا تضار بفتح الراء الاولى فتكون المرأة هي المفعول به للضرار وعلى الوجه الاول
يكون المعنى لا تتعطل الام للضرار بالاب بسبب اتصال الضرر الى الولد وذلك بان تمنع المرأة عن
ارضاعه مع ان الاب ما امتنع علم في النفقة من الرزق والكسوة فتلقى الولد عليه وعلى الوجه الثاني
معناه لا تضار أى لا يفعل الاب الضرر بالام فينزع الولد منها مع رغبتها في امساكها وشدة محبتها له وقوله
ولا مولود له بولده أى ولا تفعل الام الضرر بالاب بان تلقى الولد عليه والمعنيين يرجعان الى نبي واحد
وهو أن يعيظ أحدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال تضار والفعل لواحد قلنا الوجه (أحدهما) ان
معناه المبالغة فان ايذا من يؤذيك أقوى من ايذا من لا يؤذيك (والثاني) لا يضار الام والاب بان

لا ترضع الام أو يمنعها الاب وينزعه منها (والثالث) ان المقصود لكل واحد منهم ما يضر ارث الوالد اضرار
الآخر فكل ذلك في الحقيقة مضارة (المسئلة الثالثة) قوله لا تضار والدة يولدها وان كان خبيرا
في الظاهر لكن المراد منه النهي وهو يتناول اسمها الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله
ولا مولود له يولده يتناول كل المضارة وذلك بان يمنع الوالدة أن ترضعه وهي به أرف وقد يكون بان يضيق
عليها النفقة والكسوة أو بان يسيئ اليها العشرة فيحملهما ذلك على اضرارها بالولد فكل ذلك داخل في هذا
النهي والله أعلم أما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم انه لما تقدم ذكر الوالد وذكر الولد وذكر الوالدات
احتل في الوارث أن يكون مضافا الى كل واحد من هؤلاء والعلماء يدعوا وجهها يمكن القول به الا وقال
به بعضهم (فالقول الأول) وهو منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد وارث الاب وذلك لان قوله
وعلى الوارث مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما اعتراض
لبان المعروف والمحق ان المولود له ان مات فعلى وارثه مثل ماوجب عليه من الرزق والكسوة يعني ان مات
المولود له لم وارثه أن يقوم مقامه في أن يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب
الضرر ا قال أبو مسلم الاصله في هذا القول ضعيف لانا اذا جئنا اللفظ على وارث الوالد والولد أيضا وارثه
أدى الى وجوب نفقته على غيره حال ماله مال يتفق منه وان هذا غير جائز ويمكن أن يجاب عنه بان الصبي اذا
ورث من أبيه مالا فإنه يحتاج الى من يقوم بتعده ويتفق ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع الضرر عنه وهذه
الاشياء يمكن ايجابها على وارث الاب (القول الثاني) ان المراد وارث الاب يجب عليه عند موت الاب كل
ما كان واجبا على الاب وهذا قول الحسن وقادة وأبي مسلم والقاضي ثم القائلون بهذا القول اختلفوا
في انه أي وارث هو فقيل هو العصبات دون الام والاختوة من الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء
وسفيان وابراهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث وهو قول قتادة
وابن أبي ليلى قالوا النفقة على قدر الميراث وقيل الوارث ممن كان ذارحم محرم دون غيرهم من ابن العم
والمولى وهو قول أبي حنيفة وأصحابه واعلم ان ظاهر الكلام يقتضي ان لا فضل بين وارث ووارث لانه تعالى
أطلق اللفظ بغير ذى الرحم بمنزلة ذى الرحم كما ان البعيد كالأقرب والنساء كالرجال ولولا ان الام خرجت
من ذلك من حيث مژذرها ليجاب الحق لها الصبح أيضا دخولها تحت الكلام لانها قد تكون وارث الصبي
كغيرها (القول الثالث) المراد من الوارث الباقي من الابوين وجاء في الدعاء المشهور واجعله الوارث منا أي
الباقى وهو قول سفيان وجاعة (القول الرابع) أراد بالوارث الصبي نفسه الذي هو وارث أبيه المتوفى فإنه
ان كان له مال وجب أجر الرضاعة في ماله وان لم يكن له مال أجبرت أمه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي
الا الوالدان وهو قول مالك والشافعي اما قوله تعالى مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة عن ابراهيم وقيل من
ترك الاضرار عن الشعبي والزهرى والضحاك وقيل منها عن أكثر أهل العلم أما قوله تعالى فان أراد افضالا
عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فاعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في انفصال قولان
(الأول) انه الفطام لقوله تعالى وحمله وفضاله ثلاثون شهرا وانما سمي الفطام بالانفصال لان الولد ينفصل
عن الاعتداء بلبن أمه الى غيره من الاقوات قال المبردين قال فصل الولد عن الام فصلا وفصلا وقرئ بهما
في قوله وحمله وفضاله والنفصال أحسن لانه اذا انفصل من أمه فقد انفصلت منه فبينهما انفصال نحو القتال
والضرب وسمى الفصيل فصلا لانه مفصول عن أمه ويقال فصل من البلد اذا خرج عنه وفارقه قال تعالى
فلما فصل ظالوت بالجنود واعلم ان حمل انفصاله على الفطام هو قول أكثر المفسرين واعلم انه تعالى
لما بين أن الحولين الكاملين هو تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه الآية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار
ثم اختلفوا بينهم من قال المراد من هذه الآية ان الفطام قبل الحولين جائز ومنهم من قال انها تدل على ان
الفطام قبل الحولين جائز بعده أيضا جائز وهذا القول مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما حجة القول
الأول ان ما قبل الآية لم يدل على جواز الفطام عند تمام الحولين كان أيضا دليلا على جواز الزيادة على

الحولين وإذا كان كذلك بقيت هذه الآية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط وجهة القول الثاني أن الولد قد يكون ضعيفا فيحتاج إلى الرضاع ويضر به فطامه كما يضر ذلك قبل الحولين وأجاب الأولون أن حصول المضرة في الفطام بعد الحولين فادرجل الكلام على المعهود واجب واقفه أعلم (القول الثاني) في تفسير الفصل وهو أن أبامسلم لما ذكر القول الأول قال ويحتمل معنى آخر وهو أن يكون المراد من الفصل إيقاع المفاصلة بين الأم والولد إذا حصل التراضي والتشاور في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر إلى الولد (المسئلة الثانية) التشاور في اللغة استجتماع الرأي وكذلك المشورة والمشورة منفصلة منه كالمعونة وشئت العسل استخرجته وقال أبو زيد شرت الدابة وأشرتها أي أخرجتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لأنه يظهر للناظر وقالوا شورته فثور أي خجلته والشاره هيئة الرجل لأنه ما يظهر من ربه ويبدو من زينته والشاره إخراج ما في نفسك وإظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره (المسئلة الثانية) دلت الآية على أن الفطام في أقل من حولين لا يجوز إلا عند رضا الوالدين وعند المشاورة مع أرباب التجارب وذلك لأن الأم قد تم من الارضاع فتحاول الفطام والاب أيضا قد عمل من إعطاء الابرة على الارضاع فقد يحاول الفطام دفعا لذلك لكنهما مقلتا توافقا على الاضرار بالولد لغرض النفس ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما وعند ذلك يبعد أن تحصل موافقة الكل على ما يكون فيه اضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على أن الفطام قبل الحولين لا يضره البتة فانظر إلى احسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه من الشرائط دفعا للضرر عنه ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالاذن بل قال لا جناح عليكم وهذا يدل على أن الإنسان كل ما كان أكثر ضعفا كانت رخصة الله معه أكثر وعنايته به أشد بقوله تعالى (وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم

إذا سلم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير) اعلم أنه تعالى لما بين حكم الأم وانها أحق بالرضاع بين أنه يجوز العدول في هذا الباب عن الأم إلى غيرها ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف استرضع منقول من أرضع يقال أرضعت المرأة الصبي واسترضعها الصبي فتعديه إلى مفعولين كما تقول انجج الحاجة واستنججته الحاجة والمعنى أن تسترضعوا المراضع أولادكم فحذف أحد المفعولين للاستغناء عنه كما تقول استنججت الحاجة ولا تذكر من استنججته وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن آخرهما عبارة عن الأول وقال الواحدى أن تسترضعوا أولادكم أي لا أولادكم وحذف اللام اجتزاء بدلالة الاسترضاع لأنه لا يكون إلا للولد ولا يجوز دعوت زيد أو أنت تريد لزيد لأنه تليس ههنا بخلاف ما قلنا في الاسترضاع وتظير حذف اللام قوله تعالى وإذا كلوهم أو وزنوهم أي كلوهم أو وزنوهم (المسئلة الثانية) اعلم أن أقدينا أن الأم أحق بالارضاع فاما إذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها إلى غيرها منها ما إذا تزوجت آخر فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها عن الرضاع ومنها أنه إذا طلقها الزوج الأول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر ومنها أن تأبى المرأة قبول الولد أي إذا لا زوج المطلق وإباحاشاله ومنها أن تمرض أو ينقطع لبنها فعند أحد هذه الوجوه إذا وجد ناضعة أخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدول عن الأم إلى غيرها فاما إذا لم نجد ناضعة أخرى أو وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها فهنا الارضاع واجب على الأم أمّا قوله تعالى إذا سلم ما آتيتم بالمعروف ففيه مسألتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وحده ما آتيتم مة صورة الآلاف والباقون ما آتيتم مة دودة الآلاف أمّا المدة فتقديره ما آتيتموه المرأة أي أردتم إتياءه وأمّا القصر فتقديره ما آتيتم به فحذف المفعولان في الأول وحذف الفظة به في الثاني لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما آتيتم أي ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الابرة ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه (المسئلة الثانية) ليس التسليم شرط الجواز والصحة وإنما هو مندب إلى الأولى والمقصود منه أن تسلم الابرة إلى المرضعة يدا بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فيصير ذلك سببا للصالح حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم أنه تعالى ختم الآية بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا أن الله

بما تعلمون بصير (الحكم الحادي عشر) عدة الزكاة قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) يتوفون معناه يموتون ويتربصون قال الله تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها وأصل التوفى أخذ الشيء وأما كماله من مات فقد وجد عمره وأما كماله يقال توفى فلان وتوفى إذا مات فن قال توفى كان معناه قبض واخذ ومن قال توفى كان معناه توفى أجله واستوفى أكله وعمره وعليه قراءة على عليه السلام يتوفون بفتح الباء وأما قوله ويذرون معناه يتركون ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر استغناء عنه بترك تركا ومثله يدع في رفض مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغائب والامر منهما موجودان يقال فلان يدع كذا ويذر ويقال دعه وذره أما الماضي والمصدر فقير موجودين منهما والأزواج ههنا النساء والعرب تسمى الرجل زواجا وامرأته زوجا له وربا الحقوا بها الهاء (المسئلة الثانية) قوله والذين مبتدأ ولا بد له من خبر واختلفوا في خبره على أقوال (الاول) أن المضاف محذوف والتقدير أزواج الذين يتوفون منكم يتربصن (والثاني) وهو قول الاخفش التقدير يتربصن بعدهم الآية اسقط لظهوره كقوله السمن منوان بدرهم وقوله تعالى ولمن صبر وعقران ذلك ان عزم الامور (والثالث) وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا أزواجهم يتربصن قال واضممار المبتدأ ليس بغريب قال تعالى قل انما ينسلكم بشر من ذاككم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فان قيل انتم أضمرتم ههنا مبتدأ مضافا وليس ذلك شيئا واحدا بل شيئا والامثلة التي ذكرتم المضمر فيها شيء واحد قلنا كما ورد اضممار المبتدأ المفرد فقد ورد أيضا اضممار المبتدأ المضاف قال تعالى لا يغربك قلبك الذين كفروا في البلاد متاع قليل والمعنى قلوبهم متاع قليل (الرابع) وهو قول الكسائي والقراء أن قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدأ الا ان الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائذ الهم بل ببيان حكم عائذ الى أزواجهم فلا جرم لم يذكر ان ذلك المبتدأ خبر وانكر المبرد والزجاج ذلك لان مجي المبتدأ بدون الخبر محال (المسئلة الثالثة) قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبيننا الفائدة في قوله بانفسهن وبيننا أن هذا وان كان خبرا الا ان المقصود منه هو الامر وبيننا الفائدة في العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر (المسئلة الرابعة) قوله وعشرا مذكور بلفظ التأنيث مع ان المراد عشرة أيام وذكرنا في العذر عنه وجوها (الاول) تغليب الليالي على الايام وذلك أن استثناء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الاوائل غلبت لان الاوائل أقوى من الثواني قال ابن السكيت يقولون صمنا خمسة من الشهر فيغلبون الليالي على الايام اذ لم يذكر الايام فاذا اظهروا الايام قالوا صمنا خمسة أيام (الثاني) أن هذه الايام أيام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة كقولهم خرجنا الى الفسحة وجئنا الى امارة الحاج (والثالث) ذكره المبرد وخوانه اثنا عشر العشر لان المراد به المدة معناه وعشرا مدد وتلك المدد كل مدة منها يوم وليلة (الرابع) ذهب بعض الفقهاء الى ظاهر الآية فقال اذا انقضى لها أربعة أشهر وعشرا ليل خلت للأزواج فبدأ أول العشر بالليالي واليه ذهب الاوزاعي وأبو بكر الاصم (المسئلة الخامسة) روى عن أبي العالية ان الله سبحانه انما احل عدة بهذا القدر لان الولد ينفتح فيه الروح في العشر بعد الاربعة وهو أيضا منقول عن الحسن البصري (المسئلة السادسة) اعلم أن هذه العدة واجبة في كل امرأة مات عنها زوجها الا في صورتين (احدهما) ان تكون أمة فانه انما عند أكثر الفقهاء نصف عدة الحرة وقال أبو بكر الاصم عدة عتقها عدة الحرة وثمة بظاهر الآية وأيضا الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلا عن هذه المدة ثم وضع الحمل مشترك فيه الحرة والرقبة فكذا الاعتدال به هذه المدة يجب أن يشتر كافيها وسائر الفقهاء قالوا التخصيص في هذه المدة ممكن وفي وضع الحمل غير ممكن فظهر الفرق (الصورة الثانية) أن يكون المراد ان كانت حاملا فان عدةها تنقض بوضع الحمل فاذا وضعت الحمل حلت وان كان بعد وفاة الزوج بساعة وعن

على عليه السلام تبرص أبعد الاجلين والدليل عليه القرآن والسنة أمّا القرآن فقوله تعالى وأولات
الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الآية مخصوصة لعموم قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون أزواجا وشافعي لم يقل بذلك لوجهين (الاول) أن كل واحدة من هاتين الآيتين
أعسم من الاخرى من وجه وأخص منهما من وجه لان الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما ان التي
توفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون ولما كان الامر كذلك امتنع جعل احدي الآيتين مخصوصة
للاخرى (والثاني) أن قوله وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن انما ورد عقيب ذكر المطلقات
فربما يقول قائل هي في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها فلهذا السبب لم يعول الشافعي في الباب على
القرآن وانما عول على السنة وهي ما روى أبو داود وبالله تبيينه أن سبعة بنت الحارث الاسلمية كانت تحت
سبعين خولة فتوفى عنها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت من دمها
تجملت للخطاب فقال لها بعض الناس ما أنت بنا كح حتى عمر عليك أربعة أشهر وعشر قالت سبعة
فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأثناني بأني قد حلت حين وضعت حلي فامرني بالتزويج ان بدالي
اذ عرفت هذا الاصل فهذه اربعة (الاول) لافرق في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس
لعدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك لان الآية عامة في حق الكل (الحكم الثاني) اذا تمت أربعة
أشهر وعشر انقضت عدتها وان لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك لا تنتقض عدتها حتى ترى عادتها من
الحيض في تلك الايام مثلا ان كانت عادتها ان تحيض في كل شهر مرة فعليها في عدة الوفاة أربع حيض وان
كانت عادتها ان تحيض في كل شهرين مرة فعليها خمسة وان كانت عادتها ان تحيض في كل أربعة أشهر مرة
فعليها خمسة واحدة وان كانت عادتها ان تحيض في كل خمسة أشهر مرة فهذه ثمانية أشهر ورجعة الشافعي
رسمه الله أن هذه الآية دلت على انه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يرز على هذا القدر فوجب
أن يكون هذا القدر كافيا ثم قال الشافعي انما ان اربابا استبرأت نفسهما من الرية كما ان ذات الاقراء
لوارثات وجب عليها أن تحتاط (الحكم الثالث) اذا مات الزوج فان كان بقى من شهر الوفاة أكثر
من عشرة أيام فاشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالادلة سواء خرجت كاملة أو ناقصة ثم تكمل الشهر
الاول بالثلاثين يوما ثم تضاف اليها عشرة أيام وان مات وقد بقى من الشهر أقل من عشرة أيام اعتبر
أربعة أشهر بعد ذلك بالادلة وكل العشر من الشهر السادس (المسئلة السابعة) اجمع الفقهاء على أن هذه
الآية ناسخة لما بعدد من الاعتماد بالحول وان كانت متقدمة في التلاوة وغير أبي مسلم الاصفهاني فانه
ابي نسخها وسننذ ككلامه من بعد ان شاء الله تعالى والتقدم في التلاوة لا يمنع التأخر في النزول اذ ليس
ترتيب المحقق على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل بامر الله تعالى
(المسئلة الثامنة) اختلفوا في أن هذه المدة سبب الوفاة أو العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم تعلم بوفاة زوجها
لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بان الله تعالى قال يتبرصن بانفسهن ولا يحصل الا اذا قصدت هذا
التبرص والتقصدي التبرص لا يحصل الا مع العلم بذلك والاكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة
أو أكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب أن تعتد بما انقضى قالوا والدليل عليه أن الصغيرة التي لاعلم لها
يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة (المسئلة التاسعة) المراد من تبرصها بنفسها الامتناع عن النكاح
والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفى زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كليهما لانه
ليس فيه بيان انها تبرص في أي شيء الا اننا نقول الامتناع عن النكاح يجمع عليه وأما الامتناع عن الخروج
من المنزل فواجب الا عند الضرورة والحاجة وأما ترك التزين فهو واجب لما روى عن عائشة وحفصة أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث
ليال الا على زوج أربعة أشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير واجب لان الحديث يقتضي حمل
الاحداد لا وجوبه والله أعلم واحتجوا بما روى عن أسماء بنت عيسى قالت قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم وتلحق ثلاثاً منهن ما شئت (المسئلة العاشرة) اخرج من قال ان الكفار ايسوا لمخاطبين بقروع
 الشرائع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم فقولوا منكم (المسئلة الاولى) على ان الخطاب بهذه
 القروع مختص بالمؤمنين فقط وجوابه ان المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر كقوله
 انما آتت من ذم من يخشاها مع انه كان منذراً للكل لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيراً وأما قوله تعالى فاذا
 بلغن أجلهن فالعنى اذا انتضت هذه المدة التي هي أجل العدة فلا جناح عليكم قبل الخطاب مع الاولياء
 لانهم الذين يتولون العقد وقبل الخطاب مع الحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانهم ان تزوجن في مدة العدة
 وجب على كل واحد منهن عن ذلك ان قدر على المنع فان عجز وجب عليه أن يستعين بالسلطان وذلك لان
 المقصود من هذه العدة أنه لا يؤمن اشتمال فرجها على ماء زوجها الا في الاية وجه ثالث وهو انه
 لا جناح عليكم تقديره لا جناح على النساء وعليكم ثم قال فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف أى ما يحسن عقلاً
 وشرعاً لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستحباً بالشرائط الصالحة ثم ختم
 الاية بالتمديد فقال والله بما تعلمون خبريني في الاية مسائل (المسئلة الاولى) تمسك بعضهم في وجوب
 الاحداد على المرأة بقوله تعالى فيما فعلن في أنفسهن فان ظاهره يقتضى أن يكون المراد منه ما تنفرد المرأة
 بفعله والنكاح ليس كذلك فانه لا يتم الامع الغير فوجب أن يحتمل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين
 والتطيب وغيرهما (المسئلة الثانية) تمسك أصحاب أبي حنيفة بهذه الاية في جواز النكاح بغير ولي قالوا انها
 اذا زوجت نفسها وجب أن يكون ذلك جائزاً لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن واصافة الفعل
 الى الفاعل محمول على المباشرة لان هذا هو الحقيقة في اللفظ وتمسك أصحاب الشافعي رضي الله عنه في أن
 هذا النكاح لا يصح الا من الولي لان قوله لا جناح عليكم خطاب مع الاولياء ولولا أن هذا العقد لا يصح الا من
 الولي والا لما صار مخاطباً بقوله لا جناح عليكم وبالله التوفيق (الحكم الثاني عشر) خطبة النساء قال تعالى

(ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو كنتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن
 لا تواعدوهن سرا الا أن تقولوا قولا معروفاً) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) التعريض في اللغة ضد التصريح
 ومعناه أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غير مقصوده الا أن اشعاره بجواب
 المقصود أتم وأرجح وأصله من عرض الشيء وهو جابيه كأنه يحوم حوله ولا يظهره وتظيره أن يقول المحتاج
 للمحتاج اليه بـ مثلك لاسلم عليك ولا نظراً الى وجهك الكريم ولذلك قالوا * وجهتك بالتسليم معنى تقاضيا *
 والتعريض قد يسمى تلويحاً لانه يلوح منه ما يريد والفرق بين الكتابة والتعريض ان الكتابة أن تذكر الشيء
 بذكر لوازمه كقولك فلان طويل التجار كثير الماد والتعريض أن تذكر كلاً ما يحتمل مقصودك ويحتمل
 غير مقصودك الا ان قرأت أجواباً توضح كدجمله على مقصودك وأما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر متخلة
 الخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة تريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان (الاول)
 ان الخطب هو الامر والشأن يقال ما خطبك أى ما شألك فقوله من خطب فلان فلائذ أى سألها أمر أو شأناً
 في نفسها (الثاني) أصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطب المرأة خطبة لانه خاطب في عقد
 النكاح وخطب خطبة أى خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير
 (المسئلة الثانية) النساء في حكم الخطبة على ثلاثة أقسام (أحدها) التي تجوز خطبتها تعريضاً وتصريحاً
 وهي التي تكون خالية عن الزوج والعدد لانه لما جاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا تجوز خطبتها بل يستثنى
 عنه صورة واحدة وهي ما روى الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 لا يخطبن أحدكم على خطبة أخيه ثم هذا الحديث وان ورد مطلقاً لكن فيه ثلاثة أحوال (الحالة الاولى)
 اذا خطب امرأة فاجيب اليه صريحاً بها فلا يحل لغيره أن يخطبها (الحالة الثانية) اذا وجد
 صريح الاباء عن الاجابة فهو يحل لغيره أن يخطبها (الحالة الثالثة) اذا لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح
 الرذل الشافعي هنا قولان (أحدهما) انه يجوز للغير خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضاء (والثاني)

وهو القديم وقول مالك ان السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لا يدل أيضا على الكراهة فربما كانت
الرجبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية من يله لذلك القدر من الرغبة (القسم الثاني)
التي لا تجوز خطبتها الا تصريحا ولا تعريضا وهي ما اذا كانت منكوحة الغير لان خطبته اياها ربما صارت سببا
لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا علمت رغبة الخطاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تأدية
حقوق الزوج والتسبب الى هذا احرام وكذا الرجعية فانها في حكم المنكوحة بدليل انه يصح طلاقها وظهارها
واعانها وتعتد منه عدة الوفاة وتوارثان (القسم الثالث) أن يفصل في حقها بين التعريض والتصريح
وهي المعتدة غير الرجعية وهي أيضا على ثلاثة أقسام (القسم الاول) التي تكون في عدة الوفاة فتجوز خطبتها
تعريضا لا تصريحا أما جواز التعريض فلقوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة للنساء
وظاهره انه لا متوفى عنها زوجها لان هذه الآية مذكورة عقب تلك الآية أما انه لا يجوز التصريح فقال
الشافعي لما خصه من التعريض بعدم الجناح وجب أن يكون التصريح بخلافه ثم المعنى يؤيد ذلك وهو
ان التصريح لا يَحْتَمِلُ غير النكاح فلا يؤمن أن يجعلها الحرام على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة
قبل أو انها بخلاف التعريض فانه يَحْتَمِلُ غير ذلك فلا يدعوا ذلك الى الكذب (القسم الثاني)
المعتدة عن الطلاق الثلاث قال الشافعي رحمه الله في الام ولا أحب التعريض لخطبتها وقال في القديم
والاملاء يجوز لانهم اليست في النكاح فأشبهت المعتدة عن الوفاة وجه المنع هو أن المعتدة عن الوفاة يؤمن
عليها بسبب الخطبة الخيانة في أمر العدة فان عدتها تنقضي بالاشهر أما هي فتنقضي عدتها بالاقراء فلا
يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبته في هذا الخطاطب وكيفية الخيانة هي أن تخبر بانقضاء عدتها قبل أن تنقضي
(القسم الثالث) البائن التي يحل لزوجها نكاحها في عدتها وهي المحتلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب أو عنة
أو عسار نفقة فهي نال زوجها التعريض والتصريح لانه لما كان له نكاحها في العدة فالتصريح أولى وأما
غير الزوج فلا شك في انه لا يحل له التصريح وفي التعريض قولان (أحدهما) يحل كالماتوفى عنها
زوجها والمطلقة ثلاثا (والثاني) وهو الاصح انه لا يحل لانها معتدة تحل للزوج أن ينكحها في عدتها فلم يحل
التعريض لها كالرجعية (المسئلة الثالثة) قال الشافعي والتعريض كثير وهو كقوله رب راغب فليكن
أو من يجد مثلك أو است بأيمن وإذا حلت فادري وذكر سائر المفسرين من ألقاظ التعريض أنك لجليه وانك
لصالحه وانك لنافعة وان من عزمي أن أتزوج واني فيك لراغب أما قوله تعالى أوأ كنتم في أنفسكم فاعلم ان
الاكثار الاخفاء والاستتر قال الفراء للعرب في أكننت الشيء أي سترته لغتان كمنته وأكننته في الكن
وفي النفس بمعنى ومنه وما تكن صدورهم ويض مكنون وفرق قوم بينهم ما قالوا أكننت الشيء اذا صنته حتى
لا يصيبه آفة وان لم يكن مستورا يقال درم مكنون وجارية مكنونة ويض مكنون مصون عن التدرج وأما
أكننت فعناه أضمرت ويستعمل ذلك في الشيء الذي يخفيه الانسان ويستتره عن غيره وهو ضدا أعلنت
وأظهرت والمقصود من الآية انه لا حرج في التعريض للمرأة في عدة الوفاة ولا فيما يصممه الرجل من
الرغبة فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة أعظم حالا من أن يعيل قلبه اليها ولا يذكر شيئا فلما قدم جواز
التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك أوأ كنتم في أنفسكم جاريا مجرى ايضاح الواضحات قلنا ليس المراد
ما ذكرتم بل المراد منه انه أباح التعريض وحرم التصريح في الحال ثم قال أوأ كنتم في أنفسكم والمراد
انه بعد ذلك عليه على أنه سيصرح بذلك في المستقبل فالآية الاولى اباحة التعريض في الحال وتحريم التصريح
في الحال والآية الثانية اباحة لان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى
ذكر الوجه الذي لا حله أباح ذلك فقال علم الله انه سيصدقونهم لان شهوة النفس اذا حصلت في باب
النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهى من العزم والتمني فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق أسقطه تعالى عنه
هذا الحرج وأباح له ذلك ثم قال تعالى والكن لا تواعدوهن سرا (الجواب) هو محذوف دلالة استدراكهن عليه تقديره
اين المستدرك بقوله تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا

علم الله انكم ستذكروهن فاذا كروهن ولكن لا تواعدوهن (السؤال الثاني) ما معنى السر (والجواب)
 ان السر ضد الجهر والاعلان فيحتمل أن يكون السر ههنا صفة المواعدة على معنى ولا تواعدوهن مواعدة
 سرية ويحتمل أن يكون صفة للموعود به على معنى ولا تواعدوهن بالشئ الذي يكون موعوداً به
 كونه سراً ما على التقدير الاول وهو أظهر التقديرين فالمواعدة الواقعة بين الرجل وبين المرأة على وجه
 السر لا تنقل ظاهراً عن أن تكون مواعدة بشئ من المنكرات وههنا احتمالات (الاول) أن يواعدة
 في السر بالنكاح فيكون المعنى ان أول الآية اذن في التعريض بالخطبة وآخر الآية منع عن النصريح
 بالخطبة (الثاني) أن يواعدة هابذا كراجماع والرقا لان ذكر ذلك بين الاجنبى والاجنبية غير جائز قال
 تعالى لا تزوجوا النبي صلى الله عليه وسلم فلا يضمن بالاقول أى لا تظن من أمر الرث شيئا فيطمع الذي
 في قلبه من سر (الثالث) قال الحسن ولكن لا تواعدوهن سرا بالزنا طعن القاضى في هذا الوجه وقال ان
 المواعدة محرمة بالاطلاق فعمل الكلام على ما يمتنع به انطاطب حال العدة أولى (والجواب) روى الحسن
 ان الرجل كان يدخل على المرأة وهو يمرض بالنكاح فيقول لها دعنى أطمعك فإذا تمت عتقتك أظهرت
 نكاحك قاله تعالى نهى عن ذلك (الرابع) أن يكون ذلك نهياً عن أن يسار الرجل المرأة الاجنبية لان
 ذلك يورث نوع رية فيها (الخامس) ان يعاهدها بان لا يتزوج أحداً سواها ما اذا حملنا السر على
 الموعود به فقيه وجوه (الاول) السر الجماع قال امرؤ القيس * وأن لا يشهد السر أمثالى *
 وقال الفرزدق

موانع للامرار الامن اهلها * ويختلف ما ظن الغيور المشغف

أى الذى شغفه به يعنى انهم عتقت عن الجماع الامن أزواجهن قال ابن عباس رضى الله عنهما المراد
 لا يصف نفسه لها فيقول آتيتك الاربعة والخمسة (الثاني) أن يكون المراد من السر النكاح وذلك لان
 الوطء يسمى سرا والنكاح سببه وتسمية اشئ باسم سببه جائزاً ما قوله تعالى الا أن تقولوا قولاً معروفه ففقيه
 سؤال وهو انه تعالى بأى شئ علق هذا الاستثناء وجوابه انه تعالى لما أذن في أول الآية بالتعريض
 ثم نهى عن المسارة معهاداً للرية والغبية استثنى عنه أن يسارها بالقول المعروف وذلك ان يعدها
 في السر بالاحسان اليها والاحتمام بشأنها والتكفل بها لهما حتى يصير ذلك هذه الاشياء الجميلة مؤكداً
 لذلك التعريض والله أعلم * قوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا ان

الله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور رحيم) اعلم ان في لفظ العزم وجوهاً (الاول) انه
 عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال تعالى فاذا عزمتم فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون
 عزماء على الفعل فلا بد في الآية من اضمار فعل وهذا اللفظ انما يعطى الى الفعل بحرف على فيقال فلان عزم
 على كذا اذا ثبت هذا كان تقدير الآية ولا تعزموا على عقدة النكاح قال سيبويه والحذف في هذه الاشياء
 لا يقاس فعلى هذا تقدير الآية ولا تعزموا عقدة النكاح أن تقدروها حتى يبلغ الكتاب أجله والمقصود منه
 المباعدة في النهى عن النكاح في زمان العدة فان العزم متقدم على المعزوم عليه فاذا ورد النهى عن العزم
 فلان يكون النهى متأكداً عن الاقدام على المعزوم عليه كان أولى (القول الثاني) أن يكون العزم عبارة
 عن الإيجاب يقال عزم عليك أى أوجب عليك ويقال هذا من باب العزائم لا من باب الرخص وقال
 عليه الصلاة والسلام عزمة من عزومات ربنا وقال ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه ولذلك
 فان العزم بهذا المعنى جازع على الله تعالى وبالوجه الاول لا يجوز اذا عرفت هذا اذ قول الإيجاب سبب
 الوجود ظاهراً فلا يبعد أن يستفاد لفظ العزم في الوجود وعلى هذا فقله ولا تعزموا عقدة النكاح أى
 لا تحقروا ذلك ولا تنشئوه ولا تفرغوا منه فعلاً حتى يبلغ الكتاب أجله وهذا القول هو اختيار أكثر المحققين
 (القول الثالث) قال الفقهاء رحمه الله انما لم يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح لان المعنى لا تعزموا عليهن
 عقدة النكاح أى لا تعزموا عليهن أن يعقدن النكاح كما تقول عزم عليك أن تفعل كذا فاما قوله تعالى

عقدة النكاح فاعلم ان أصل العقد الشدة والعهد والالتصقة تسمى عقودا لانها تعقد كما يعقد الجبل أما قوله تعالى حتى يبلغ الكتاب أجله في الكتاب وجهان (الاول) المراد منه المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة آخرها وصارت منقضية (والثاني) أن يكون الكتاب نفسه في معنى الفرض كقوله كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته وانما حسن أن يعبر عن معنى فرض بلفظ كتب لان ما يكتب يقع في النفوس انه أثبت وأكد وقوله حتى هو غاية فلا بد من أن يفيد ارتفاع الخطر المتقدم لان من حق الغاية اذا ضربت للخطر أن تقتضي زواله ثم انه تعالى ختم الآية بالتهديد فقال واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه وهو تنبيه على انه تعالى لما كان عالما بالسر والعلاينة وجب الحذر في كل ما يفعله الانسان في السر والعلاينة ثم ذكر بعد الوعيد الوعد فقال واعلموا ان الله غفور رحيم (الحكم الثالث عشر) حكم الماطقة قبل الدخول قوله تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعهوهن على الموضع قدره وعلى المقترده متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) اعلم ان أقسام المطلقات أربعة (أحدها) المطلقة التي تكون مفروضا لها او مدخولا بها او قد ذكر الله تعالى فيما تقدم أحكام هذا القسم وهو انه لا يؤخذ منهن على الفراق شيء على سبيل الظلم ثم أخبر ان كل المهر وان عدتهن ثلاثة قروم (والقسم الثاني) من المطلقات ما لا يكون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية وذكر انه ليس لهما مهر وانها المتعة بالمعروف (والقسم الثالث) من المطلقات التي يكون مفروضا لها ولكن لا يكون مدخولا بها وهي المذكورة في الآية التي بعد هذه الآية وهي قوله سبحانه وتعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم واعلم انه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها البتة فقال اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فالكتم عليهن من عدة تعتدوهن (والقسم الرابع) من المطلقات التي تكون مدخولا بها ولكن لا يكون مفروضا لها وحكم هذا القسم المذكور في قوله تعالى فيما سئمت به منهن فأتوهن أجورهن وأيضاً القياس ليلحق بالمدخول لان الأمة مجمعة على أن الموطوءة بالشبهة قلها مهر المثل فالموطوءة بنكاح صحيح أولى بهذا الحكم فهذا التقسيم تنبيه على المقصود من هذه الآية ويمكن أن يعبر عن هذا التقسيم بعبارة أخرى فيقال ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ثم ذلك البدل إما أن يكون مذكورا أو غير مذكور فان كان البدل مذكورا فان حصل الدخول استقر كله وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الآية وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى في الآية التي تجيء عقب هذه الآية فان لم يكن البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التي ذكر الله تعالى حكمها في هذه الآية وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها ويجب عليها لها المتعة وان حصل الدخول فخبركمها اعتبر مذكور في هذه الآيات الا انهم سمعوا اتفاقا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما تبين هذا التفسير فاجتمع الى التفسير بما قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فهذا انفس في ان الطلاق جائز ولعلم ان كثيرا من أصحابنا يتكلمون بهذه الآية في بيان ان الجمع بين الثلاث ليس بحرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع أنواع التطليقات بدليل انه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الا اذا طلقتوهن ثلاث طلاقات فان هناك ثبت الجناح قالوا وحكم الاستثناء اخراج ما لو لا مدخل فثبت ان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع أنواع التطليقات أعني حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال عند ذي الضمير وذلك لان الآية دالة على الاذن في تحصيل هذه المأهبة في الوجود ويكفي في العمل به ادخاله في الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولهذا قلنا انه اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا اللفظ لا يتناول حالة الجمع وأما الاستثناء الذي ذكره فقوله يشكك هذا بالامر فانه لا يفيد التكرار بالاتفاق من المحققين مع انه يصح أن يقال صل الا في الوقت الفلاني ومعه

الا في اليوم القلاني والله أعلم أما قوله تعالى ما لم تمسوهن ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ حزة
 والكسائي تمسوهن بالا فاعلى على المفاعلة وكذلك في الاحزاب والباقرن تمسوهن بغير ألف حجة جزء
 والكسائي أن بدن كل واحد من بدن صاحبه وتمامه ان جميعا وأيضا يدل على ذلك قوله تعالى من قبل أن
 يتماها وهو اجماع ووجه الباقرن اجماعهم على قوله ولم يمسن بشروا لأن أكثر الالفاظ في هذا المعنى جاء
 على المعنى بفعل دون فاعل كقوله لم يطمئنهن وكقوله فانكحوهن باذن أهلهن وأيضا المراد من هذا المس
 الغشيان وذلك فعل الرجل ويدل في الآية الثانية على أن المراد من هذا المس الغشيان وأما ما جاء في الظهار
 من قوله تعالى من قبل أن يتماها فالمراد به المماسة التي هي غير الجماع وهي حرام في الظهار وبعض من قرأ
 تمسوهن قال انه بمعنى تمسوهن لأن فاعل قد يراد به فعل كقوله طارت النعل وعاقبت اللص وهو كثير
 (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ظاهر الآية مشعر بان في الجناح عن المطلق مشروط بعدم المس
 وليس كذلك فإنه لا جناح عليه أيضا بعد المس وجوابه من وجوه (الاول) ان الآية ذال تعالى
 أباحة الطلاق قبل المس مطلقا وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المس فإنه لا يحل الطلاق بعد المس
 في زمان الحيض ولا في الطهر الذي جامعها فيه فلما كان المذكور في الآية حل الطلاق على الاطلاق وحل
 الطلاق على الاطلاق لا يثبت الا بشرط عدم المس صح ظاهر اللفظ (الوجه الثاني) في الجواب
 قال بعضهم ان ما في قوله ما لم تمسوهن يعني الذي والتقدير لا جناح عليكم ان تطلقتم النساء اللاتي لم تمسوهن
 الا ان ما هم جامد لا يتصرف ولا يبين فيه الاعراب ولا العدد وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ ما مشروطا فال
 السؤال (الوجه الثالث) في الجواب ما يدور حوله القفال رحمه الله وحاصله يرجع الى ما أقوله وهو ان
 المراد من الجناح في هذه الآية لزوم المهر فتقدير الآية لا مهر عليكم ان تطلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تقرضوا
 لهن فريضة بمعنى لا يجب المهر الا بأحد هذين الامرين فاذا فقد اجماعا لم يجب المهر وهذا كلام ظاهر الا اننا
 نحتاج الى بيان أن قوله لا جناح معناه لا مهر فنقول اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل والدليل دل عليه
 فوجب المصير اليه وأما بيان الاحتمال فهو ان أصل الجناح في اللغة هو الثقل يقال اجنحت السفينة اذا مال
 لثقلها والذنب يسمى جناحا لما فيه من الثقل قال تعالى ولا يحملن أثقالهن وأثقالا مع أثقالهن اذا ثبت ان
 الجناح هو الثقل ولزوم أداء المال ثقل فكان جناحا ثبت ان اللفظ محتمل له وانما قلنا ان الدليل دل على انه هو
 المراد لوجهين (الاول) انه تعالى قال لا جناح عليكم ان تطلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تقرضوا لهن فريضة
 نفي الجناح محدود الى غاية وهي اما المس أو القرض والتقدير فوجب أن يثبت ذلك الجناح عند حصول
 أحد هذين الامرين ثم ان الجناح الذي يثبت عند أحد هذين الامرين هو لزوم المهر فوجب القطع بان
 الجناح المنفي في أول الآية هو لزوم المهر (الثاني) ان تطبيق النساء قبل المس على قسمين (أحدهما) الذي
 يكون قبل المس وقبل تقدير المهر وهو المذكور في هذه الآية (والثاني) الذي يكون قبل المس وبعد
 تقدير المهر وهو المذكور في الآية التي بعد هذه الآية وهي قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
 لهن فريضة ثم انه في هذا القسم أوجب نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم أن يكون
 الجناح المنفي هنا هو الميثب هنا فلما كان الميثب ههنا هو لزوم المهر وجب أن يقال الجناح المنفي ههنا هو
 لزوم المهر والله أعلم واعلم اننا قد ذكرنا في أول تفسير هذه الآية ان أقسام المطلقات أربعة وهذه الآية
 تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة أقسام منها لانه لما صار تقدير الآية لا مهر الا عند المس أو عند
 التقدير عرف منه ان التي لا تكون محسوسة ولا مفروضا لها لا يجب لها المهر وعرف ان التي تكون محسوسة
 ولا تكون مفروضا لها والتي تكون مفروضا لها ولا تكون محسوسة يجب لكل واحد منهن ما المهر فتكون هذه
 الآية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلاثة (وأما القسم الرابع) وهي التي تكون محسوسة
 ومفروضا لها فبيان حكمه مذكور في الآيات المقدمة وعلى هذا التقدير تكون هذه الآيات مشتملة على
 بيان حكم هذه الاقسام الاربعة بالقسم وهذا من لطائف الكلمات والمجد لله على ذلك (المسئلة الثالثة)

قال أبو بكر الأصم والزجاج هذه الآية تدل على أن عقد النكاح بغير المهر جائز وقال القاضي إنه لا يدل على الجواز لكنهم اتدل على الصحة أما بيان دلالة على الصحة فلا بد لو لم يكن صحيحا لم يكن الطلاق مشروعا ولم تكن المتعة لازمة وأما أنهم اتدل على الجواز فلا بد لا يلزم من الصحة الجواز بدليل أن الطلاق في زمان الحيض حرام ومع ذلك واقع وصحيح (المسئلة الرابعة) اتفقوا على أن المراد من المسيس في هذه الآية الدخول قال أبو مسلم وإنما كنى تعالى بقوله تمسوهن عن المجامعة تأدية للعباد في اختيار أحسن الالفاظ فيما يتخاطبون به والله أعلم أما قوله تعالى أو تفرضوا لهن فريضة فالمتعنى بقدر ما مقدارا من المهر يوجب على نفسه لأن الفرض في اللغة هو التقدير وذكر كثير من المفسرين أن أوهم مأخوذ من الوأو ويريد ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة كقوله أو يريدون وأنت إذا تأملت فيما تلصصناه علمت أن هذا التأويل متكافئ بل خطأ قطعنا والله أعلم أما قوله تعالى وتمسوهن فاعلم أنه تعالى لما بين أنه لا مهر عند عدم المسيس والتقدير بين أن المتعة لها واجبة وتفسير لفظ المتعة قد تقدم في قوله فن تمنع بالعمرة إلى الحج وفي الآية مسائل (المسئلة الأولى) المطلقات قسمان مطلقة قبل الدخول ومطلقة بعد الدخول أما المطلقة قبل الدخول ينظر أن لم يكن فرض لها مهر فلها المتعة بهذه الآية التي نحن فيها وإن كان قد فرض لها فلا متعة لأن الله تعالى أوجب في حقها نصف المهر ولم يذكر المتعة ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر كل مطلقة متعة إلا التي فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر وأما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها أو لم يفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان قال في القديم وبه قال أبو حنيفة لا متعة لها لأنها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال في الجديد بل لهن المتعة وهو قول علي بن أبي طالب عليه السلام والحسن بن علي وابن عمر والدليل عليه قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وقال تعالى فتمتعن بهن ما بطن منهن منهن وكان ذلك في نساء دخل بهن النبي صلى الله عليه وسلم وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس لأنها استحققت الصداق لا بمقابلته استباحة عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة بعد الدخول استحققت الصداق بمقابلته استباحة البضع فتجب لها المتعة للإباحة بالفراق (المسئلة الثانية) مذهب الشافعي وأبي حنيفة أن المتعة واجبة وهو قول شريح والشعبي والزهرى وروى عن الفقههاء السبعة من أهل المدينة أنهم كانوا لا يرونها واجبة وهو قول مالك لما قاله تعالى وتمسوهن وظاهر الأمر للإيجاب وقال وللمطلقات متاع فجعل ما سألهن أو في معنى المالك وجبة مالك أنه تعالى قال في آخر الآية حقا على المحسنين فجعل هذا من باب الإحسان وإنما يقال هذا الفعل إحسان إذا لم يكن واجبا فإن وجب عليه أداء دين فأداءه لا يقال أنه أحسن وأيضاً قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وهذا يدل على عدم الوجوب (والجواب عنه) أن الآية التي ذكرتها تدل على قولنا لأنه تعالى قال حقا على المحسنين فنذكره بكلمة على وهي للوجوب ولأنه إذا قيل هذا حق على فلان لم يفهم منه الذنب بل الوجوب (المسئلة الثالثة) أصل المتعة والمتاع ما ينتفع به اتفقا غير باق بل منقضية عن قريب ولهذا يقال الدنيا متاع ويسمى التلذذ تمتعا لا نفعاً به بسرعة وقلة ثلث أما قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ففيه مسائل (المسئلة الأولى) الموسع الغنى الذي يكون في سعة من غناه يقال أوسع الرجل إذا أكثر ماله واتسعت حاله ويقال أوسع كذا أي وسعه عليه ومنه قوله تعالى وأنا الموسعون وقوله قدره أي قدر ما مكانه وطاقته فحذف المضاف والمقتر الذي في ضيق من فقره وهو المقل الفقير واقترا إذا اقتصرت (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم قدره يسكون الدال والباءون قدره بفتح الدال وهما الغنى في جميع معاني القدر يقال قدر القوم أمرهم بقدرونه قدره أو هذا قدره هذا أصل على رأسك قدر ما تطيق وقدر الله الرزق بقدره ويقدره قدره أو قدرت الشيء بأشئ قدره قدره أو قدرت على الأمر أقدره عليه قدرة ككل هذا يجوز فيه التكرير والتسكين يقال هم يختصمون في القدر والقدر وخدمته بقدر كذا أو بقدر كذا قال الله تعالى فسلات أودية بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره ولو حرك لكان جائزا وكذلك أنا كل شيء خلقناه بقدر

سقوط نصف المهر ولا يناسب وجوب شيء فلما كان المذكور في الآية ما يناسب السقوط لا ما يناسب الوجوب
 كان اختيار السقوط أولى وانما استقصينا في هذه الوجوه لان منهم من قال ان معنى الآية فنصف
 ما فرضتم واجب وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الاخر الا من حيث دليل الخطاب
 وهو عند أبي حنيفة ليس بحجة فكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال (بيان المقضية الثانية)
 وهي ان ههنا وجد الطلاق قبل الميس هو ان المراد بالميس اما حقيقة المس بالبد أو جعل كناية عن
 الوقاع وأيهما كان فقد وجد الطلاق قبله بحجة أبي حنيفة قوله تعالى وان أردتم استبدال زوج مكان
 وآتيتم احداهن قسطا رافلا تأخذوا منه شيئا الى قوله وقد افضى بهنكم الى بعض وجهه القميص من وجهين
 (الاول) هو انه تعالى نهي عن أخذ المهر ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق الا بالقول تعالى انه خص
 الطلاق قبل الخلوة ومن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان (والثاني) ان الله تعالى نهي عن أخذ
 المهر وعمل بعلة الافشاء وهي الخلوة والافشاء مشتق من القضاء وهو المكان الخالي فعلمنا ان الخلوة تقرر
 المهر وجوبها عن ذلك ان الآية التي تمسكوا بها عامية والآية التي تمسكوا بها خاصة والخاص مقدم على
 العام والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله وقد فرضتم لهن فريضة حال من مفعول طلقتوهن والتقدير
 طلقتوهن حال ما فرضتم لهن فريضة أما قوله تعالى الا ان يعفون فعبارة مسئلة (المسئلة
 الاولى) انما تسقط النون من يعفون وان دخلت عليه أن النسابة للافعال لان يعفون قول النساء
 فاستوى فيه الرفع والنصب والحزم والنون في يعفون اذا صكان الفعل مسندا الى النساء ضمير جمع
 المؤنث واذا كان الفعل مسندا الى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم تسقط النون التي هي ضمير جمع
 المؤنث كما لم تسقط الواو التي هي ضمير جمع المذكر والساقط في يعفون اذا كان الفعل للرجال الواو التي هي لام
 الفعل في يعفون لا الواو التي هي ضمير الجمع والله أعلم (المسئلة الثانية) المعنى الا ان يعفون المطلقات عن
 أزواجهن فلا يطالبهن بنصف المهر وتقول المرأة ما رأيت ولا خدمته ولا استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا
 أما قوله تعالى أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح فعبارة مسئلة (المسئلة الاولى) في الآية قولان (الاول)
 انه الزوج وهو قول علي ابن أبي طالب عليه السلام وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول
 أبي حنيفة (والقول الثاني) انه الولي وهو قول الحسن ومجاهد وعلمة وهو قول أصحاب الشافعي حجة
 القول الاول وجوه (الاول) انه ليس للولي أن يبيع مهره وليته صغيرة كانت أو كبيرة فلا يمكن حمل هذه الآية
 على الولي (الثاني) أن الذي يبد الولي هو عقد النكاح فاذا عقد حصلت العقدة لان بناء القول يدل على
 المفعول كالكلمة واللغة وأما المصدر فالعقد كالأكل واللقم ثم من المعلوم ان العقدة الخاصة بعد العقد
 في الزوج لا في يد الولي (والثالث) أن قوله تعالى الذي يبد عقد النكاح معناه الذي يبد عقد نكاح
 ثابت له لاغيره كما ان قوله ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى أى نهى النفس عن الهوى الثابت
 له لاغيره كانت الجنة ثابتة له فتكون مأواه (الرابع) ما روى عن جابر بن مطعم انه تزوج امرأة فطلقها قبل
 أن يدخل بها فأكل الصدق وقال أنا باق بالعفو وهو لا يدل على ان العصابة تفهمه وان الآية العفو
 الصادر من الزوج بحجة من قال المراد هو الولي وجوه (الاول) أن الصادر من الزوج هو أن يعطيه
 كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفا أجاب الاولون عن هذا من وجوه (أحدها) أنه كان
 الغالب عندهم أن يسوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا تزلزل
 المطالبة فقد عفا عنها (وثانيها) سماء عفا على طريق المشاكاة (وثالثها) ان العفو تقدير ابدية التسهيل
 يقال فلان وجد المال عفا صفا وقد بينا وجه هذا القول في نفسه بر قوله تعالى فن عفى له من أخيه
 شيء وعلى هذا عفا الرجل أن يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة أجاب القائلون بان المراد هو الولي
 عن السؤال الاول بان صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الاعلى ببعض التقديرات والله
 تعالى نذير الى العفو مطلقا وحمل المطلق على المقيد خلاف الاصل وأجابوا عن السؤال الثاني أن العفو

الصادر عن المرأة هو الابرأ وهذا عتق في الحقيقة أما الصادر عن الرجل محض الوهبة فكيف يسمى عتقاً وأجابوا عن السؤال الثالث بأنه لو كان العتق هو التسهيل لكان كل من سهل على انسان شيئاً يقال انه عتقائه ومعلوم انه ليس كذلك (الحجة الثانية) لثناطين بان المراد هو الولي هو ان ذكر الزوج قد تقدم بقوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل أن تشوهن ولو كان المراد بقوله أو يعقون الذي بيده عتقة النكاح هو الزوج لقال أو تطلقوا على سبيل الخطابة فلما لم يفعل ذلك بل عبر عنه بلفظ الغاية علمنا أن المراد منه غير الزوج وأجاب المولون عنه بان سبب العتق يدل على الخطاب الى الغيبة التنيية على المعنى الذي من أجله يرغب الزوج في العتق والمعنى الثاني يعنون أو يعقون الزوج الذي حبسها بان ملك عتقة نكاحها عن الزوج ثم لا يمكن منه اسبب في الفراق وإنما فارقها الزوج فلا يجرم كمن حقيقاً بان لا يتصلها من مهرها ويكمل لها صداقها (الحجة الثالثة) لثناطين بأنه هو الولي هو ان الزوج ليس بيده البتة عتقة النكاح وذلك لان قبل النكاح كان الزوج أبغضنا عن المرأة ولا قدرة له على التصرف فيما يوجب من الوجود فلا يكون له قدرة على انكاحها البتة وأما بعد النكاح فتد حصل النكاح ولا قدرة على ايجاد الوجود بل له قدرة على ازالة النكاح والله تعالى أثبت العتق في بيده وفي قدرته عتقة النكاح فلما ثبت أن الزوج ليس له يده ولا قدرة على عقد النكاح ثبت أنه ليس المراد هو الزوج أما الولي فلا قدرة على انكاحها فكان المراد من الآية هو الولي لا الزوج ثم ان الثنائين بهذا القول أجابوا عن دلائل من قال المراد هو الزوج (أما الحجة الاولى) فان المصنف قد يضاف الى الفاعل نارة عند المباشرة وتسمى عند السبب يقال بنى الأمير داراً وضرب ديناراً والظاهر أن النساء اثنا عشر في مهماتهن وفي معرفة مصالحهن الى أقوال الاولياء والظاهر أن كل ما يتعلق بامر الزوج فان المرأة لا تتوض فيه بل تفوضه بالكلية الى رأى الولي وعلى هذا التقدير يكون حصول العتق باختيار الولي وبسببه فلهذا السبب أضيف العتق الى الاولياء (وأما الحجة الثانية) وهي قولهم الذي بيده الولي عقد النكاح لا عقد النكاح قلنا العقد قد يرد اديهم العقد قال تعالى ولا تعزموا عقد النكاح سلماً أن العقد حتى المعقودة لكن تلك المعقودة انما حصلت وتكونت بواسطة العقد وكان عقد النكاح في يد الولي المستدام فكانت عقد النكاح في يد الولي أيضاً بواسطة كونهم امن نتائج العقد ومن آثاره (وأما الحجة الثالثة) وهي قوله ان المراد من الآية الذي بيده عقد النكاح انفسه في قوله أن هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ لانه اذا قيل فلان في يده الامر والنهي والرفع والخفض فلا يراد به أن الذي في يده أمر نفسه ونهي نفسه بل المراد أن في يده أمر غيره ونهي غيره فكذا هو هنا (المسئلة الثانية) للشافعي أن يتكلم بهذه الآية في بيان أنه لا يجوز النكاح إلا بالولي وذلك لان جمهور المفسرين أجمعوا على ان المراد من قوله أو يعقون الذي بيده عقد النكاح أما الزوج وأما الولي وبطل حمله على الزوج لما بينا أن الزوج لا قدرة له البتة على عقد النكاح فوجب حمله على الولي اذا ثبت هذا فنقول قوله بيده عقد النكاح هذا يفيد الحصر لانه اذا قيل بيده الامر والنهي عن نفسه أنه بيده لا يبدى غيره قال تعالى لكم دينكم أي لا تغيركم فكذا هو هنا بيده الولي عقد النكاح لا يبدى غيره وإذا كان كذلك فوجب أن يكون بيد المرأة عقد النكاح وذلك هو المطلوب والله أعلم بقوله تعالى وان تعقوا أقرب لتقوى فيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا خطاب للرجال والنساء جميعاً إلا ان الغلبة للذكر اذا اجتمعوا مع النساء بسبب التغلب أن الذكر أصل والثاني فرع في اللفظ وفي المعنى أما في اللفظ فلانك تقول قد تم تريد الثاني فتقول خمسة فاللفظ الدال على المذكر هو الاصل والدال على المؤنث فرع عليه وأما في المعنى فلان السكول للذكر والنقصان للنساء فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتأنيث كن جانب التذكير مغلباً (المسئلة الثانية) موضع ان رفع بالابتداء والتقدير والعقود أقرب لتقوى وانما يعمى الى (المسئلة الثالثة) معنى الآية ان عتقوا بضمك عن بعض أقرب الى حصول معنى التقوى وإنما كن امر كل ذلك لوجهين (الاول) ان من سمح بترك حقه فهو محسن ومن كان محسناً فقد استحق الثواب ومن استحق الثواب نفي بذات الثواب ما هو دونه من العقاب وأزاله (والثاني) ان هذا المصنع يدعو الى

ترك الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة لأن من سمح بجمعه وهوله معرض تقرباً إلى ربه كأن أبعد من أن يظلم غيره بأخذ ما ليس له بحق ثم قال تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد منه النهي عن التسيان لأن ذلك ليس في الوسخ بل المراد منه الترتل فقال تعالى ولا تنسوا الفضل والافضل فيما بينكم وذلك لأن الرجل إذا تزوج بالمرأة فقد تعاقب قلبه فإذ أطلقها قبل الميسر صار ذلك سبباً للتأذي به وأيضاً إذا كاف الرجل أن يبذل لها مهر من غير أن يتفق بها البتة صار ذلك سبباً للتأذي منها فتدب تعالى كل واحد منهم ما إلى فعل يزيل ذلك التأذي عن قلب الآخر فتدب الزوج إلى أن يطيب قلبها بأن يسلم المهر إليها بالسكينة وتدب المرأة إلى ترك المهر بالسكينة ثم انه تعالى حتم الآية بما يجري مجرى التمهيد على العادة المعلومة فقال ان الله يجتمعون بصبر (الحكم الرابع عشر) حكم الصلاة • قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين) اعلم انه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه وأوضح لهم من شرائع شرعه أمرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه (أحدها) ان الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والتخشوع تفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى وزوال التردد عن الطمع وحصول الانقياد لأوامر الله تعالى والالتزام بمناهيها كما قال ان الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر (والثاني) ان الصلاة تذكر العبد بجلالة الربوبية وذلة العبودية وأمر الثواب والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال استعينوا بالصبر والصلاة (والثالث) ان كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتهغال بمصالح الدنيا فأتبع ذلك بذكر الصلاة التي هي من مصالح الآخرة وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) أجمع المسلمون على ان الصلاة المفروضة خمسة وهذه الآية التي نحن في تفسيرها دلالة على ذلك لان قوله حافظوا على الصلوات يدل على الثلاثة من حيث ان أقل الجمع ثلاثة ثم ان قوله والصلاة الوسطى يدل على شئ أزيد من الثلاثة والالزام التكرار والاصل عدمه ثم ذلك الزائد يتبع أن يكون أربعة والافليس لها وسطى فلا بد وأن ينضم إلى تلك الثلاثة عدد آخر يجعل به للجموع وسط وأقل ذلك أن يكون خمسة فهذه الآية دلالة على وجوب الصلوات الخمسة بهذا الطريق واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم اذ بينا ان المراد من الوسطى ما تكون وسطى في العدد لا ما تكون وسطى بسبب الفضيلة ونبين ذلك بالدليل ان شاء الله تعالى الا ان هذه الآية وان دلت على وجوب الصلوات الخمس لكنها لا تدل على أوقاتها والآيات الدالة على تفصيل الاوقات أربع الآية الاولى قوله فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وهذه الآية آيتين المواقيت فتقوله فسبحان الله أي سبحوا الله معناه صلوا الله حين تمسون وأراد به صلاة المغرب والعشاء وحين تصبحون أراد صلاة الصبح وعشياً أراد به صلاة العصر وحين تظهرون صلاة الظهر (الآية الثانية) قوله أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل أراد بالادلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال وقرآن الفجر أراد صلاة الصبح (الآية الثالثة) قوله وسبح بحمده ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها من آتاء الليل فسبح وأطراف النهار فمن الناس من قال هذه الآية تدل على الصلوات الخمس لأن الزمان تماماً أن يكون قبل طلوع الشمس أو قبل غروبها فالليل والنهار داخلان في هاتين اللفظتين (الآية الرابعة) قوله تعالى وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل فأمراد بطرفي النهار الصبح والعصر وقوله وزلفاً من الليل المغرب والعشاء وكان بعضهم يمتسك به في وجوب الترتل لفظاً زلفاً جامعاً فاقوله الثلاثة (المسألة الثانية) اعلم ان الامر بالمحافظة على الصلاة أمر بالمحافظة على جميع نياتها أعني طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع أركان الصلاة والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة سواء كان ذلك من أعمال القلوب أو من أعمال اللسان أو من أعمال الجوارح وأهم الامور في الصلاة وعناية النية فانها هي المقصود الاصل من الصلاة قال تعالى وأقم الصلاة لذكرى فمن أدى الصلاة على هذا الوجه كان محافظاً على الصلاة والا فلا فان قيل المحافظة لا تكون الا بين اثنين كالتخاضعة والمقاتلة فكيف المعنى ههنا (والجواب) من

وجهين (أحدهما) ان هذه المحافظة تكون بين العبد والرب كأنه قيل له احفظ الصلاة ليعظفك الله
 الذي أمرك بالصلاة وهذا كقولنا ذكر في أذركم وفي الحديث احفظ الله يحفظك (الثاني) أن تكون
 المحافظة بين المصل والملا فكأنه قيل احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة واعلم ان حفظ الصلاة للمصل على
 ثلاثة أوجه (الاول) ان الصلاة تحفظه عن المعاصي قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر
 حفظ الصلاة حفظه الصلاة عن الفحشاء (والثاني) ان الصلاة تحفظه من البلياء والمحن قال تعالى
 واسمعوا لأوامر الله وقال تعالى وقال الله اني معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة ومعناه اني معكم
 بالنصرة والحفظ ان كنتم أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة (والثالث) ان الصلاة تحفظ صاحبها وتشفع
 له فيها قال تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ولان الصلاة
 فيها القراءة والقرآن يشفع لقارئه وهو شافع مشفع وفي الخبر انه يجيء البقرة وآل عمران مكانها غمامتان
 فيشهران ويشفعان وأيضا في الخبر سورة الملك تصرف عن المهجدها عذاب القبر ويتجادل عنه في الجنة
 وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للشار لا سبيل لك عليه والله أعلم (المسئلة الثالثة) اختلفوا
 في الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب (فالقول الاول) ان الله تعالى أمر بالمحافظة عليها ولم يبين لنا انها
 أي صلاة هي وانما قلنا انه لم يبين لانه لو بين ذلك لكان أمّا أن يقال انه تعالى بينه بطريق قطعي أو بطريق ظني
 والاول باطل لان بيانه أمّا أن يكون بهذه الآية أو بطريق آخر فاطع أو خبر متواتر ولا يمكن أن يكون
 البيان حاصلًا في هذه الآية لان عدد الصلوات خمس وليس في الآية ذكر لاولها وآخرها وإذا كان كذلك
 أمكن في كل واحدة من تلك الصلوات أن يقال انها هي الوسطى وأمّا أن يقال بيانه حصل في آية أخرى
 أو في خبر متواتر وذلك موقوف وأمّا بيانه بالطريق الظني وهو خبر الواحد والقياس فقير جائز لان الطريق
 القيد لمنطق معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليست كذلك فثبت ان الله تعالى لم يبين ان الصلاة الوسطى ما هي
 ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بزيادة التوكيد مع انه تعالى لم يبينها جواز المارة في كل صلاة يؤدونها
 هي الوسطى فيصير ذلك داعيا الى أداء الكل على نعت الكل والتمام ولهذا السبب أخفى الله تعالى ليله
 القدر في رمضان وأخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة وأخفى اسمه الاعظم في جميع الاسماء وأخفى وقت
 الموت في الاوقات ليكون المكاف خائفًا من الموت في كل الاوقات فيكون آتيا بالتربة في كل الاوقات وهذا
 القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين ان رجلا سأل زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال حافظ
 على الصلوات كلها اتصبا وعن الربيع بن خيثم انه سأله واحد عنها فقال يا ابن عم الوسطى واحدة منهن حافظ
 على الكل تكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع لو علمتها بعينها لكنت محافظا لها ومضيه السائر عن قال
 السائل لا قال الربيع فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى (القول الثاني) هي مجموع الصلوات
 الخمس وذلك لان هذه الخمسة هي الوسطى من الطاعات وتقربها الى ايمان بضع وسبعون درجة أعلاها
 شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق والصلوات المكتوبات دون الايمان وفوق اماطة
 الاذى فهي واسطة بين الطرفين (القول الثالث) انها صلاة الصبح وهذا القول من الصحابة قول علي
 عليه السلام وعمر وابن عباس وجابر بن عبد الله وأبي امامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطاء
 وعكرمة ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله والذي يدل على صحة هذا القول وجوه (الاول) أن هذه
 الصلاة تصلى في الفلاس فأقولها يقع في الظلام فأشبهت صلاة الليل وآخرها يقع في الضوء فأشبهت صلاة النهار
 (الثاني) ان هذه الصلاة تؤدى بعد طلوع الصبح وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلمة
 فيه تامة ولا يكون الضوء أيضا تاما فكأنه ليس بليل ولا نهار فهو متوسط بينهما (الثالث) انه حصل في النهار
 التام صلواتان الظهر والعصر وفي الليل صلواتان المغرب والعشاء وصلاة الصبح كالتوسط بين صلواتي الليل
 والنهار فان قيل فهذه المعاني حاصلها في صلاة المغرب قلنا ما نرجح صلاة الصبح على المغرب بكثره فضايل صلاة
 الصبح على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى (الرابع) ان الظهر والعصر يجتمعان بعرفة بالاتفاق

وفي السفر عند الشافعي وكذا المغرب والعشاء وأما صلاة الفجر فهي منفردة في وقت واحد فكان وقت الظهر والعصر وقتاً واحداً ووقت المغرب والعشاء وقتاً واحداً ووقت الفجر متوسطاً بينهما قال القفال رحمه الله وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع إلى أن الناس يقولون فلان وسطاً إلى الميل إلى أحد الطرفين فكان منفرداً بنفسه عنهم والله أعلم (الخامس) قوله تعالى أن قرآن الفجر كان مشهوداً وقد ثبت بالتواتر أن المراد منه صلاة الفجر وإنما جعلها مشهوداً لأنها تؤتى بحضرة ملائكة الليل وملائكة النهار إذا عرفت هذا فوجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين (أحدهما) أن الله تعالى أفرد صلاة الفجر بالذكاء فدل هذا على مزيد فضلها ثم إنه تعالى خص الصلاة الوسطى بزيادة التأكيدها في غلب على الطعن أن صلاة الفجر لما ثبت أنها أفضل تلك الآية وجب أن تكون هي المراد بالتأكيدها كذا في هذه الآية (والثاني) أن الملائكة تتعاقب بالليل والنهار فلا يجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد إلا في صلاة الفجر ثبت أن صلاة الفجر قد أخذت بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كل شيء المتوسط (السادس) أنه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين قرن هذه الصلاة بذكر القنوت وليس في الشرع صلاة ثبت بالأخبار الصحيح القنوت فيها إلا الصبح فدل على أن المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة الصبح (السابع) لا شك أنه تعالى إنما أفرد بها بالذكر لاجل التأكيدها ولا شك أن صلاة الصبح أحوج الصلوات إلى التأكيدها إذ ليس في الصلاة أشق منها لأنها تجب على الناس في أوقات النوم حتى أن العسب كانوا يسمون نوم الفجر العسيلة للذمت ولا شك أن ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت والعدول إلى استعمال الماء البارد والخروج إلى المسجد والتأهب للصلاة شاق صعب على النفس فيجب أن تكون هي المراد بالصلاة الوسطى أذهب أشد الصلوات حاجة إلى التأكيدها (الثامن) أن صلاة الصبح أفضل الصلوات وإذا كان كذلك وجب أن يكون المراد من الصلاة الوسطى صلاة الصبح إنما قلنا أنها أفضل الصلوات لوجوه (أحدها) قوله تعالى الصابرين والصادقين إلى قوله تعالى والمستغفرين بالأسحار فجعل ختم طاعتهم الشريعة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالأسحار ثم يجب أن يكون أعظم أنواع الاستغفار هو أداء الفرض بقوله عليه الصلاة والسلام حايك عن ربه تعالى أن يتقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما فرضت عليهم وذلك يقتضي أن أفضل الطاعات بعد الإيمان هو صلاة الصبح (وثانيها) ما روى فيها أن التكبير الأولى منها مع الجماعة خير من الدنيا وما فيها (وثالثها) أنه ثبت بالأخبار الصحيحة أن صلاة الصبح مخصوصة بالأذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة أخرى بعده وذلك لأن المقصود من المرة الأولى إيقاظ الناس حتى يقوموا ويستمروا للوضوء (ورابعها) أن الله تعالى سماها بأسماء فقال فبني إسرائيل وقرآن الفجر وقال في النور من قبل صلاة الفجر وقال في الروم وحين تصبحون وقال عمر بن الخطاب المراد من قوله وأدبار النجوم صلاة الفجر (وخامسها) أنه تعالى أقسم به فقال والفجر وأبالي عشر ولا يعارض هذا بقوله تعالى والعصر أن الإنسان لني خسر فانا إذا سلمنا أن المراد منه القسم بصلاة العصر لكن في صلاة الفجر تأكيدها وهو قوله أقم الصلاة طرقي النهار وقد بينا أن هذا التأكيدها يوجد في العصر (وسادسها) أن التشريب في أذان الصبح معتبر وهو أن يقول بعد الفراغ من الطبعتين الصلاة خير من النوم مرتين ومثل هذا التأكيدها غير حاصل في سائر الصلوات (وسابعها) أن الإنسان إذا قام من منامه فمكانه كان معذوماً ثم صار موجوداً أو كان ميتاً ثم صار حياً بل كان الخلق كانوا في الليل كله أمواتاً فصاروا أحياء فإذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الأمر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورحمته حيث أزال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم والغفلة وظلمة العجز والحيرة وأبدل الكل بالاحسان فلا العالم من النور والابتن من قوة الحياة والعقل والفهم والمعرفة فلا شك أن هذا الوقت أليق الأوقات بأن يشتغل العبد بأداء العبودية وإظهار الخضوع والذلة والمسكنة فثبت بجميع هذه البيانات أن صلاة الصبح أفضل الصلوات فكان محل الوسطى عليها أولى (التاسع) ما روى عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه سئل عن الصلاة الوسطى فقال كما ترى أنها الفجر وعن ابن عباس

رضى الله عنه ما انه صلى صلاة الصبح ثم قال هذه هي الصلاة الوسطى (العاشرة) ان سنن الصبح أكد من سائر
 الدين فقرر ما يجب أن يكون أقوى من سائر الفروض فنصر في التأكيدها الأولى فهذا اجله ما يستدل به
 على ان الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح (القول الرابع) قول من قال انها صلاة الظهر وروى هذا
 القول عن عمر وزيد وأبي سعيد الخدري وأسامة بن زيد رضى الله عنهم وهو قول أبي حنيفة وأصحابه
 واحتجوا عليه بوجوه (الأول) ان الظهر كان شافعا عليهم لوقوعه في وقت القبلة وشدة الحر فنصرف
 المبالغة اليه أولى وعن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالهجرة وكانت أنقل الصلوات
 على أصحابه وربما لم يكن وراءه الا الصف والصفان فقال عليه الصلاة والسلام لقد هممت أن أسرق على
 قوم لا يشهدون الصلاة يومئذ ثم فتركت هذه الآية (والثاني) صلاة الظهر تقع وسط النهار وليس
 في المصنوعات صلاة تقع في وسط الليل أو النهار غيرها (والثالث) انها بين صلاتين ثم اربعين الظهر
 والعصر (الرابع) انها صلاة بين البردين برد الغداة وبرد العشي (الخامس) قال أبو العالية صليت مع
 أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الظهر فلما فرغوا سألتهم عن الصلاة الوسطى فقالوا التي صليتها (السادس)
 روى عن عائشة رضى الله عنها انها كانت تقرأ أحافظا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وجه
 الاستدلال انها عطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى والمعطوف عليه قبل المعطوف والتي قبل العصر
 هي الظهر (السابع) روى ان قوما كانوا عند زيد بن ثابت فارسلوا الى أسامة بن زيد وسألوه عن
 الصلاة الوسطى فقال هي صلاة الظهر كانت تقام في الهجرة (الثامن) روى في الاحاديث الصحيحة
 ان أول امامة جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم كانت في صلاة الظهر فدل هذا على انها أشرف الصلوات
 فكان صرف التأكيدها أولى (التاسع) ان صلاة الجمعة هي أشرف الصلوات وهي صلاة الظهر
 فنصرف المبالغة اليها أولى (القول الخامس) قول من قال انها صلاة العصر وهو من الصحابة مروى عن
 علي عليه السلام وابن مسعود وابن عباس وأبي هريرة ومن الفقهاء النخعي وقتادة والضحاك وهو مروى
 عن أبي حنيفة واحتجوا عليه بوجوه (الأول) ما روى عن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وسلم
 وسلم قال يوم انشدق شغلونا عن الصلاة الوسطى ملائكة يسيرون وقبورهم فاروا هذا الحديث رواه البخاري
 ومسلم وسائر الأئمة وهو عظيم الوقع في المسئلة وفي صحيح مسلم شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ومن
 الفقهاء من أجاب عنه فقال العصر وسط ولكن ليس هي المذكورة في القرآن فهنا صلاتان وسطيان
 الصبح والعصر واحدهما ثبت بالقرآن والآخر بالسنة كما ان الحرم حرمان حرم مكة بالقرآن وحرم
 المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا (الثاني) قالوا روى في صلاة العصر من التأكيدها ما لم
 يرو في غيرها قال عليه الصلاة والسلام من فات صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله وأبضا أقسم الله تعالى
 بهما فقال والعصر ان الانسان اتى خيرا فدل على انها أحب الساعات الى الله تعالى (الثالث) ان العصر
 بالتأكيدها أولى من حيث ان المحافظة على سائر أوقات الصلاة أخف وأسهل من المحافظة على صلاة العصر
 والسبب فيه أمران (أحدهما) ان وقت صلاة العصر أخفى الاوقات لان دخول صلاة الفجر بطول الفجر
 المستطير ضوءه ودخول الظهر بظهور الزوال ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب
 الشفق أما صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها الا بنظر دقيق وتأمل عظيم في حال الظل فلما كانت معروفة
 أشق لاجرم كانت الفضيلة فيها أكثر (الثاني) ان أكثر الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات فكان
 الاقبال على الصلاة أشق فكان صرف التأكيدها هذه الصلاة أولى (الحجة الرابعة) في ان الوسطى هي
 العصر ان العصر اشبه بالصلاة الوسطى لوجوه (أحدها) انها متوسطة بين صلاة هي شفع وبين صلاة
 هي وتر أما الشفع فالظهر وأما الوتر فالمغرب الا ان العشاء أيضا كذلك لان قبلها المغرب وهي وتر وبعددها
 الصبح وهو شفع (وثانيها) العصر متوسطة بين صلاة نهارية وهي الظهر وليلية وهي المغرب (وثالثها)
 ان العصر بين صلاتين بالليل وصلاتين بالنهار (والقول السادس) انها صلاة المغرب وهو قول أبي

عبادة السلماتي وقيمة بن ذوبب والجهة فيه من وجهين (الاول) انها بين بياض النهار وسواد الليل وهذا المعنى وان كان حاصل في الصبح الا ان المغرب يرجح بوجه آخر وهو انه ازيد من الركعتين كما في الصبح واقل من الاربعة كما في الظهر والعصر والعشاء فهي وسط في الطول والقصر (الجهة الثانية) ان صلاة الظهر تسمى بالصلاة الاولى ولذلك ابتدأ جبريل عليه السلام بالامامة فيها واذا كان الظهر اقل الصلوات كان الوسطى هي المغرب لا محالة (القول السابع) انها صلاة العشاء قالوا لانهم متوسطة بين صلاتين لا بد من ان المغرب والصبح وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى العشاء الاسيرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلائل الناس واقرؤا لهم في هذه المسئلة وقد تركت ترجيح بعضها فانه يستدعي تطويلا عظيما والله اعلم (المسئلة الرابعة) احتج الشافعي بهذه الآية على أن الوتر ليس بواجب قال الوتر لو كان واجبا لكانت الصلوات الواجبة ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى والاية دلت على حصول الوسطى لها فان قيل الاستدلال انما يتم اذا كان المراد هو الوسطى في العدد وهذا ممنوع بل المراد من الوسطى الفضيلة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا أي عدولا وقال تعالى قال أوسطهم أي أعداءهم وقد أحكمنا هذا الاشتقاق في تفسير قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في المقدار كما في المغرب فانه ثلاث ركعات وهو متوسط بين الاثنين وبين الاربعة وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في الصفة وهو صلاة الصبح فانها تقع في وقت ليس بغاية في الظلمة ولا غاية في الضوء (الجواب) أن الخلق الفاضل انما يسمى وسطا لا من حيث انه خلق فاضل بل من حيث انه يكون متوسطا بين رذيلتين هما طرفا الإفراط والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهي متوسطة بين الجبن والتورف فجميع حاصل الامر الى أن لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ويجازي في الخلق الحسن والفعل الحسن من حيث ان من شأنه ان يكون متوسطا بين الطرفين اللذين ذكرناهما وحل الانظر على الحقيقة أولى من جملة على الجواز أمّا قوله فجملة على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر (جوابه) أن الظهر ليست بوسط في الحقيقة لانها تؤدى بعد الزوال وهنالك قد زال الوسط وأمّا قوله فجملة على الصبح لكون وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور وعلى المغرب لكون عددها متوسطا بين الاثنين والاربعة (جوابه) أن هذا محتمل وما ذكرناه أيضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل فهذه اوهو وجه الاستدلال في هذه المسئلة بهذه الآية بحسب الامكان والله أعلم أمّا قوله تعالى وقوموا لله قانتين ففيه وجوه (أحدها) وهو قول ابن عباس أن القنوت هو الدعاء والذكر واحتج عليه بوجهين (الاول) أن قوله حافظوا على الصلوات أمر بما في الصلاة من الفعل فوجب أن يحتمل القنوت على كل ما في الصلاة من الذكر بمعنى الآية وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين اليه (والثاني) أن المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء بدليل قوله تعالى آمن هو قانت آمن الليل ساجدا وقانتا هو المعنى بالقنوت في صلاة الصبح والوتر وهو المفهوم من قولهم قنت على فلان لان المراد به الدعاء عليه (والقول الثاني) قانتين أي مطيعين وهو قول ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد بن جبيرة ومطامير وقادة والضحاك ومقاتل والدليل عليه وجهان (الاول) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل قنوت في القرآن فهو الطاعة (الثاني) قوله تعالى في أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم ومن يفت منكم الله ورسوله وقال في كل النساء فاصالحات قانتات فالقنوت عبارة عن اكمال الطاعة وإتمامها والاحتراز عن إيقاع الخلل في اركانها وسننها وآدابها وهو زجران لم يبال كيف صلى خفف واقصر على ما يجزئ وذهب الى انه لا حاجة لله الى صلاة العباد ولو كان كما قال لوجب أن لا يصلى رأسا لانه يقال كما لا يحتاج الى الكثير من عبادتنا فكذلك لا يحتاج الى القليل وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسول والسلف الصالح فاطواوا وأظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا أعلم بالله من هؤلاء الجهال (القول الثالث) قانتين ساكتين وهو قول ابن مسعود وزيد بن أرقم قال زيد بن أرقم كانت تكلم في الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ويسألهم

كم صليتم كفعل أهل الكتاب فنزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فامر بآداب السكوت ومنه ما عن الكلام
 (القول الرابع) وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الأطراف وترك
 الالتفات من حيبة الله تعالى وكان أحدهم إذا قام إلى الصلاة يهاب ربه فلا يلتفت ولا يعقب الحصى
 ولا يعث بشئ من جسده ولا يحدث نفسه بشئ من الدنيا حتى ينصرف (القول الخامس) القنوت هو القيام
 واحتجوا عليه بحديث جابر قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم أي الصلاة أفضل قال طول القنوت يزيد
 طول القيام وهذا القول عندى ضعيف والاصار تقدير الآية وقوموا لله قانتين اللهم الا ان يقال وقوموا
 لله مدعيين لذلك القيام فينبذ بصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام (القول السادس) وهو اختيار علي بن
 ابن عيسى أن القنوت عبارة عن الدوام على الشيء والصبر عليه والملازمة له وهو في الشربعة صار محتملا
 بالادامة على طاعة الله تعالى والمواظبة على خدمة الله تعالى وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله
 المفسرون ويحتمل أن يكون المراد وقوموا لله مدعيين على ذلك القيام في أوقات وجوبه واستحبابه والله تعالى
 أعلم بقوله تعالى (فان خفتم فرجالا أو ربكنا فادأمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما تذكرون تعلمون) اعلم انه
 تعالى لما أوجب المحافظة على الصلوات والقيام على أدائها بآدابها أمر وطها بآدابها من بعد أن هذه المحافظة
 على هذا الحد لا تجب الا مع الامن دون الخوف فقال فان خفتم فرجالا أو ربكنا في الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) يروى فرجالا بضم الراء ورجلا لا بتشديد ورجلا (المسئلة الثانية) قال الواحدى رحمه الله معنى
 الآية فان خفتم عدوا وخف المذنب لاحتاطة العلم به وقال صاحب الكشف فان كان بكم خوف من عدو
 أو غيره وهذا القول أصح لان هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو أو من غيره
 وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان أخرتم الصلاة الى ان تفرغوا من حربكم فصلوا
 رجلا أو ربكنا وعلى هذا التقدير الآية تدل على تأكيده فرض الوقت حتى يترخص لاجل المحافظة عليه
 بترك القيام والركوع والسجود (المسئلة الثالثة) في الرجال قولان (أحدهما) رجالا جمع راجل
 مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب والرجل هو الكائن على رجليه ما شيا كان أو واقفا ويقال في جمع راجل
 رجل ورجالة ورجالة ورجال ورجال (والقول الثاني) ما ذكره القفال وهو انه يجوز أن يكون جمع
 الجمع لان راجلا يجمع على رجل ثم يجمع مع رجل على رجل والربكان جمع ركب مثل فرسان وفارس قال
 القفال ويقال انه انما يقال ركب ان كان على جمل فاما من كان على فرس فانما يقال له فارس والله أعلم
 (المسئلة الرابعة) رجالا نصب على الحال والعامل فيه محذوف والتقدير فصلوا رجلا أو ربكنا (المسئلة
 الخامسة) صلاة الخوف قسمان (أحدهما) أن تكون في حال القتال وهو المراد بهذه الآية (والثاني)
 في غير حال القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى وإذا كنت فيهم فأنت لهم الصلاة فتقيم طائفة
 منهم معك وفي سياق الآيتين بيان اختلاف القولين اذا عرفت هذا فاذن قول اذا التزم القتال ولم يمكن ترك
 القتال لا حد فذهب الشافعي رحمه الله انهم يمسكون ركبانا على دوابهم ومشاة على أقدامهم الى القبلة
 والى غير القبلة يومون بالركوع والسجود ويجعلون السجود أخفض من الركوع ويحترزون عن الصلوات
 لانه لا ضرر ولا يضرها وقال أبو حنيفة لا يصلي الماشي بل يؤخر واجتنب الشافعي رحمه الله هذه الآية من
 وجهين (الاول) قال ابن عمر فرجالا أو ربكنا يعني مستقبل القبلة أو غير مستقبلها قال نافع لأرى ابن
 عمر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (الوجه الثاني) وهو ان الخوف الذي يجوز معه
 الصلاة مع الترجل والمشي ومع الركوب والركض لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال فصار قوله
 فرجالا أو ربكنا يدل على الترخص في ترك التوجه وأيضا يدل على الترخص في ترك الركوع والسجود الى
 الأيما لان مع الخوف الشديد من العدو لا يمان الرجل على نفسه ان وقف في مكانه لا يتمكن من الركوع
 والسجود فصح بما ذكرنا لالة رجالا أو ربكنا على جواز ترك الاستقبال وعلى جواز الاكتفاء بالإيما
 في الركوع والسجود اذا ثبت هذا فانه كما فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط فنقول لا شك أن

الصلاة انما تتم بمجموع أمور ثلاثة (أحدها) فعل القلب وهو النية وذلك لا يقطع لانه لا يتبدل حال الخوف بسبب ذلك (والثاني) فعل اللسان وهي القراءة وهي لا تسقط عند الخوف ولا يجوز له أيضا أن يتكلم حال الصلاة بكلام أجنبي أو يأتي بصيحات لا ضرورة اليها (والثالث) أعمال الجوارح فنية قول أما القيام والاعتداف ساقطان عنه لا محالة وأما الاستقبال فساقط على ما بيناه وأما الركوع والسجود فالإيماء قائم مقامهما فيجب أن يجعل الإيماء النائب عن السجود أخفض من الإيماء النائب عن الركوع لان هذا القدر ممكن وأما ترك الظاهرة فغير جائز لاجل الخوف فانه يمكنه التطهير بالماء أو التراب انما الخلاف في انه اذا وجد الماء وامتنع عليه التوضي به هل يجوز له أن يتيم بالغبار الذي يتمكن منه حال ركوبه والاصح انه يجوز لانه اذا كان خوف العطر يرخص التيمم فان خوف على النفس أولى أن يرخص في ذلك فهذا تفصيل قول الشافعي رحمه الله وبالحل فاعتماد في هذا الباب على قوله عليه الصلاة والسلام اذا أمرتكم بشي فأتوا منه ما استطعتم واحتج أبو حنيفة بانه عليه السلام أخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك أيضا (والجواب) أن يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة فعلمنا كون هذه الآية ناسخة لذلك الفعل (المسئلة السادسة) اختلافوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة وطريق الضبطان نقول الخوف اما ان يكون في القتال أو في غير القتال أما الخوف في القتال فاما ان يكون في قتال واجب أو مباح أو محذور أما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الاصل في صلاة الخوف وفيه نزات الآية ويلتحق به قتال أهل البغي قال تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي أمر الله وأما القتال المباح فقد قال القاضى أبو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما اذا قصد الكافر نفسه فانه يجب الدفع لئلا يكون اخلا لا بحق الاسلام اذا عرفت هذا فنقول أما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محترم فانه يجوز فيه صلاة الخوف أما اذا قصد أخذ ماله أو اتلاف حاله فهل له أن يصلي صلاة شدة الخوف فيه قولان الاصح انه يجوز واحتج الشافعي بقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد فدل هذا على ان الدفع عن المال كالدفع عن النفس (والثاني) لا يجوز لان حرمة الروح أعظم أما القتال المحذور فانه لا تجوز فيه صلاة الخوف لان هذا رخصة والرخصة اعانة والعاصي لا يستحق الاعانة أما الخوف الحاصل في القتال كالهارب من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين اذا كان معدرا خائفا من الحبس عاجزا عن بينة الاعسار فلهم أن يصلوا هذه الصلاة لان قوله تعالى وان خفتم مطلق يتناول الكل فان قيل قوله فرجالا أو ركبان يدل على ان المراد منه الخوف من العدو وحال المقاتلة قلنا ذهب انه كذلك الا انه لما ثبت هناك دفع الضرر وهذا المعنى قائم ههنا فوجب أن يكون ذلك الحكم مشروعا والله أعلم (المسئلة السابعة) روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال فرض الله على لسان نبيكم الصلاة في الحضر أربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجهور على ان الواجب في الحضر أربع وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف أولم يكن وان قول ابن عباس متروك أما قوله تعالى فاذا أمنتم فالمعنى بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذا كروا الله كما علمكم وفيه قولان (الأول) فاذا كروا بمعنى فافعلوا الصلاة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بينه بشرطه وأركانه لان سبب الرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل والصلاة قد تسمى ذكرا لتوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله (والقول الثاني) فاذا كروا الله أى فاشكروه لاجل انعامه عليهم بالامن طعن القاضى في هذا القول وقال ان هذا الذكر كما كان معلقا بشرط مخصوص وهو حصول الامن بعد الخوف لم يكف حمله على ذكر يلزم مع الخوف والامن جميعا على حد واحد ومعلوم أن مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لان في كلا الحالتين نعمة الله تعالى متصلة والخوف ههنا من جهة الكفار لان جهته تعالى فالواجب حل قوله تعالى فاذا كروا الله على ذكر يختص بهذه الحالة (والقول الثالث) انه دخل تحت قوله فاذا كروا الله الصلاة والشكر جميعا لان الامن بسبب الشكر ومحمد يلزم فعله مع فعل الصلاة في أوقايتها أما قوله

تعالى كما علمكم في بيان انعامه علينا بالتعليم والتعريف وان ذلك من نعمه تعالى ولو لا هدايته لم نصل الى ذلك ثم ان اصحابنا فسرنا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة ففسروه بوضع الدلائل وفعل الاطاف وقوله تعالى ما لم تكونوا تعلمون اشارة الى ما قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة (الحكم الخامس عشر) قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لآزواجهم مما اتوا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائي وأبو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقون بالنصب أما الرفع ففيه أقوال (الاول) ان قوله وصية مبتدأ وقوله لازواجه خبر وحسن الابتداء بالانكارة لانها متخصصة بسبب تخصيص الموضع كما حسن قوله سلام عليكم وخبر بين يديك (والثاني) أن يكون قوله وصية لازواجه مبتدأ ويضمر له خبر والتقدير فليعلمهم وصية لازواجهم ونظيره قوله فصف ما فرضتم فدية مسالة فصيام ثلاثة أيام (والثالث) تقدير الآية الامر وصية أو المفروض أو الحكم وصية وعلى هذا الوجه أضمرنا المبتدأ (والرابع) تقدير الآية كتب عليكم وصية (والخامس) تقديره ليكون منكم وصية (والسادس) تقدير الآية ووصية الذين يتوفون منكم وصية الى الحول وكل هذه الوجوه جائزة حسنة وأما قراءة النصب ففيها وجوه (الاول) تقدير الآية فليوصوا وصية (والثاني) تقديرها يوصون وصية كقولك انما أنت سير البريد أي تسير سير البريد (الثالث) تقديرها ألزم الذين يتوفون وصية وأما قوله تعالى متاعا ففيه وجوه (الاول) أن يكون على معنى متعوهن متاعا فيكون التقدير فليوصوا لهن وصية وليتعوهن متاعا (الثاني) أن يكون التقدير جعل الله لهن ذلك متاعا لان ما قبل الكلام يدل على هذا (الثالث) انه نصب على الحال أما قوله غير اخراج ففيه قولان (الاول) انه نصب بوقوعه موقع الحال كأنه قال متعوهن متعوهن مقييات غير محرجات (والثاني) انتصب بنزع الخافض أراد من غير اخراج (المسئلة الثانية) في هذه الآية ثلاثة أقوال (الاول) وهو اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان الحكم في ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شيء الا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليه في الصبر عن التزوج ولما كنهما كانت مخيرة في أن تعتدا ان شاءت في بيت الزوج وان شاءت خرجت قبل الحول لهن ما تتي خرجت سقطت نفقتها هذا جله ما في هذه الآية لاننا نقرأنا وصية بالرفع كان المعنى فليعلمهم وصية وان قرأناها بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القراءةين هذه الوصية واجبة ثم ان هذه الوصية صارت مقصورة بأمرين (أحدهما) المتاع والنفقة الى الحول (والثاني) السكنى الى الحول ثم أنزل تعالى أمهن ان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك فثبت أن هذه الآية توجب أمرين (أحدهما) وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة (والثاني) وجوب الاعتداد سنة لان وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوجة أخرى في هذه السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين أما الوصية بالنفقة والسكنى فلان القرآن دل على ثبوت الميراث لهما والسنة دلت على انه لا وصية لوارث فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى في الحول وأما وجوب العدة في الحول فهو منسوخ بقوله يترصدن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فهذا القول هو الذي اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين (القول الثاني) وهو قول مجاهد ان الله تعالى أنزل في عدة المتوفى عنها زوجها آيتين (أحدهما) ما تقدم وهو قوله يترصدن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (والأخرى) هذه الآية فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين فنقول انها لم تختص بالسكنى في دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا على ما في تلك الآية المتقدمة وأما ان اختارت السكنى في دار زوجها أو الاخذ من ماله وتركتها هي الحول قال وتزيل الآيتين على هذين التقديرين أولى حتى يكون كل واحد منهما ماعولا به (القول الثالث) وهو قول أبي مسلم الاصفهاني ان معنى الآية من يتوفى منكم ويذرون أزواجا وقد وصوا وصية لازواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول

فان خرج قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد ان يقسم المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا حرج فيما
فعلن في أنفسهن من معروف أى نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا
في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المرأة الاعتماد بالحول فبين الله
تعالى في هذه الآية ان ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوده (أحدهما)
ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان (والثاني) أن يكون النسخ متأخرا عن
النسخ في النزول واذا كان متأخرا عنه في النزول كان الاحسن أن يكون متأخرا عنه في التلاوة أيضا لان
هذا الترتيب أحسن فاما تقدم النسخ على المنسوخ في التلاوة فهو وان كان جائزا في الجملة الا انه يعد من
سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك
في التلاوة كان الاولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بذلك (الوجه الثالث) وهو انه ثبت في علم أصول الفقه انه
متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص أولى وههنا ان خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين
على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل وأما على
قول أبي مسلم فالكلام أظهر لانكم تقولون تقدير الآية فعليهم وصية لازواجهم أو تقديرها فليوصوا وصية
فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى وأبو مسلم يقول بل تقدير الآية والذين يتوفون منكم ولهم وصية
لازواجهم أو تقديرها وقد أوصوا وصية لازواجهم فهو يضيف هذا الكلام الى الزوج واذا كان لا بد من
الاضمار فليس اضماركم أولى من اضماره ثم على تقدير أن يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى
الآية وعند هذا يشهد كل عقل سليم بأن اضمار أبي مسلم أولى من اضماركم وان التزام هذا النسخ التزام له
من غير دليل مع ما في القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا كلام
واضح واذا عرفت هذا فنقول هذه الآية من أولها الى آخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متساغا الى الحول غير اخراج فهذا كله بشرط
والجزء هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما يعلنن في أنفسهن من معروف فهذا تقرير قول أبي مسلم
وهو في غاية الصحة (المسئلة الثانية) المعتمدة عن فرقة الوفاة لافقة لها ولا كسوة حاملا كانت أوحائلا
وروى عن علي عليه السلام وابن عمران لها النفقة اذا كانت حاملا وعن جابر وابن عباس رضى الله عنهما
انهم ما قالوا لافقة لها حسب الميراث وهل تستحق السكنى فيه قولان (أحدهما) لا تستحق السكنى وهو
قول علي عليه السلام وابن عباس وعائشة ومذهب أبي حنيفة واختيار المزني (والثاني) تستحق وهو
قول عمر وعثمان وابن مسعود وأم سلمة رضى الله عنهم وبه قال مالك والثوري واجدوين القولين على خبر
فريسة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري قتل زوجها قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم اني أرجع
الى أهلي فان زوجي مات ركني في منزل يملكه فقال عليه السلام نعم فانصرفت حتى اذا كنت في المسجد
أو في الحجرة دعاني فقال امكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله واختلعا في تنزيل هذا الحديث قيل لم يوجب
في الابتداء ثم أوجب فصار الاول منسوخا وقيل أمرها بالملك في بيتها أمر على سبيل الاستحباب لا على
سبيل الوجوب واحتج المزني رحمه الله على انه لا سكنى لها فقال أجمعنا على انه لا نفقة لها لان الملك انقطع
بالموت فكذلك السكنى بدليل انهم أجمعوا على ان من وجب له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فبات
انقطعت نفقتهم وسكاهم لان ماله صار ميراثا للورثة فكذلك ههنا أجاب الاصحاب فقالوا لا يمكن قيام
السكنى على النفقة لان المطلقة الثلاث تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المزني ولان
النفقة وجبت في مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا يمكن ههنا وأما السكنى فوجبت لتحصين النساء وهو
موجود ههنا فاذا عرفت هذا فنقول القائلون بأن هذه الآية منسوخة لا بد وأن يختلف قولهم بسبب
هذه المسئلة وذلك لان هذه الآية توجب النفقة والسكنى أما وجوب النفقة فقد صار منسوخا وأما وجوب
السكنى فهل صار منسوخا أم لا والكلام فيه ما ذكرناه (المسئلة الرابعة) القائلون بأن هذه الوصية

كانت واجبة أو ردوا على أنفسهم سؤالاً فقالوا الله تعالى ذكر الوفاة ثم أمر بالوصية فكيف يوصي
 المتوفى وأجابوا عنه بأن المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغي أن يفعلوا هذا فالوفاة عبارة عن الانشراح عليها
 وبواب آخر وهو أن هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى بمعنى أمره وتكليفه كأنه قيل وصية
 من الله لا زواجهم كقوله يوم يكم الله في أول دكم وانما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع أما قوله
 تعالى فلا جناح عليكم فالجناح لا جناح عليكم بأولياء الميت فيما فعلن في أنفسهن من التزين ومن الأقدام
 على النكاح وفي رفع الجناح وجهان (أحدهما) لا جناح في قطع النفقة فهن إذا خرجن قبل انقضاء الحول
 (والثاني) لا جناح عليكم في ترك منعهن من الخروج لأن مقامها حولا في بيت زوجها ليس بواجب عليها
 (الحكم السادس عشر) قوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين كذلك يبين الله لكم آياته
 لعلكم تعقلون) يروى أن هذه الآية انما نزلت لأن الله تعالى لما أنزل قوله تعالى ومعهن إلى قوله حقا
 على المحسنين قال رجل من المسلمين إن أردت فعلت وإن لم أرد لم أفعل فقال تعالى وللمطلقات متاع
 بالمعروف حقا على المتقين يعني على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم أن المراد من المتاع ههنا فيه قولان
 (أحدهما) أنه هو المتعة فظاهر هذه الآية يقتضي وجوب هذه المتعة لكل المطلقات فمن الناس من تمسك
 بظاهر هذه الآية وأوجب المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير وأبي العباسية والزهرى قال الشافعي
 رحمه الله لكل مطلقة إلا المطلقة التي فرض لها مهر ولم يوجد في حقتها المهر وهذه المسئلة قد ذكرناها في
 تفسير قوله تعالى ومعهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فإن قيل لم أعيد ههنا ذكر المتعة مع أن ذكرها قد
 تقدم في قوله ومعهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره قلنا هذا لأن ذكرها في قوله ومعهن على الموسع قدره
 (والقول الثاني) أن المراد بهذه المتعة النفقة والنفقة قد تسمى متاعا وإذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع
 التكرار فكان ذلك أولى وههنا آخر الآيات الدالة على الأحكام والله أعلم * قوله تعالى (ألم تر إلى
 الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله - وتوأنم آحياءهم إن الله لم يفضل على الإنسان
 ولكن أكثر الناس لا يشكرون) اعلم أن عادته تعالى في القرآن أن يذكر بعد بيان الأحكام القصص
 ليفيد الاعتبار للسامع ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التردد والعناد ومزيد الخضوع والاعتقاد فقال ألم تر
 إلى الذين خرجوا من ديارهم - أما قوله ألم تر فقهه مسائل (المسئلة الأولى) اعلم أن الرؤية قد تعني بمعنى رؤية
 البصيرة والقلب وذلك راجع إلى العلم كقوله وأرنا مناسكنا معناه علما وقال فاحكم بين الناس بما أراهم الله
 أي علمك ثم إن هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للخطاب العلم به وفيما لا يكون كذلك فقد يقول الرجل لغيره
 يريد تعريفيه ابتداء ألم تر إلى ما جرى على فلان فيكون هذا ابتداء تعريفي فعلى هذا يجوز أن يكون النبي
 صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة إلا بهذه الآية ويجوز أن نقول كان العلم به اسباقا على نزول هذه
 الآية ثم إن الله تعالى أنزل هذه الآية على وفق ذلك العلم (المسئلة الثانية) هذا الكلام ظاهره خطاب مع
 النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنه لا يعد أن يكون المراد هو أمته إلا أنه وقع الابتداء بالخطاب معه كقوله
 تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (المسئلة الثالثة) دخول لفظة إلى في قوله تعالى
 ألم تر إلى الذين يحتمل أن يكون لا أجل إن إلى عندهم حرف للإتهاء كقولك من فلان إلى فلان فمن علم
 بتعليم معلم فكان ذلك المعلم أوصل ذلك المتعلم إلى ذلك المعلوم وأنما إليه فحسن من هذا الوجه دخول حرف
 إلى فيه ونظيره قوله تعالى ألم تر إلى ربك كيف مد الظل أما قوله إلى الذين خرجوا من ديارهم فقهه
 روايات (أحدها) قال السدي كانت قرية وقع فيها الطاعون وهرب عامة أهلها والذين بقوا مات أكثرهم
 وبقي قوم منهم في المرض والبلاء ثم بعد ارتفاع المرض والطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقي من
 المرضى هؤلاء أحرص من الوصية نعمنا ما صنعوا لنجونا من الأمراض والآفات ولست وقع الطاعون ثانيا
 خرجنا فوقع وهربوا وهم بضعة وثلاثون ألفا فلما خرجوا من ذلك الوادي ناداهم ملك من أسفل الوادي
 وآخر من أعلاه أن موتوا فهناكوا وبليت أجسادهم فترجمهم نبي يقال له حرقيل فلما رآهم وقف عليهم -

وتفكر فيهم فوحى الله تعالى اليه أتريد أن أريك كيف أحبيهم فقال نعم فقيل له ناد أيها النظام ان الله
يأمرك أن تجتمع في جعلت العظام يطير بعضها الى بعض حتى تمت النظام ثم أوحى الله اليه ناد يا أيها العظام
ان الله يأمرك أن تكسبي لحاود ما نصارت لحاود ما ثم نادى ان الله يأمرك أن تقومي فقامت فلما صاروا
أسماء قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبمحمدك لا اله الا أنت ثم رجعوا الى قريتهم بعد حياتهم وكانت
أمارات انهم ما تواظفوا في وجوههم ثم بقوا الى ان ما تواظفوا بذلك بحسب آجالهم (الرواية الثانية)
قال ابن عباس رضي الله عنهما ان ملكا من ملوك بني اسرائيل أمره بذكره بالقتال فحافوا القتال وقالوا
لملكهم ان الارض التي نذهب اليها فيها الربا فحين لا نذهب اليها حتى يزول ذلك الربا فأما ثم الله تعالى
بأسرهم وبقوا ثمانية أيام حتى انتفخوا وبلغ بنو اسرائيل موتهم فخرجوا لدفنهم فحجزوا من كثرتهم فحظروا
عليهم لظفر فأحياهم الله بعد الثمانية وبقى فيهم شيء من ذلك الدين وبقى ذلك في أولادهم الى هذا اليوم واحتج
القاتلون به هذا القول بقوله تعالى عقب هذه الآية وقائلوا في سبيل الله (والرواية الثالثة) ان حزقيل
النبي عليه السلام ندب قومه الى الجهاد ففكروا وجبوا فأرسل الله عليهم الموت فلما كثرتهم فخرجوا من
ديارهم فراروا من الموت فلما رأى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فأرهم
آية في أنفسهم ثم تدهم على نفاذ قدرتك وانهم لا يخرجون عن قبضتك فأرسل الله عليهم الموت ثم انه عليه
السلام ضاق صدره بسبب موتهم فدعامة أخرى فأحياهم الله تعالى أما قوله تعالى وهم ألوف فقيه قولان
(الاول) ان المراد منه بيان العدد واختلفوا في مبلغ عددهم قال الواحدى رحمه الله ولم يكونوا دون ثلاثة
آلاف ولا فوق سبعين ألفا والوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم أزيد من عشرة آلاف لأن الالوف
جمع الكثرة ولا يقال في عشر فبادونها ألوف (والقول الثاني) أن الالوف جمع ألف كقعود وقاعد وجالوس
وجالس والمعنى انهم كانوا مؤتلفي القلوب قال القاضي الوجه الاول أولى لأن ورود الموت عليهم وهم كثرة
عظيمة يفيد مزيد اعتبار بحالهم لان موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه بغير اعتبارا عظيما
نأما ورود الموت على قوم بينهم اختلاف ومحبة كوروده بينهم اختلاف في أن وجهه الاعتبار
لا يتغير ولا يختلف ويحتمل أن يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم ألفا لحياة
محبة الهذه الدنيا فيرجع حاصله الى ما قال تعالى في صفتهم واتجدد منهم أحرص الناس على حياة ثم انهم مع غاية
حبهم للحياة والفهم بها أماتهم الله تعالى وأهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحياة لا يعصمه من الموت
فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد أما قوله حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول له أى لحذر
الموت ومعنا ان كل أحد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع بالذكر علم أن سبب الموت كان في تلك الواقعة
أكبر اما لاجل غلبة الطاعون أو لاجل الامر بالمقاتلة أما قوله تعالى فقال لهم الله موتوا في تفسير قال الله
وجهان (الاول) انه جار مجرى قوله انما قولا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقد تقدم أنه ليس المراد
منه اثبات قول بل المراد انه تعالى متى أراد ذلك وقع من غير منع وتأخير ومثل هذا عرف مشهور في اللغة
وبدل عليه قوله ثم أحياهم فاذا صح الاحياء بالقول فكذلك القول في الامانة (والقول الثاني) أنه تعالى
أمر الرسول أن يقول لهم موتوا وان يقول عند الاحياء ما رويناه عن السدي ويحتمل أيضا ما رويناه من ان
الملك قال ذلك والقول الاول أقرب الى التحقيق أما قوله تعالى ثم أحياهم فقيه مسائل (المسئلة الاولى)
الآية دلالة على انه تعالى أحياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع به وذلك لانه في نفسه جائز والصادق أخبر عن
وقوعه فوجب القطع بوقوعه أما الامكان فلان تركيب الاجزاء على الشكل المخصوص ممكن والامساو وجد
أولا واحتمال تلك الاجزاء للعبادة ممكن والامساو جدا ولا ومتى ثبت هذا فقد ثبت الامكان واما ان الصادق
قد أخبر عنه ففي هذه الآية ومتى أخبر الصادق عن وقوع ما ثبت في العقل امكان وقوعه وجب القطع به
(المسئلة الثانية) قالت المعتزلة احياء الميت فعل خارج للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهارة
الاعتد ما يكون معجزة انبي اذ لو جاز اظهارة لاجل أن يكون معجزة انبي ابطالت دلالة على النبوة وأما عند

أحيائهم بغير زواجر خوارق العادات لكرامة الولي ولما اثر الاغراض فكان هذا الحصر باطلا
ثم قالت المعتزلة وقد روي أن هذا الاحياء انما وقع في زمان حرقيل النبي عليه السلام ببركة دعائه وهذا يحقق
ما ذكرناه من أن مثل هذا لا يوجد الا يكون معجزة للانبياء عليهم السلام وقيل حرقيل هو ذوالكفل وانما سمى
بذلك لانه تكفل بشأن سبعين نبيا وانجدهم من القتل وقيل انه عليه السلام مريم وهم موفى بقيل فيكرههم
متجسبا فافسح الله تعالى اليه ان أردت أنحيتمهم وجعلت ذلك الاحياء آية لك فقال نعم فاحياهم الله
تعالى بدعائه (المسئلة الثالثة) انه قد ثبت بالدلائل أن معارف المكلفين نصير ضرورية عند التقرب من الموت
وعند معاينة الاحوال والشهادة فوله الذين أماتهم الله ثم أحياهم لا يخلو امان يقال انهم عاينوا
الاحوال والاحوال التي معها صارت معارفهم ضرورية واما ما شاهدوا وشيئامن تلك الاحوال بل الله
تعالى أماتهم بغتة كالنوم الحادث من غير مشاهدة الاحوال البتة فان كان الحق هو الاول فعندما أحياهم
يتبين أن يقال انهم ندوا تلك الاحوال ونادوا ما عروا به ربهم بضرورة العقل لان الاحوال العظيمة لا يجوز
تسليمها مع كمال العقل فكان يجب أن تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف
الضرورية يتبع من صحة التكليف كما انه لا يبقى التكليف في الآخرة واما ان يقال انهم بقوا بعد الاحياء غير
مكلفين وليس في الآية ما يمنع منه أو يقال ان الله تعالى حين أماتهم ما أراهم شيئا من الآيات العظيمة التي
نصير معارفهم عند هاضورية وما كان ذلك الموت كوت سائر المكلفين الذين يعاينون الاحوال عند
التقرب من الموت واقه أعلم بحقائق الامور (المسئلة الرابعة) قال قتادة انما احياهم ليستوفوا بقية آجالهم
وهذا القول فيه كلام كثير ويحتمل طويل أماقوله تعالى ان الله لا يفضل على الناس فيه وجوه (أحدها)
انه تفضل على أولئك الاقوام الذين أماتهم بسبب انه احياهم وذلك لانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فهو
تعالى أعادهم الى الدنيا ومعه منهم من التوبة والتلاقي (وثانيها) أن العرب الذين كانوا يستكفون المعاد كانوا
مقبكين بقول اليهود في كثير من الامور فلما تباه الله تعالى اليه ود على هذه الواقعة التي كانت معلومة لهم
وهم يذكرونها العرب المنكرين للمعاد فظاهروا أن أولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذي هو
الانكار الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور فيخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان
ذكر هذه القصة فضلا من الله تعالى واحسانا في حق هؤلاء المنكرين (وثالثها) أن هذه القصة تدل على
ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله تعالى كيف كان وتزيل
عن قلبه الخوف من الموت فكان ذكر هذه القصة سببا لبعده العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التي بها يفوز
بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا من الله تعالى على عبده ثم قال ولكن أكثر
الناس لا يشكرون وهو كقوله فليأكل الناس الا كفورا • قوله تعالى (فما تلو في سبيل الله واعلموا
ان الله سميع عليم) فيه قولان (الاول) أن هذا خطاب للذين أحيوا طال الضحالك احياهم ثم أمرهم
بان يذهبوا الى الجهاد لانه تعالى انما أماتهم بسبب ان كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول لا يتم الا باضمار
محذوف تقديره وقيل لهم فأتوا (والقول الثاني) وهو اختيار جمهور المحققين ان هذا استئناف خطاب
للمعاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الامر بالقتال ذكر الذين خرجوا
من ديارهم اثم لا يشك عن أمر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت ولعلم كل أحد انه بترك القتال لا يثنى
بالسلامة من الموت كما قال في قوله قل ان ينفعكم لكم القرار ان قررتم من الموت أو القتل واذا لا تعتمدون
الا قليلا فشجعهم على القتال الذي به وعد احدي الحسين اما في العاجل الظهور على العدو وفي الآجل
الفوز بالخلافة في النعيم والوصول الى ما تشتهى النفس وتلذذ الاعين أماقوله تعالى في سبيل الله فالسبيل هو
الطريق ومجيت العبادات سبيلا الى الله تعالى من حيث ان الانسان يسلكها ويتوصل الى الله بها ومعلوم أن
الجهاد تقوية للدين فكان طاعة ولا يجرم كان الجهاد معا تلافى سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم أي
هو سمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد وفي تنفير الغير عنه وعليه بما في صدوركم من البواعث والاغراض

وان ذلك الجهاد لقرض الدين أو لعاجل الدنيا * قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا
 فيضاعفه له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه
 تعالى انما امر بالقتال في سبيل الله ثم اردفه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا اختلفا المفسرون
 فيه على قولين (الاول) أن هذه الآية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فنذب العاجز
 عن الجهاد أن يتفق على الفقير القادر على الجهاد وأمر القادر على الجهاد أن يتفق على نفسه في طريق
 الجهاد ثم أكد تعالى ذلك بقوله والله يقبض ويبسط وذلك لأن من علم ذلك كل اعتماد على فضل الله تعالى
 أكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعو الى انفاق المال في سبيل الله والاحتراز عن الحبل بذلك الانفاق
 (والقول الثاني) أن هذا الكلام مبتدأ لا يتعلق له بما قبله ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فيهم من قال
 المراد من هذا القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بأنه انفاق المال لهم ثلاثة أقوال
 (الاول) أن المراد من الآية ما ليس بواجب من الصدقة وهو قول الاصم وأصح عليه وجهين (الاول)
 انه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون الا تبرعا (الحجة الثانية) سبب نزول الآية قال ابن عباس
 رضى الله عنه نزلت الآية في أبي الدرداء قال يا رسول الله ان لي حديقين فان تصدقت بأحدهما فاهل لي
 من لاهنا في الجنة قال نعم قال وأتم الدرداء محبى قال نعم قال والصبيبة معى قال نعم فتصدق بأفضل
 حديقتيه وكانت تسمى الحنينية قال فرجع أبو الدرداء الى أهله وكانوا في الحديقة التي تصدق بها فقام
 على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت أتم الدرداء بارك الله لك فيما اشتريت فخرجوا منها وسألوها
 فكان صلى الله عليه وسلم يقول كم من نخلة رداح تدلى عرونها في الجنة لابي الدرداء اذا عرفت سبب
 نزول هذه الآية تظهر ان المراد بهذا القرض ما كان تبرعا واجبا (القول الثاني) أن المراد من هذا القرض
 الانفاق الواجب في سبيل الله وأصح هذا القائل على قوله بأنه تعالى ذكر في آخر الآية واليه ترجعون
 وذلك كالزجر وهو انما يليق بالواجب (والقول الثالث) وهو الاقرب انه يدل فيه كلا القسمين كما انه
 داخل تحت قوله مثل الذين يتفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة اتيبت أما الذين قالوا المراد من هذا
 القرض شيء سوى انفاق المال ما روى عن بعض أصحاب ابن مسعود وهو قول الرجل سبحان الله والحمد لله
 ولا اله الا الله والله أكبر قال القاضي وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع عليه في عرف اللغة ثم قال
 ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة الا ان نقول الفقير الذي لا يملك شيئا اذا كان في قلبه انه لو كان
 قادرا لانفق واعطى فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الانفاق وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم
 أنه قال من لم يكن عنده ما يتصدق به فليعلن اليهود فانه له صدقة (المسئلة الثانية) اختلفوا
 في ان اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة أو مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض
 هو كل ما يقبل ليجازى عليه تقول العرب لك عندي قرض حسن وسيئ والمراد منه الفعل الذي يجازى عليه
 قال أمية بن ابي الصلت

كل امرئ سوف يجسزى قرضه حسنا * أو سيئا ومدينا كالذي دانا

وعما يدل على ان القرض ما ذكرناه أن القرض أصله في اللغة القطع ومنه القراض وانقرض القوم اذا هلكوا
 وذلك لانقطاع أثرهم فاذا اقرض فلما اذ قطع له من ماله أو عمله قطعة يجازى عليه (والقول الثاني) أن لفظ
 القرض هو مجاز وذلك لان القرض هو ان يعطى الانسان شيئا ليرجع اليه مثله وهما المتفق في سبيل الله اغا
 يتفق ليرجع اليه يده الا انه جعل الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه (أحدها) أن القرض
 انما يأخذ من يحتاج اليه لفقره وذلك في حق الله تعالى محال (وثانيها) أن البدل في القرض المعتاد
 لا يكون الا المثل وفي هذا الانفاق هو الضعف (وثالثها) أن المال الذي يأخذه المستقرض لا يكون
 ملكا له وهما هذا المال المأخوذ ملك لله ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله قرضا والحكمة فيه التنبيه
 على ان ذلك لا يصح عند الله فكما ان القرض يجب أدائه ولا يجوز الاخلاص به فكذا الثواب

الواجب على هذا الاتفاق واصل الى المكاتب لاحتالة ويروي أنه لما نزلت هذه الآية قالت اليهود ان
الله فقير ونحن أغنياء فهو يطلب من القرض وهذا الكلام لا نقيحهم وجعهم لان الغالب عليهم التشبيه
وبقولون ان معبودهم شيخ قال القاضي من يقول في معبوده مثل هذا القول لا يستبعد منه أن يصفه
بالفقر فان قيل فما معنى قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً ولا ي فائدة جرى الكلام على طريق
الاستفهام قلنا ان ذلك في الترغيب في الدعاء الى الفعل أقرب من ظاهراً الامر أمّا قوله تعالى قرضاً حسناً فبعبارة
مسئلتان (المسئلة الاولى) قال الواحدى القرض في هذه الآية اسم لا مصدر ولو كان مصدر الكان ذلك
اقراضاً (المسئلة الثانية) كون القرض حسناً يحقل وجوهاً (أحدها) أراد به حلالاً لا حلالاً لا يختلط به
الحرام لأن مع الشبهة يقع الاختلاط ومع الاختلاط يمتنع القرض (وثانيها) أن لا يبيع ذلك الاتفاق منا
ولا أذى (وثالثها) أن يضعه على نية التقرب الى الله تعالى لان ما يفعل رياء وسعة لا يستحق به الثواب
أمّا قوله تعالى فيضاً عقه له فبعبارة مسألتان (المسئلة الاولى) في قوله فيضاً عقه أربع قرات (أحدها)
قرأ أبو عمرو وتنافع وجزة والكسائي فيضاً عقه بالالف والرفع (والثاني) قرأ عاصم فيضاً عقه بالالف
والنصب (الثالث) قرأ ابن كثير فيضاً عقه بالتشديد والرفع بلا ألف (والرابع) قرأ ابن عامر فيضاً عقه
بالتشديد والنصب فنقول أما التشديد والتحفيف فهما الغتان ووجه الرفع العطف على يقرض ووجه
النصب أن يحمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لان المعنى يكون قرضاً فيضاً عقه والاختيار الرفع لان فيه
معنى الجزاء وجواب الجزاء بالقضاء لا يكون الارتفاع (المسئلة الثانية) التضعيف والاضعاف والمضاعفة
واحد وهو الزيادة على أصل الشيء حتى يبلغ مثلين أو أكثر وفي الآية حذف والتقدير فيضاً عقه ثوابه أمّا قوله
تعالى اضعافاً كثيرة فنحن من ذكر فيه قدر معيناً وأجود ما يقال فيه انه القدر المذكور في قوله تعالى مثل
الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنثيت سبع سنابل فيقال يحمل الجمل على المفرد لان كلنا
اليتين وردتا في الاتفاق ويمكن أن يحيا عنه بأنه تعالى لم يقتصر في هذه الآية على التشديد بل قال بعده
والله يضاعف لمن يشاء (والقول الثاني) وهو الاصح واختيار السدى ان هذا التضعيف لا يعلم أحد ما هو
وكم هو وإنما عليهم تعالى ذلك لان ذكر المبهمة في باب الترغيب أقوى من ذكر المحدود أمّا قوله تعالى والله
يقبض ويبسط ففي بيان أن هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه (أحدها) أن المعنى انه تعالى لما كان هو القابض
الباسط فإن كان تقدير هذا الذي أمر بالاتفاق المال الفقير فليست في المال في سبيل الله فانه سواء اتفق أو لم يتفق
فليس له الا الفقير وان كان تقديره الغنى فليست في الغنى فانه سواء اتفق أو لم يتفق فليس له الا الغنى والسعة وبسط اليد
فعلى كلا التقديرين يكون اتفاق المال في سبيل الله أولى (وثانيها) أن الانسان اذا علم أن القبض والبسط
بالله انقطع نظره عن مال الدنيا وبني اعتقاده على الله فحينئذ ينهل عليه اتفاق المال في سبيل الله فانه سواء اتفق أو لم يتفق
تعالى (وثالثها) انه تعالى يوسع على عباده ويرة فلا يتجاوزوا عليه بما وسع عليهم لئلا يبدل
السعة الحاصلة لكم بالضيق (ورابعها) أنه تعالى لما أمرهم بالصدقة وحشهم عليها أخبر أنه لا يمكنهم
ذلك الاجترة وعاقبته فقال والله يقبض ويبسط يعني بقبض القلوب حتى لا تقدم على هذه الطاعة
وبسط بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ثم قال والله ترجعون والمراد به الى حيث لا حاكم ولا مدبر
سواء والله أعلم (القصة الثانية) قصة طالوت * قوله عز وجل (ألم ترالى الملائمة بنى اسرائيل

من بعد موسى اذ قالوا لنبيهم ابعث لنا ملكا فنزل في سبيل الله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال
ان لا تقاتلوا قالوا وما لنا ان لا نقاتل في سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا فلما كتب عليهم القتال
نزلوا الا قليلاً منهم وانه علم بانطالمين) الملائمة اشرف من الناس وهو اسم الجامعة كالقوم والرهط والجنين
وجعه املاء قال الشاعر

وقالها الاملاء من كل معشر * وخبر اقاويل الرجال سديدها

وأصلها من المال وهم الذين يملكون العيون هيبة ورواء وقيل هم الذين يملكون المكان اذا حضروا وقال الزجاج

الملا رؤساء سوا بذلك لانهم يملكون القلوب بما يحتاج اليه من قواهم ملا الرجل علاما فهو على قوله
 تعالى اذ قالوا النبي لهم ابعث لنا في الآيات مسائل (المسئلة الاولى) تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه
 تعالى لما فرض القتال بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم امرنا بالانفاق فيه لما له من التأثير في كمال المراد بالقتال
 ذكر قصة بني اسرائيل وهى انهم لما أمروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذهبهم الله تعالى عليهم ونسبهم الى الظلم
 والمقصود منه ان لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الامة على الخالفين وان يكونوا مستمرين في القتال
 مع اعداء الله تعالى (المسئلة الثانية) لاشك ان المقصود الذي ذكرناه حاصل سواء علمنا ان ذلك النبي
 من كان من اولئك وان اولئك الملا من كانوا اولم نعلم شيئا من ذلك لان المقصود هو الترغيب في باب الجهاد
 وذلك لا يختلف وانما يعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملا بالخبر المتواتر وهو مفقود وأما خبر الواحد فانه
 لا يفيد الا القلق ومنهم من قال انه يوشع بن نون بن افرائيم بن يوسف والدليل عليه قوله تعالى من بعد موسى
 وهذا ضعيف لان قوله من بعد موسى كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان ومنهم من قال كان
 اسم ذلك النبي اسمويل بن بني هارون واسمه بالعربية اسماعيل وهو قول اكثرين وقال السدي هو
 شععون سمته أمه بذلك لانما دعته الله تعالى أن يرزقها ولدا فاستجاب الله تعالى دعاءها فسمته شععون يعنى
 مع دعاءها فيه والسين تصير شيئا بالعبرانية وهو من ولد لاوى بن يعقوب عليه السلام (المسئلة الثالثة)
 قال وهب والكوفي ان المعاصي كثرت في بني اسرائيل والخطايا عظمت فيهم ثم غلب عليهم عدوهم فسي كثيرا
 من ذرارهم فسالوا انيهم ملكا تنظم به كلتهم ويجمع به أمرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم وقيل تغلب
 جالوت على بني اسرائيل وكان قوام بني اسرائيل بذلك يجتهدون عليه يجاهدوا اعداء ويجري الاحكام ونبي
 يطيعه الملك ويقوم أمر دينهم وبأيتهم بالخبر من عند ربهم أما قوله نقائل في سبيل الله فاعلم انه قرئ نقائل
 بالنون والجزم على الجواب وبالنون وبالرفع على أنه حال أى ابعثه لنا مقدرين القتال أو اسئدنا ف كانه قيل
 ما تصنعون بالملك قالوا نقائل وقرئ بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا أما قوله قال
 هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ان لا تقاتلوا فيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأنا ف وحده عسيتم بكسر
 السين ههنا وفي سورة محمد صلى الله عليه وسلم واللغة المشهورة فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابي
 انهم يقولون هو عسى بكذا وهذا يقوى عسيتم بكسر السين الاترى ان عسى بكذا مثل حرى وشحيج وطعن
 أبو عبيدة في هذه القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسى ربكم أجاب أصحاب نافع عنه من وجهين (الاول)
 أن الياء اذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في اللفظ بها نوع كافة ومشقة وليست الياء من عسى كذلك لانها
 وان كانت في الكتابة ياء الا انها في اللفظ مدته وهى خفيفة فلا تحتاج الى حقة أخرى (والجواب) الثاني هب
 أن القياس يقتضي جواز عسى ربكم الا اذا ذكرنا انهم ما القتل فله أن يأخذ بالبعين فيستعمل احداهما
 في موضع والاخرى في موضع آخر (المسئلة الثانية) خبر هل عسيتم هو قوله ان لا تقاتلوا والشرط فاصل
 بينهما والمعنى هل قاربتم أن لا تقاتلوا بمعنى أتوقع جنبكم عن القتال فادخل هل مستفهما عما هو متوقع
 عنده ومظنون وأراد بالاستفهام التقرير وثبت أن المتوقع كائن وانه صائب في توقعه كقوله تعالى هل أتى
 على الانسان حين من الدهر معناه التقرير ثم انه تعالى ذكر أن القوم قالوا وما لنا ان لا نقاتل في سبيل
 الله وهذا يدل على ضمان قوى خصوصاً واتبعوا ذلك بعله قوية توجب التشدد في ذلك وهو قواهم وقد
 اخرجنا من ديارنا وأبناؤنا لان من بلغ منه العتد وهذا المبلغ فالظاهر من أمره الاجتهاد في قمع عتدوه
 ومقاتلته فان قيل المسمى هو انه يقال مالك تفعل كذا ولا يقال مالك ان تفعل كذا قال تعالى مالكم
 لا ترجون الله وقارا وقال وما لكم لا تؤمنون بالله (والجواب) من وجهين (الاول) وهو قول المبرد
 أن ما في هذه الآية سجدا لاستفهام كانه قال ما لنا نترك القتال وعلى هذا الطريق يزول السؤال (الوجه
 الثاني) ان نسلم أن ما ههنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه (الاول) قال الاخفش
 أن ههنا زائدة والمعنى ما لنا لا نقاتل وهذا ضعيف لان القول بثبوت الزيادة في كلام الله خلاف
 الاصل (الثاني) قال الفراء كلام ههنا محمول على المعنى لان قولك مالك لا نقاتل تعالى

معناه ما يمنعك ان تقا تل فلما ذهب الى معنى المنع حسن ادخال ان فيه قال تعالى ما منعك ان تسجد وقال
 ما لك ان لا تكون مع الساجدين (الثالث) قال الكسائي معنى وما لنا ان لا نقا تل أى شئ اننا في ترك
 القتا تل ثم سقطت كلمة في ورع أبو علي الفارسي قول الكسائي على قول الفراء قال وذلك لان على قول
 الفراء لا بد من اضممار حرف الجر والتقدير ما يمنعنا من ان نقا تل واذا كان لا بد من اضممار حرف الجر على
 القولين ثم على قول الكسائي يبقى اللفظ مع هذا الاضممار على ظاهره وعلى قول الفراء لا يبقى
 فكان قول الكسائي لا محالة أولى وأقوى أما قوله فلما كتب عليهم القتال فلو اقام لم أن في الكلام
 محذوف فائدة يدبره فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم القتال فلو اقام لما قوله الا قتلا
 منهم فهم الذين عبروا النهر وسيأتي ذكرهم وقيل كان عدد هذا القليل ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل
 بدر والله عليهم بالتمام أى هو عالم بن علم نفسه حين خالف ربه ولم يقبل من ربه وهذا هو الذى يدل
 على تعالى هذه الآية بقوله قبل ذلك وقا تلوا في سبيل الله فكانه تعالى أصدر وجوب ذلك بان ذكر
 قصة بنى اسرائيل في الجهاد وعقب ذلك بان من يقدم على مثله فهو ظالم والله أعلم بما يستحقه الظالم وهذا
 بين في كونه زيرا عن مثل ذلك في المستقبل وفي كونه بعثا على الجهاد وان يستمر كل مسلم على التيام بذلك
 والله أعلم * قوله تعالى (وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا
 ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله
 يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم) اعلم أنه لما بين في الآية الاولى انه أجابهم الى ما سألوهم انهم لو اقيموا
 أن أول ما قولوا انكارهم امره طالوت وذلك لانهم طلبوا من نبيهم أن يطلب من الله أن يعين لهم ملكا كافيا لهم
 بان الله قد بعث لهم طالوت ملكا قال صاحب الكشف طالوت اسم أعجمي بكالوت وداود وانما امتنع من
 امره في تعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول لما وصف به من البسطة في الجسم ووزنه ان كان من
 الطول فعلمت وأصله طولوت الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني وافق
 عربيا كما وافق حطة حنطة وعلى هذا التقدير يكون أحد سببه الجملة لكونه عبرانيا ثم ان الله تعالى
 لما عينه لان يكون ملكا لهم اظهروا التولى عن طاعته والاعراض عن حكمه وقالوا انى يكون له
 الملك علينا واستبعدوا جدا ان يكون هو ملكا عليهم قال المفسرون وسبب هذا الاستبعاد أن النبوة كانت
 مخصوصة بسبط معين من اسباط بنى اسرائيل وهو سبط لاوى بن يعقوب ومنه موسى وهارون وسبط
 المملوكة سبط يهوذا ومنه داود وسليمان وان طالوت ما كان من أحد هذين السبطين بل كان من ولد
 بنيامين فلماذا السبب انكره واككونه ملكا لهم وزعموا انهم أحق بالملك منه ثم انهم أكدوا هذه الشبهة
 بشبهة أخرى وهى قولهم ولم يؤت سعة من المال وذلك اشارة الى انه فقير واختلفوا فقال وهب كان دباغا
 وقول السدى كان بكاريا وقال آخرون كان سقاء فان قيل ما الفرق بين الواو بين في قوله ونحن أحق وفى قوله
 ولم يؤت قلنا الاولى للحال والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا والمعنى كيف يتكلم علينا والحال انه
 لا يستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك وانه فقير ولا بد للملك من مال يعتضده ثم انه تعالى أجاب عن شبههم
 بوجوه (الاول) قوله ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى الآية انه تعالى خصه بالملك
 والامرة واعلم ان القوم لما كانوا مقربين بنبوة ذلك النبي كان اخباره عن الله تعالى انه جعل طالوت ملكا
 عليهم بحجة قاطعة في ثبوت الملك له لان من جوز الكذب على الانبياء عليهم السلام فينقض رتبة الوثوق
 عن قولهم وذلك يقدح في ثبوت نبوتهم ورسالتهم واذا ثبت صدق الخبر ثبت ان الله تعالى خصه بالملك
 واذا ثبت ذلك كان ملكا واجبا الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة (المسئلة الثانية) قوله اصطفاه
 أى أخذ الملك من غيره صافيا له واصطفاه واستصفاه بمعنى الاستخلاص وهو ان يأخذ الشئ خالصا لنفسه
 وقال الزجاج انه ما خوذ من الصفوة والاصل فيه امتنى بالتاء فابت التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد
 وكيف ما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه انه تعالى خصه بالملك والامرة وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه

بأنه اصطفى الرسل ووصفهم بأنهم المصطفون الاخيار ووصف الرسول بأنه المصطفى (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول ان الامامة موروثه وذلك لان بنى اسرائيل أنكروا ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فاعلمهم الله تعالى أن هذا ساقط والمستحق لذلك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله تعالى في الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء (الوجه الثاني) في الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم وتقرير هذا الجواب انهم طعنوا في استحقاقه للملك بامر من (أحدهما) انه ليس من أهل بيت الملك (الثاني) انه فقير والله تعالى بين أنه أهل الملك وقرر ذلك بأنه حصل له وصفان (أحدهما) العلم (والثاني) القدرة وهذان الوصفان أشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الاولين وبنيانه من وجوه (أحدها) أن العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية والمبال والمبال ليس كذلك (والثاني) أن العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة بطوره نفس الانسان والمال والجاه أمران منفصلان عن ذات الانسان (الثالث) أن العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان والمال والجاه يمكن سلبهما عن الانسان (الرابع) أن العالم بامر الحروب والقوى الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به في حفظ مصلحة البلد وفي دفع شر الاعداء أنهم من الانتفاع بالرجل التسبب الغنى اذا لم يكن له علم بضبط المصالح وقدرة على دفع الاعداء فثبت بما ذكرنا أن اسناد الملك الى العالم القادر أولى من اسناده الى التسبب الغنى ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) احتج أصحابنا في مسئلة خلق الاجمال بقوله وزاده بسطة في العلم والجسم وهذا يدل على ان العلوم الحاصلة للخلق انما حصلت بتخليق الله تعالى وإيجاده وقالت المعتزلة هذه الاضافة انما كانت لانه تعالى هو الذي يعطى العقل ونصب الدلائل وأجاب الاصحاب بان الاصل في الاضافة المباشرة دون التسبب (المسئلة الثانية) قال بعضهم المراد بالبسطة في الجسم طول القامة وكان يفوق الناس برأسه ومنه كعبه وانما سمى طالوت لطوله وقيل المراد من البسطة في الجسم الجمال وكان أجمل بنى اسرائيل وقيل المراد بالقوة وهذا القول عندى أصح لان المنتفع به في دفع الاعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال (المسئلة الثالثة) انه تعالى قدم البسطة في العلم على البسطة في الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على ان الفضائل النفسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الجسمية (الوجه الثالث) في الجواب عن الشبهة قوله تعالى والله يوفى ما وعده من يشاء وتقريره أن الملك لله والعبيد لله فهو سبحانه يوفى ملكه من يشاء ولا اعتراض لاحد عليه في فعله لان الممالك اذا تصرف في ملكه فلا اعتراض لاحد عليه في فعله (الوجه الرابع) في الجواب قوله تعالى والله واسع عليم وفيه ثلاثة أقوال (أحدها) انه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل شيء والتقدير انتم طعنتم في طالوت بكونه فقيرا والله تعالى واسع الفضل والرحمة فاذا فوض الملك اليه فان علم أن الملك لا يتشكى الا بالمال فالتعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة في المال (والقول الثاني) انه واسع بمعنى موسع أى يوسع على من يشاء من نعمه وتعلقه بما قبله على ما ذكرناه (والثالث) انه واسع بمعنى ذو سعة وبجيء فاعل ومعناه ذو كذا كقوله عيشة راضية أى ذات رضى وهم ناصب ذو نصيب ثم بين بقوله عليم انه تعالى مع قدرته على اغناء الفقير عالم بمقادير ما يحتاج اليه في تدبير الملك وعالم بحال ذلك الملك في الحاضر والمستقبل فيختار له ما يجمع العواقب ما هو مصلحة في قيامه بامر الملك

وقوله تعالى (وقال لهم نبيهم ان آية ملكنا ان ياتيكم التابوت فيه مكنة من ربكم وبقية مما ترك آله موسى وآل هارون تحمله الملائكة ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده

فشر بوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بالجنود قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين) اعلم أن ظاهر الآية المتقدمة يدل على ان أولئك الاقوام كانوا مقررين بنبوة النبي الذي كان فيهم لان قوله تعالى حكايه عنهم اذ قالوا النبي لهم ابعث لنا ملكا كظاهر في انهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبي ومقررين بأنه مبعوث من عند

الله تعالى ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا كان هذا دليلا على ما طاعت في كون طالوت ملكا ثم انه تعالى لكمال رحمة بالخلق ضم الى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام ويدل ايضا على ان طالوت نصبه الله تعالى للملكة واكثر الدلائل من الله تعالى جائز وذلك انه كثرت معجزات موسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فلهذا قال تعالى وقال لهم فيهم ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ان مجي ذلك التابوت لا بد وان يقع على وجه يكون خارعا للعادة حتى يصح ان يكون آية من عند الله تعالى على صدق تلك الدعوى ثم قال أصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الانبياء من اولاده فتوارثه اولاد آدم الى ان وصل الى يعقوب ثم بقي في أيدي بني اسرائيل فكانوا اذا اختلفوا في شئ تكلموا وحكم بينهم واذ احضروا القتال قدموه بين أيديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فاذ اسمعوا من التابوت ضيحة استيقنوا بالنصرة فلما عوا وفسد واسلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سألوهم النبي ان آية ملكه انكم تجدون التابوت في داره ثم ان الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغائط فدعا النبي عليهم في ذلك الوقت فسلط الله على أولئك الكفار والبلاء حتى ان كل من بال عنده أو تغوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير فعلم الكفار ان ذلك لا اجل استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على نورين فأقبل الثوران يسيران ووكّل الله تعالى بهم ما أربعة من الملائكة يوقونهم ما حتى أتوا نزل طالوت ثم ان قوم ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت فعملوا ان ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذلك هو قوله تعالى ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت والاثبات على هذا بما جازلانه أتى به ولم يأت هو فنسب اليه توسعا كما يقال رجحت الدراهم وخسرت التجارة (والرواية الثانية) ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسنطه على بني اسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم ان آية ملك طالوت ان ياتيكم التابوت من السماء ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء الى الارض والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما وعلى هذا الاثبات حقيقة في التابوت وأضيف الحمل الى الملائكة في القولين جميعا لان من حفظ شيئا في الطريق جاز أن يوصف بأنه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله كما يقول القائل حملت الأمتعة الى زيد اذا حفظها في الطريق وان كان الحامل غيره واعلم أنه تعالى جعل اثبات التابوت معجزة ثم فيه احتمالا (أحدهما) ان يكون مجي التابوت معجزا وذلك هو الذي قررناه (والثاني) أن لا يكون التابوت معجزا بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بان يشاهدوا التابوت خالبا ثم ان ذلك النبي يضعه محضرم من القوم في بيت ويغلقوا البيت ثم ان النبي يدعي ان الله تعالى خلق فيه ما يدل على واقعنا فاذا فاعوا باب البيت وانظروا في التابوت رأوا فيه كما يدل على ان ملكهم هو التابوت وعلى ان الله سينصرهم على أعدائهم فهذا يكون معجزا فاعاد الاعلى انه من عند الله تعالى ولفظ القرآن يحتمل هذا لان قوله ياتيكم التابوت فيه سكتة من ربكم يحتمل أن يكون المراد منه انهم يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو سبب لاستقرار قلوبهم واطمئنان أنفسهم فهذا محتمل (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف وزن التابوت اما ان يكون فعلا أو فاعلا والثاني مرجوح لانه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاعلا ولا منه من جنس واحد نحو سلسر وقلق فلا يقال تابوت من بنت قيسا على ما نقل واذا فسد هذا القسم تعين الاول وهو انه فعول من التوب وهو الرجوع لانه ظرف يوضع فيه الاشياء ويودع فيه فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعائه (المسئلة الثالثة) قرأ السكّ التابوت بالتاء وقرأ أبي وزيد بن ثابت التابوت بالتاء وهي لغة الانصار (المسئلة الرابعة) من الناس من قال ان طالوت كان نبيا لانه تعالى أظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا ولا يقال ان هذا كان من كرامات الاولياء لان الفرق

بين الكرامة والمجزة ان الكرامة لا تكون على سبيل التحدي وهذا كان على سبيل التحدي فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات (والجواب) لا يبعد أن يكون ذلك مجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه مجزة له فإنه كان آية قاطعة في ثبوت ملكه أما قوله تعالى فيه سكينته من ربكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) السكينه فعلية من السكون وهو ضد الحركة وهي مصدر وقع موقع الاسم نحو القسيبة والبقية والعزيمة (المسئلة الثانية) اختلفوا في السكينه وضبط الاقوال فيها ان يقول المراد بالسكينه اما ان يقال انه كان شيئاً خاصاً في التابوت أو ما كان كذلك (والقسم الثاني) هو قول أبي بكر الاصم فإنه قال ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم أي تسكنون عند مجيئه وتقررون له بالملك وتزول نفرتكم عنه لانه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلا بد وأن تسكن قلوبهم اليه وتزول نفرتهم بالسكينه (وأما القسم الاول) وهو ان المراد من السكينه شيء كان موضوعاً في التابوت وعلى هذا ففيه أقوال (الاول) وهو قول أبي مسلم انه كان في التابوت بشارات من كتب الله تعالى المنزلة على موسى وهارون ومن بعدهما من الانبياء عليهم السلام بأن الله ينصر طالوت وجنوده ويريل خوف العدو عنهم (الثاني) وهو قول علي عليه السلام كان لها وجه كوجه الانسان وكان لها ربح عفافه (والثالث) قول ابن عباس رضي الله عنهما هي صورة من زبرجد أو ياقوت لها رأس ك رأس الهر وذنوب ك ذنوبه فاذا صاححت كصياح الهر ذهب التابوت نحو الغدوق وهم يحضون معه فاذا وقف وقفوا ونزل النسر (والقول الرابع) وهو قول عمرو بن عبيد ان السكينه التي كانت في التابوت شيء لا يعلم واعلم ان السكينه عبارة عن الثبات والامن وهو كقوله في قصة الغار أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين فكذلك قوله تعالى فيه سكينه من ربكم معناه الامن والسكون واحتج القائلون بأنه حصل في التابوت شيء موجهين (الاول) ان قوله فيه سكينه يدل على كون التابوت طرفاً للسكينه (والثاني) وهو انه عطف عليه قوله وبقيته مما ترك آل موسى فكما ان التابوت كان طرفاً للبقية وبسببه أن يكون طرفاً للسكينه (والجواب عن الاول) ان كلمة في كما تكون للطرفية فقد تكون للسببية قال عليه الصلاة والسلام في النفس المؤمنة مائة من الايل وقال في خمس من الايل شاة أي بسببه فتوله في هذه الآية فيه سكينه أي بسببه تحصل السكينه (والجواب عن الثاني) لا يبعد أن يكون المراد ببقية مما ترك آل موسى وآل هارون من الدين والشرعية والمعنى ان بسببه هذا التابوت ينظم أمر ما بقي من دينهم ما وشرعتهما وأما القائلون بأن المراد بالبقية شيء كان موضوعاً في التابوت فقالوا البقية هي رضا الألواح وعصا موسى وثيابه وشئ من التوراة وقبعر من المان الذي كان ينزل عليهم أما قوله آل موسى وآل هارون ففيه قولان (الاول) قال بعض المفسرين يستحيل أن يكون المراد من آل موسى وآل هارون هو موسى وهارون أنفسهم ما والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لا يبي موسى الاشعري لقد أوتي هذا من مزار من مزار آل داود وأراد به داود نفسه لانه لم يكن لاحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه السلام (والقول الثاني) قال القائل رحمه الله انما ضيف ذلك الى آل موسى وآل هارون لان ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهم الى وقت طالوت وما في التابوت أشباه نوازيها العلماء من اتباع موسى وهارون فيكون الآكل هم الاتباع قال تعالى أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وأما قوله تحمله الملائكة فقد تقدم القول فيه وأما قوله ان في ذلك آية لكم ان كنتم مؤمنين والمعنى ان هذه الآية مجزة باهرة ان كنتم عن يؤمن بدلالة المجزة على صدق المدعى قوله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود فيه مائة ألف (المسئلة الاولى) اعلم ان وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير يحذف بدل عليه باقي الكلام والتقدير انه لما آتاهم بآية التابوت أذعنوا له وأجابوا الى المسير تحت رايته فلما فصل بهم أي فارقهم حدث بلاء وانقطع عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل اذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلاً وفصل الرجل ثمره وامرأته فصلاً لا يقال للقطام فصلاً لانه يقطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالجمازة عنه ومنه قوله ولما نصبت العير قال صاحب الكشاف قوله فصل

من وضع هكذا أصلاً فصل نفسه ثم لاجل الكثرة في الاستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم
غير المتعدي كما يقال ان فصل والجنود جمع جنود وكل صنف من الخلق جنود على حدة يقال للجراد الكثيرة انها
جنود الله ومنه قوله عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجتدة (المسئلة الثانية) روى ان طالوت
قال لقومه لا ينبغي أن يخرج معي رجل يبنى بناء لم يفرغ منه ولا تاجر مشغل بالتجارة ولا متهرج بامرأة
لم يبن عليها ولا أبني الا الشاب الشبيط القاصر فاجتمع اليه من اختار عثمانون ألفاً أما قوله تعالى قال ان الله
مبتليكم بهر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان هذا القتال من كان فقال الاكثر
انه هو طالوت وهذا هو الاظهر لان قوله لا بد وأن يكون مسند الى مذكور سابق والمذكور السابق هو
طالوت ثم على هذا يحتمل أن يكون القول من طالوت لكنه يحتمل من نبي الوقت وعلى هذا التقدير لا يلزم
أن يكون طالوت نبياً ويحتمل أن يكون من قبل نفسه فلا بد من وحى أنما عن ربه وذلك يقتضي انه مع الملك
كان نبياً (والقول الثاني) ان قاتل هذا القول هو النبي المذكور في أول الآية والتقدير فلما فصل طالوت
بالجنود قال لهم يقيم ان الله مبتليكم بنهر ونبي ذلك الوقت هو اشعير بن علي السلام (المسئلة الثانية) في حكمة
هذا الابتلاء وجهان (الاول) قال القاضي كان مشهوراً من بني اسرائيل انهم يخالفون الانبياء والمولود مع
ظهور الآيات الباهرة فأراد الله تعالى اظهار علامته قبل لقاء العدو فخيرهم من يصبر على الحرب عن لا يصبر
لان الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر كتأثيره حال لقاء العدو فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة
العدو لا جرم حال ان الله مبتليكم بهر (الثاني) انه تعالى ابتلاههم ليعودوا الصبر على الشدة
(المسئلة الثالثة) في النهر أقوال (أحدها) وهو قول قتادة والربيع انه من ربي الاردن وفلسطين (والثاني)
وهو قول ابن عباس والسندي انه من فلسطين قال القاضي والتوفيق بين القولين ان النهر الممتد من بلد الى
بلد قد يضاف الى أحد البلدين (القول الثالث) وهو الذي رواه صاحب الكشف ان الوقت كان
قريباً من كرامات فذألوا أن يجري الله لهم نهر افضال ان الله مبتليكم بما اقرحقوه من النهر (المسئلة
الرابعة) قوله مبتليكم بهر أي تمهنتكم امتحان العبد كما قال انا خلقنا الانسان من نطفة أحساج نبليه
ولما كان الابتلاء بين الناس انما يكون اظهره الشئ وثبت ان الله تعالى لا يثيب ولا يعاقب على علمه انما
يفعل ذلك بظهور الاعمال بين الناس وذلك لا يحصل الا بالتكليف لا جرم سعى التكليف ابتلاء وفيه لغتان
بالاياء وابتلى يتلى قال الشاعر

واقعد بلونك وابليت خليفتي * ولقد كفالك مودتي متأذب

لجاءنا اللغتين (المسئلة الخامسة) نهر ونهر يتسكين الهاء وتحرريكها الغان وكل ثلاث حشوه حرف من
حروف الخلق فانه يجي على هذين كقول صخر وصخر وشعر وشعر وقالوا البحر وبحر وقال الشاعر

كانما خلقت كفاء من حجر * فليس بين يديه والندى عمل

يرى التيمم في بزوفى بحر * مخافة أن يرى في كفه بل

أما قوله تعالى من شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله فليس
مني كالزجر يعني ليس من أهل ديني وطاعتي ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض
يا أيها الذين آمنوا من المعروف وينهون عن المنكر ثم قال قبل هذا المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يا أيها
الذين آمنوا من المعروف وأيضاً نظيره قوله صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا أي
ليس على ديننا ومذهبنا والله أعلم (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة لم يطعمه أي لم يذقه وهو من الطعام
وهو يقع على الطعام والشراب فلهذا ما قاله أهل اللغة وعندى انما اخبر هذا اللفظ لوجهين من الفائدة
(أحدهما) ان الانسان اذا عطش جده ثم شرب الماء وأراد صرف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان هذا
الماء كانه الحلاب وكأنه عمل فيصفه بالطعوم اللذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه انه وان بلغ به العطش الى
حيث يكون ذلك الماء في فمه كالوصوف به هذه الطعوم العائبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه وأن لا يشربه

(والثاني) ان من جعل الماء في فيه وتضمض به ثم أخرجه من الفم فانه يصديق عليه انه ذاقه وطعمه ولا يصديق عليه انه شربه فلو قال ومن لم يشربه فانه منى كان المنع مقصورا على الشرب أما لما قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصلا في الشرب وفي المضغطة ومعلوم ان هذا التكلف أشق وان المنوع من شرب الماء اذا تضمض به وجد نوع خفة وراحة (المسئلة الثالثة) انه تعالى قال في أول الآية فمن شرب منه فليس منى ثم قال بعده ومن لم يطعمه وكان ينبغي أن يقال ومن لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقة لاولها الا انه ترك ذلك اللفظ واختير هذا الفائدة وهي ان الفقهاء اختلفوا في ان من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يبحث قال أبو حنيفة لا يبحث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لا يبحث لان الشرب من الشيء هو أن يكون ابتداء شربه متصلا بذلك الشيء وهذا لا يحصل الا بأن يشرب من النهر وقال الباقر ان اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يبحث لان ذلك وان كان مجازا الا انه مجاز معروف مشهور واذا عرفت هذا فنقول ان قوله فمن شرب منه فليس منى ظاهره أن يكون النهي مقصورا على الشرب من النهر حتى لو اخذ بالكوز وشربه لا يكون داخل تحت النهي فلما كان هذا الاحتمال قائما في اللفظ الاول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الابهام فقال ومن لم يطعمه فانه منى أضاف الطعم والشرب الى الماء لا الى النهر ازالة لذلك الابهام أما قوله الامن اغترف غرفة بيده فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وغرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرأ عاصم وابن عامر وحزرة والكسائي بالضم قال أهل اللغة الغرفة بالضم الشيء القليل الذي يحصل في البيت والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الاكلة والاكاة يقال فلان يأكل في النهار أكلة واحدة وما أكلت عندهم الا أكلة بالضم أى شيئا قليلا كالأكلة ويقال المزة من اللحم بالضم للقطعة اليسيرة منه وحزرت اللحم حزة أى قطعه مرة واحدة ونحوه الخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة أن يخطو خطوة واحدة وقال المبرد غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف أو ما اغترف به (المسئلة الثانية) قوله الامن اغترف استثناء من قوله فمن شرب منه فليس منى وهذه الجملة في حكم المتصلة بالاستثناء الا انها قدمت في الذكر للعناية (المسئلة الثالثة) قال ابن عباس رضي الله عنهما كانت الغرفة يشرب منها إيو ودوابه وخدمه ويحمل منها وأقول هذا الكلام يحتمل وجهين (أحدهما) انه كان مأذونا أن يأخذ من الماء ما شاء مرة واحدة بغرفة واحدة بحيث كان المأخوذ في المزة الواحدة يكفيه ولدوابه وخدمه ولا يحمله مع نفسه (والثاني) انه كان يأخذ القليل الا ان الله تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفي لكل هؤلاء وهذا كان مجزعا لشيء ذلك الزمان كما انه تعالى كان يروى الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد عليه الصلاة والسلام اما قوله تعالى فشربوامنه الا قليلا منهم فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبي والاعشى الا قليل قال صاحب الكشف وهذا بسبب ميلهم الى المعنى واعراضهم عن اللفظ لان قوله فشربوامنه في معنى فلم يطعموه لاجرم حمل عليه كانه قيل فلم يطعموه الا قليلا منهم (المسئلة الثانية) قد ذكرنا ان المتصود من هذا الابتلاء أن يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن المخالف فلما ذكر الله تعالى ان الذين يكونون أهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر وان كل من شرب منه فانه لا يكون مأذونا في هذا القتال وكان في قلوبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لاجرم أقدموا على الشرب فتميز الموافق عن المخالف والصديق عن العدو وروى ان أصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع أكثرهم في النهر وأكثروا الشرب وأطاع قوم قليل منهم أمر الله تعالى فلم يزيدوا على الاغتراف وأما الذين شربوا وسألوا أمر الله فأسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يروا وبقوا على شط النهر وجنبوا عن إلقاء العدو وأما الذين أطاعوا أمر الله تعالى فتقوى قلوبهم وصح إيمانهم وعبروا النهر سالمين (المسئلة الثالثة) القليل الذي لم يشرب قيل انه أربعة آلاف والتمه وروى قول الحسن انهم كانوا على عدد أهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون والدليل عليه

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يصعب يوم بدر أتم اليوم على عدة أصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز
 معه الا مومن قال البراء بن عازب وكنا يومئذ ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا أما قوله فلما جاوزوه هو الذين آمنوا
 معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فقبضه مسكتان (المسئلة الاولى) لا خلاف بين المفسرين
 ان الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا الى بلدهم ولم يتوجه معه الى لقاء العدو الا من أطاع الله تعالى
 في باب الشرب من النهر وانما اختلفوا في ان رجوعهم الى بلدهم كان قبل عبور النهر أو بعده وفيه قولان
 (الاول) انه ما عبر معه الا المطيع واحتج هذا القائل بأمر (الاول) ان الله تعالى قال فلما جاوزوه
 هو الذين آمنوا معه فالمراد بقوله الذين آمنوا معه الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر الله تعالى كل
 العسكريين من المطيعين بأنهم عبروا النهر علمنا انه ما عبر النهر أحد الا المطيعون (الحجة الثانية) الآية
 المتقدمة وهي قوله تعالى حكايته عن طالوت فن شرب منه فليس مني أي ليس من أصحابي في سفرى كرجل
 الذي يقول لغيره لست أنت مني هذا الامر قال ومعنى فشربوهم أي لست بيروا به الى الرجوع وذلك
 لفساد دينهم وقلوبهم (الحجة الثالثة) ان المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد
 حتى يعرفهم عن نفسه ويرددهم قبل أن يرتدوا عند حضور العدو وإذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس
 الا هذا المعنى كان انظاره صريحاً عن نفسه في ذلك الوقت وما أذن لهم في عبور النهر (القول الثاني)
 انه اسد صاحب كل جنوده وكاهم عبر النهر واعتقدوا في اثبات هذا القول على قوله تعالى حكايته عن قوم طالوت
 قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المتقادر رب بل لا يصدر
 الا عن المنافق أو الفاسق وهذه الحجة ضعيفة وبيان ضعفها من وجوه (أحدها) يحتمل أن يقال ان
 طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتختلف الاكثرون ذكر المخلفون ان عذرنا في هذا التخلف انه لا طاقة لنا
 اليوم بجالوت وجنوده فحين معذورون في هذا التخلف أقصى ما في الباب أن يقال ان الفاء في قوله فلما
 جاوزوه تفضي أن يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا اننا نقول يحتمل أن يقال
 ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم يتخلفوا وما جاوزوه سألهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك
 وما كان النهر في الظلم بحيث يمنع من المكاملة ويحتمل أن يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة وعلى
 هذا التقدير فالاشكال أيضا زائل (والجواب الثاني) انه يحتمل أن يقال للمؤمنين الذين عبروا
 النهر كانوا فريقين بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالباً على طبعه ومنهم من كان
 شجاعاً قوى القلب لا يبالى بالموت في طاعة الله تعالى (فالقسم الاول) هم الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم
 (والقسم الثاني) هم الذين أجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة (والجواب الثالث) يحتمل أن
 يقال القسم الاول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عدوهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد
 أن نوطن أنفسنا على القتل لانه لا سبيل الى الفرار من أمر الله (والقسم الثاني) قالوا لا نوطن أنفسنا بل
 نرجو من الله الفتح والظفر فكان غرض الاولين التهرب في الشهادة والقوز بالجنة وغرض الفريق الثاني
 التهرب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون في واحد من القولين ما يناقض الآخر (المسئلة
 الثانية) الطاقة مصدر بمنزلة الطاقة يقال اطلقت الشيء طاقة وطاقة ومثلها أطاع اطاعة والاسم الطاعة
 وأما تغيير اعادة والاسم القارة وأجاب يجب اجابة والاسم الجارية وفي المثل اساء اسعافاً ساء اجابة أي جواباً
 أما قوله تعالى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله فقبضه سؤال وخوانه تعالى لم يجعلهم طائفتين ولم يجعلهم جازمتين
 وجوابه ان السبب فيه أمور (الاول) وهو قول قتادة ان المراد من لقاء الله الموت قال عليه الصلاة والسلام
 من أحب لقاء الله أحب لقاء الله ومن كره لقاء الله كره لقاء الله وهو لاء المؤمنون لما وطئوا أنفسهم على
 القتل وغلب على ظنهم أنهم لا يتخلصون من الموت لا يجرم قبل في صفتهم أنهم يظنون انهم ملاقوا الله
 (الثاني) الذين يظنون انهم ملاقوا الله أي ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان أحدنا لا يعلم عاقبة
 أمره فلا بد أن يكون ظاناً راجحاً وان بلغ في الطاعة ألمع الامر الا ان أخبر الله بعاقبة أمره وهذا قول أبي

مسلم وهو حسن (الوجه الثالث) ان يكون المعنى قال الذين يظنون انهم ملاق طاعة الله وذلك لان الانسان لا يمكنه ان يكون فاطعا بان هذا العمل الذي عمله طاعة لانه ربما أتى فيه بشئ من الرياء والسمعة ولا يكون نية خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة انما الممكن فيه ان يظن أنه أتى به على نية الطاعة والاخلاص (الوجه الرابع) انا ذكرنا في تفسير قوله تعالى أن يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم ان المراد بالسكينه على قول بعض المفسرين انه كان في التابوت كتب الهيمه نازلة على الانبياء المتقدمين دالة على حصول النصر والظفر الطلوت وجنوده ولكنه ما كان في تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل في المرة الاولى أو بعدها فقوله الذين يظنون انهم ملاقوا الله يعنى الذين يظنون انهم ملاقوا وعد الله اياهم بالنصر والظفر وانما جعله هنا لا يقينا لان حصوله في الجسده وان كان قطعاً الا ان حصوله في المرة الاولى ما كان الا على سبيل حسن الظن (الوجه الخامس) قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون انهم ملاقوا الله انهم يعملون ويوقنون الا انه اطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظفر واليقين من المباشرة في التأكد للاعتقاد أما قوله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا لا طاقه لنا اليوم بجبالوت وجنوده والمعنى انه لا عبرة بكثرة العدد انما العبرة باتيائهم الى الله والنصر السماوى فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في الدلة والدلة واذا جاءت الخنسة فلا مضرة في كثرة العدد والعدة (المسئلة الثانية) الفئة الجامعة لان بعضهم قد فاء الى بعض فصاروا جماعة وقال الزجاج أصل الفئة من قولهم فأوت رأسه بالسيف وفأيت اذا قطعت فالنئة الفرقة من الناس كأنها قطعة منهم (المسئلة الثالثة) قال الفراء لو الغيت من ههنا جاز في فئة الرفع والذهب والخنفس فلان كم منزلة عدد ذهب ما بعده نحو عشر من رجاله وأما الخنفس فبتهقدير دخول حرف من عليه وأما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كانه قيل كم غلبت فئة وأما قوله والله مع الصابرين فلا شبهة ان المراد المعونة والنصرة ثم يحتمل ان يكون هذا قولاً للذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل أن يكون قولاً من الله تعالى وان كان الاول أظهر

(ولما برزوا لجبالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) المبارزة في الحروب هي ان يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال والاصل فيها ان الارض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز فيكون البروز عبارة عن حصول كل واحد منهم ما في الارض المسماة بالبراز وهو ان يكون كل واحد منهم ما يجب يرى صاحبه (المسئلة الثانية) ان العلماء والاقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفاء انه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله واوضحوا ان الفتح والنصرة لا يحصل لان الاباءة الله لاجرم لما برز عسكر طالوت الى عسكر جبالوت ورأوا القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لاجرم الله تغلبوا بالدعاء والنصرة ع قسما لوارثنا افرغ علينا صبراً ونظيره ما حكى الله عن قوم آخرين انهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين وكلين من نبي قاتل معه ربيون كثير الى قوله وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واشرا فإني أشرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل المواطن وروى عنه في قصة بدر أنه عليه السلام لم يزل يصلى ويستحز من الله وعده وكان معي في عدا وقال اللهم انى أعوذ بك من شرورهم واجعلك في شجورهم وكان يقول اللهم يكأصول ويكأحول (المسئلة الثالثة) الافراغ الصب يقال افرغت الاناء اذا صببت ما فيه وأصله من الفراغ يقال فسلان فراغ معناه انه خل مما يشغله والافراغ اخلاء الاناء مما فيه وانما يحتاج الى صب كل ما فيه اذا عرفت هذا فقول قوله افرغ علينا صبراً يدل على المبالغة في طلب الصبر وجهين (أحدهما) انه اذا صب الشئ في الشئ فقد أثبت فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التأكيد (والثاني) أن افرغ الاناء هو اخلاؤه وذلك يكون بصب كل ما فيه فعنى افرغ علينا صبراً أى اصبب علينا ثم صب واباقه (المسئلة الرابعة) اعلم أن الامور المطلوبة عند الحماوية مجموع أمور ثلاثة (فأولها) ان يكون الانسان صبوراً على مشاهدة المخاوف والامور الهائلة

الذئب والاسد في الرعي وكان طالوت عارفاً بجلالته فلما هم داود بان يخرج الى جالوت مذبذبة ثلثة ابحار فقلن يا داود سخذنا منك ثمةً نفيساً مئة جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فأصابه في صدره ونفذ الحجر فيه وقتل بعده ناساً كثيرافهزم الله جنود جالوت وقتل داود جالوت نفسه طالوت وأخرجه من مملكته ولم يلف له بوعده ثم ندب فذهب يطلبه الى ان قتل وملك داود وحصلت له النبوة ولم يجتبه مع بني اسرائيل الملك والنبوة الاله واعلم أن قوله فهزمهم باذن الله وقتل داود جالوت يدل على ان هزيمة عسكر جالوت كان من طالوت وان كان قتل جالوت ما كان الا من داود ولادلالته في اقطاره على ان انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت أو بعده لان الواو لا تفيد الترتيب أما قوله تعالى وآتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس في سبيل الله مع انه تعالى كان عالماً بانانه صالح لنيل أمر النبوة والنبوة لا يمتنع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين وآتيناهم من الايات ما فيه بلاء مبين وقال الله أعلم حيث يجعل رسالته وظاهر هذه الآية يدل أيضاً على ذلك لانه تعالى لما حكى عن داود انه قتل جالوت قال بعده وآتاه الله الملك والحكمة والسلطان اذا اتهم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة شاقة يغلب على الظن ان ذلك الانعام لاجل تلك الخدمة وقال الاكثرون ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الاعمال بل ذلك محض التفضل والانعام قال تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس (المسئلة الثانية) قال بعضهم ظاهر الآية يدل على ان داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر آتاه الملك والنبوة عقيب ذكره اقتل داود جالوت وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علته لذلك الحكم ويبان المناسبة انه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالقتال والجور كان ذلك مجزئ الاسماء وقد تعلقت الاحجار معه وقالت خذنا فانك نقتل جالوت بنافظه ووراء العجز يدل على النبوة وأما الملك فلان القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذل العمل القليل فلا شك أن النفوس تعيل اليه وذلك يقتضي حصول الملك له ظاهر او قال الاكثرون ان حصول الملك والنبوة له تأخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ما قاله الضحاك قالوا رايك وايات وردت بذلك قالوا لا ان الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيه بعد أن يعزله عن الملك حال حياته والمشهور في احوال بني اسرائيل ان الله كان يبعث فيهم نبيا وكان ذلك عليهم ما كان ان كان ذلك الملك ينفذ أمور ذلك النبي وقد كان نبي ذلك لزمان اشمويل وملك ذلك الزمان طالوت فلما توفي اشمويل اعطى الله تعالى النبوة لداود ولما مات طالوت اعطى الله تعالى الملك لداود فاجتمع الملك والنبوة في نفسه (المسئلة الثالثة) الحكمة هي وضع الامور مواضعها على الصواب والصالح وكحل هذا المعنى انما يحصل بالنبوة فلا يبعد أن يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة قال تعالى أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد اتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام ويعلمهم الكتاب والحكمة فان قيل فاذا كان المراد من الحكمة النبوة فلم قدم الملك على الحكمة مع ان الملك أدون حالا من النبوة فقلنا لان الله تعالى يبرز في هذه الآية كيفية ترقى داود عليه السلام الى المراتب العالية واذا تكلم المتكلم في كيفية الترقى فكما كان أكثر تأخر افي الذكر كان أعلى حالا وأعظم رتبة أما قوله تعالى وعلمه مما يشاء ففيه وجوه (أحدها) أن المراد به ما ذكره في قوله وعلمناه صنعة لبوس لكم لنحمتكم من بأسكم وقال والناله الحديد ان اعمل سابغات وقد روى السرد (وثانيها) أن المراد كلام الطير والنمل قال تعالى سكاية عنه علمنا منطق الطير (وثالثها) أن المراد به ما يتعلق بالصالح الدنيا وضبط الملك فانه ما ورت الملك من آياته لانهم ما كانوا ملوكا بل كانوا رعاة (ورابعها) علم الدين قال تعالى وآتينا داود ذبوراً وذلك لانه كان حاكماً بين الناس فلا بد وان يعلمه الله تعالى كيفية الحكم والقضاء (وخامسها) الاطمان الطيبة ولا يبعد حمل اللفظ على الكل فان قيل انه تعالى لما ذكر انه آتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة فقد دخل العلم في ذلك فلم يذكر بعده وعلمه مما يشاء قلنا المقصود منه التنبيه على ان العبد قد لا يفطن الى حاله

يستغنى عن العلم سواء كان نبيا أو لم يكن ولهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم وقل رب زدني علما ثم قال تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض اعلم انه تعالى لما بين أن الفساد الواقع بمجالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وبما كان من داود من قتل جالوت بين عقيب ذلك جله تشتمل كل تفصيل في هذا الباب وهو انه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكي لا تفسد الارض فقال ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض وهما مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو ولولا دفع الله بغير ألف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وقرأ جميعا ان الله يدفع عن الذين آمنوا بغير ألف وواقعه ما عاصم وجزء والكسائي وابن عامر يصحى على دفع الله بغير ألف الا أنهم قرأوا ان الله يدفع عن الذين آمنوا بالالف وقرأنا دفع ولولا دفع الله وان الله يدفع بالالف اذا عرفت هذه الروايات فنقول أما من قرأ ولولا دفع الله ان الله يدفع فوجه ظاهر وأما من قرأ ولولا دفع الله ان الله يدفع عن الذين آمنوا فوجه الاشكال فيه ان المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعا لصاحبه ومناعاه من فعله وذلك من العبد في حق الله تعالى محال وجوابه أن لاهل اللغة في لفظ دفاع قولين (أحدهما) انه مصدر لدفع بقول دفعته دفعا ودفاعا كما تقول كتبت كتابا وكذا قالوا وفعال كثيرا يجي مصدر الثلاثي من فعل وفعل تقول جج ججاجا وطمح طمحا وتقول لقيته لقاء وقت قياما وعلى هذا التأويل كان قوله ولولا دفاع الله معناه ولولا دفع الله (والقول الثاني) قول من جعل دفاع من دافع فالعنى انه سبحانه انما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أيدي أنبيائه ورسوله وأئمة دينه. ولكن يقع بين أولئك المحققين وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات فمن الاخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال يحاربون الله ورسوله وشاقوا الله وكما قال قاتلهم الله ونظاره كثيرة والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآية المدفوع والمدفوع به فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم إشارة الى المدفوع وقوله يدفع إشارة الى المدفوع به فأما المدفوع عنه فغير مدكور في الآية فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ويحتمل أن يكون مجموعهما أما القسم الاول وهو ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فذلك الشرور اما ان يكون المرجع به الى الكفر أو الى الفسق أو اليهما فلذلك هذه الاحتمالات (الاحتمال الاول) ان يكون العصى ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالمدافعون هم الانبياء وأئمة الهدى فانهم الذين يمنعون الناس عن الوقوع في الكفر باظهار الدلائل والبراهين والبيّنات قال تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور (والاحتمال الثاني) ان يكون المراد ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي والمنكرات بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالمدافعون هم القائمون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما قال تعالى كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويدخل في هذا الباب الأئمة المنصوبون من قبل الله تعالى لاجل إقامة الحدود واظهار شعائر الاسلام وتطهيره قوله تعالى ادفع بالتي هي أحسن السيئة وفي موضع آخر ويدعون بالحسنة السيئة (الاحتمال الثالث) ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج والمرج واثارة الفتن في الدنيا بسبب البعض واعلم أن المدافعين على هذا التقدير هم الانبياء عليهم السلام ثم الأئمة والملوك الذابون عن شرائعهم وتقريره ان الانسان الواحد لا يمكنه أن يعيى وحده لانه ما لم يجتهد هذا الذال ولا يطعن ذال هذا ولا يبنى هذا الذال ولا ينسج ذال هذا لا تتم مصلحة الانسان الواحد ولا تتم الاجتماع جمع في موضع واحد فلهذا قبل الانسان مدنى بالطبع ثم ان الاجتماع بسبب المنازعة المفضية الى الخصامة أولا والمقاتلة ثانيا فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات فالانبياء عليهم السلام الذين أوامر عند الله بهذه الشرائع هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم الآفات عن الخلق فان الخلق ماداموا يبقون متسكين بالشرائع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع فالملوك والأئمة متى كانوا يتسكون بهذه الشرائع كانت الفتن زائلة والمصالح

حاصلة فظهر ان الله تعالى يدفع عن المؤمنين أنواع شرور الدنيا بسبب بعثة الانبياء عليهم السلام ، واعلم انه
 كما لا بد في قطع المنصوبات والمنازعات من الشريرة فكذلك لا بد في تنفيذ الشريرة من الملك ولهذا قال عليه
 الصلاة والسلام والاسلام والاساطان اخوان توأمان وقال ايضا الاسلام أمير والسلطان حارس قبالا أميره
 فهو منزه وما لا حارس له فهو ضائع وله هذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع
 الشرائع وبسبب نصب الملوك وتوقيفهم ومن قال به هذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الارض أى تغلب
 على أهل الارض القتل والمعاصي وذلك يسمى فسادا قال الله تعالى ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب
 الفساد وقال أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسك بالامس ان تريد الآن أن تكون جبارا في الارض وما تريد أن تكون
 من المصلحين وقال اني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الارض الفساد وقال أتذر موسى وقومه
 ليفسدوا في الارض وقال ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس وهذا التأويل يشهد له
 قوله في سورة الحج ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصوامع ومساجد
 (الاحتمال الرابع) ولولا دفع الله بالمؤمنين والابرار عن الكفار والفجار لفسدت الارض واهلكت بمن
 فيها وتصدق هذا ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يدفع عن يميني من أمتي عن لا يميني وعن يميني
 عن لا يميني وعن يميني عن لا يميني وعن يميني عن لا يميني وعن يميني عن لا يميني وعن يميني عن لا يميني
 الاشياء لما أظفرهم الله طرفه عين ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وعما يدل على صحة هذا
 القول من القرآن قوله تعالى وأما الجدار فكان لفلان يمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وما كان أبوهم
 صالحا وقال تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات الى قوله لوتزاولوا العذبة الذين كفروا منهم هذا
 الآية وقال وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ومن قال به هذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الارض أى
 لاهلك الله أهلها الكثرة الكفار والعصاة (والاحتمال الخامس) أن يكون اللفظ محمولا على الكل لان بين
 هذه الاقسام قد رامت تركاوه ودفع المفسدة فاذا حملنا اللفظ عليه دخلت الاقسام بأسرها فيه (المسئلة
 الثالثة) قال القاضي هذه الآية من أقوى ما يدل على بطلان الجبر لانه اذا كان الفساد من خلقه فكيف
 يصح أن يقول تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ويجب أن لا يكون على قولهم
 لدفع الناس بعضهم ببعض تأثير في زوال الفساد وذلك لان على قولهم الفساد انما لا يقع بسبب أن لا يفعل
 الله تعالى ولا يخلق له لا امر يرجع الى الناس (والجواب) ان الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد فاذا
 صح مع ذلك العلم أن لا يفعل الفساد كان المعنى انه يصح من العبد أن يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود
 الفساد فيلزم أن يكون قادرا على الجمع بين النفي والاثبات وهو محال أما قوله ولعلكن الله ذو فضل على
 العالمين فالجواب منه ان دفع الفساد بهذا الطريق انعام بعم الناس كلهم واحتج أصحابنا بهذه الآية على
 ان الكل بقضاء الله تعالى فقالوا لو لم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى لم يكن دفع الحقبة شر الما بطلين فضلا
 من الله تعالى على أهل الدنيا لان المتولى لذلك الدفع اذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله
 تعالى في ذلك الدفع أثر أصلا البتة لم يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب ذلك الدفع لكن قوله تعالى
 ولكن الله ذو فضل على العالمين عقيب قوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض يدل على انه تعالى ذو فضل على
 العالمين بسبب ذلك الدفع فدل هذا على ان ذلك الدفع الذي هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره
 فان قالوا يحمل هذا على البيان والارشاد والامر قلنا كل ذلك قائم في حق الكفار والفجار ولم يحصل منه
 الدفع فعملنا ان فضل الله ونعمته علينا انما كان بسبب نفس ذلك الدفع وذلك يوجب قولنا والله أعلم
 قوله تعالى (تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين) اعلم ان قوله تلك إشارة الى القصص التي
 ذكرها من حديث الالف واماتهم واحسانهم وتعليك طالوت واظهار الآية التي هي نزول التابوت من
 السماء وغلب الجبابرة على يد داود وهو صبي فتبين ولا شك ان هذه الاحوال آيات باهرة دالة على كمال قدرة
 الله تعالى وحكمته ورحمته فان قيل لم قال تلك ولم يقل هذه مع ان تلك يشار بها الى غائب لا الى حاضر قلنا قد

ينافي تفسير قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه أن تلك وذلك يرجع الى معنى هذه وهذا وأيضا هذه القصص لما
 ذكرت صارت بعد ذكرها كالتى الذى أنقضى ومعنى فكانت في حكم الغائب قلهم هذا التأويل قال تلك
 أما قوله تعالى تلوها يعنى تلوها جبريل عليه السلام عليك لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة
 لنفسه وهذا اشترى عظيم لجبريل عليه السلام وهو كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله أما قوله بالحق
 ففيه وجوه (أحدها) ان المراد من ذكر هذه القصص أن يعتبر بها محمد صلى الله عليه وسلم ونعتبر بها
 أمته في احتمال الشدائد في الجهاد كما احتملها المؤمنون في الامم المتقدمة (وثانيها) بالحق أى بالحقين
 الذى لا يشك فيه أهل الكتاب لانه في كتبهم كذلك من غير تفاوت أصلا (وثالثها) انما أنزلنا هذه الآيات
 على وجه تكون دالة على نبوتك بسبب ما فهم من الفصاحة والبلاغة (ورابعها) تلك آيات الله تلوها
 عليك بالحق أى يجب أن يعلم أن نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى وليس بسبب القاء الشياطين
 ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك ان المرسلين وانما ذكره ذاعقيب ما تقدم لوجوه
 (أحدها) انك أخبر عن هذه الاقاصيص من غير ذلك ولا دراسة وذلك يدل على انه عليه الصلاة والسلام
 انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى (وثانيها) انك قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على
 الانبياء عليهم السلام في بنى اسرائيل من الخلاف عليهم والرد لقولهم فلا يعظم
 عليك كفر من كفر بك وخلاف من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث
 بالكل لنادية الرسالة ولا متثال الامر على سبيل الاختيار والطوع لاعلى
 سبيل الاكراه فلا عتب عليك في خلافهم وكفرهم والويل في ذلك
 يرجع عليهم فيكون تسليمة للرسول صلى الله عليه وسلم
 فيما يظهر من الكفار والمنافقين ويكون قوله
 وانك ان المرسلين كاتينيه على ذلك
 وصلى الله على سيدنا محمد
 وعلى آله وصحبه
 وسلم

تم الجزء الاول من التفسير الكبير المسمى بفاتح الغيب للامام الفخر الرازى عليه رحمة الدين الجبازى
 وباليه الجزء الثاني آوله ذلك الرسل

هذا الجزء خالص الكمر

4864